Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Los Gatos, Calif.

80. BAND 1958

VERLAG HERDER WIEN

50608

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

I.

HUNDERT JAHRE THEOLOGISCHE FAKULTÄT INNSBRUCK

1857—1957

Hugo Rahner, Die Geschichte eines Jahrhunderts . . . . . 1—65
F. Maaß, Die österreichischen Jesuiten zwischen Josephinismus und Liberalismus . . . . . 66—100
F. Lakner, Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, 1857—1957 . . . . . 101—141
E. Coreth, Die Philosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck 1857—1957 . . . . . 142—183
H. Pohl, Das Institutum Philosophicum Oenipontanum . . . . . 184—192
W. Croce, Joseph Jungmann, und die Homiletik . . . . . 193—199
G. Heinzel, Hieronymus Noldin und sein Werk . . . . . 200—210
J. Schasching, Josef Biederlack und die soziale Frage . . . . . 211—225
Die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät 1857—1957 226—234
Das Schreiben des Hl. Vaters 369
Das Glückwunschschreiben von P. General . . . . . 369—370
H. Drimmel, Zur Hundertjahrfeier der Theologischen Fakultät . 371—377

II.

ABHANDLUNGEN

Karl Rahner, Überlegungen zur Dogmengeschichte . . . . . 237—266
H. Jorissen, Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen . . . . . 267—315
W. de Vries, Die Haltung des Hl. Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen . . . . . 378—409
Cl. Schedl, Bund und Erwählung . . . . . 493—515
L. Hödl, Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille 516—527
A. Pechhacker, Von der Contractio des Seins zur Unendlichkeit des Seienden . . . . . 528—554

KLEINERE BEITRÄGE

E. Jerg, Die sustentatio in der römischen Liturgie vor dem Hintergrund des kaiserlichen Hofzeremoniells . . . . . 316—324
R. Olaechea, Kaiser Joseph II. vor der Frage eines Schismas . . 410—420
B. Fischer, Conculcabis leonem et draconem . . . . . 421—429
E. Coreth, Zum Problem der Analogie . . . . . 430—445
P. Gaechter, Eine neue Chronologie der Leidensgeschichte? . . . 555—561
A. M. Landgraf, Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus 562—566
K. Juhász, Ein italienischer Arzt als ungarischer Bischof . . . . 567—579

REZENSIONEN

B. Rigaux, Saint Paul, Les épîtres aux Thessaloniciens (P. Gaechter) 325—326
C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia (J. A. Jungmann) 326—331
J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst (Hugo Rahner) . . . . . 446—451
P. Gaechter, Petrus und seine Zeit (Selbstanzeige) . . . . . 451—453

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 332—337; 454—464
Altes Testament . . . . . 580—584
Neues Testament . . . . . 337—354
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie . . . . . 464—474
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 354—361
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 589—600
Kirchengeschichte . . . . . 584—589
Liturgik . . . . . 474—484
Aszetik und Mystik . . . . . 484—490
Varia . . . . . 361—364
Büchereinlauf . . . . . 365—368; 491—492
Generalregister zu den Jahrgängen 71 (1949)—80 (1958) . . . . . 601—620

Zeitschrift für Katholische Theologie
80. Band 1958 I. Heft

Hundert Jahre Theologische Fakultät Innsbruck 1857-1957

Verlag Herder Wien

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

VORWORT DER SCHRIFTLEITUNG

Das erste Jahresheft 1958 der Zeitschrift für katholische Theologie, die von der Theologischen Fakultät Innsbruck herausgegeben wird, erscheint als Jubiläumsschrift der Fakultät zur Feier ihres hundertjährigen Bestandes.

Für die literarische Feier des Jubiläums einer Studienanstalt sind verschiedene Wege möglich. Man kann ein geistiges Symposion veranstalten, zu dem Gelehrte eines weiteren Umkreises geladen werden, um in vielstimmiger Aussprache Probleme der Zeit zu erörtern. Man kann Programme entwerfen und Arbeitsgebiete abstecken für künftiges Schaffen. Man kann sich aber auch mit einer Rückschau begnügen auf das, was in der abgelaufenen Periode geschehen ist, nicht um auf den Lorbeeren auszuruhen, die frühere Generationen errungen haben, wohl aber, um einer Dankesschuld zu genügen und auch um durch Besinnung auf das Geschehene Licht zu gewinnen für das, was weiter geschehen soll.

Die Theologische Fakultät Innsbruck hat sich für diesen letzteren Weg entschieden. Dabei ist sie sich dessen bewußt, daß neben dem, was als Leistung zu buchen war, manches vermißt werden kann, was an anderen Anstalten löblicherweise mit größerem Eifer gepflegt und gefördert worden ist. Anderseits darf doch mit Befriedigung festgestellt werden, daß die Betonung der systematischen Theologie, die spekulative Zusammenfassung und Zusammenordnung des durch historische Forschung klargelegten Überlieferungsgutes eine wichtige und unentbehrliche Funktion dessen ist, was man eben Theologie nennt, und daß auf diesem Boden in Innsbruck nicht umsonst gearbeitet worden ist.

Die Hauptbeiträge auf den folgenden Blättern beschäftigen sich darum, nach einer Überschau über die äußeren Schicksale der Fakultät, mit der Darstellung der Pflege der dogmatischen Theologie und jener philosophischen Studien, die ihren Unterbau bilden. Die Beiträge über einzelne Vertreter anderer Fächer sind als Ergänzung gedacht. Die getroffene Auswahl der Namen ist einigermaßen zufällig. Die hervorgehobenen mögen zugleich als Repräsentanten für andere gelten, die

eine ähnliche Würdigung verdient hätten. Wir denken dabei an Gestalten wie die Historiker Hartmann Grisar und Emil Michael, an den Kanonisten und Liturgiker Nikolaus Nilles, an die exegetischen Arbeiten eines Urban Holzmeister und nicht zuletzt an den Anwalt der Kinderseelsorge Michael Gatterer.

Mit Dank gegen Gott darf die Theologische Fakultät vom ersten Jahrhundert ihrer Geschichte in dem Bewußtsein Abschied nehmen, daß es fortan nur gelten wird, ein glücklich begonnenes Werk würdig fortzusetzen.

DIE GESCHICHTE EINES JAHRHUNDERTS

Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857—1957

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Hundert Jahre sind nach dem Wort des Weisen nur wie ein Wassertropfen aus dem Meere und wie ein Korn Wüstensand (Ekkli 18, 8). Wenn die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck auf die vollendeten hundert Jahre seit ihrer Gründung, genauer seit ihrer Wiedererrichtung am 16. November 1857, zurückschaut, so bleibt sie sich dieses göttlichen und vor dem Forum der Geschichte hundertfach bewährten Wortes durchaus bewußt. Im Vergleich mit vielen anderen theologischen Schulen des katholischen Erdkreises ist sie noch jung. Aber wir dürfen sie vielleicht vergleichen mit jenem *puer centum annorum*, von dem Isaias in der Prophetie vom kommenden Reich des Messias spricht (Is 65, 20). Das Geschick und damit die Erfahrung, die sich in diesen hundert Menschenjahren ihrer Existenz zusammendrängen, weisen ihr im Reiche des Geistes einen Platz an, der ihre Geschichte zu einem, wenngleich bescheidenen, so doch erheblichen Kapitel in der Historie der neuzeitlichen Kirche macht.

Der geschichtliche Augenblick der österreichischen Kirche, in welchem die Theologische Fakultät von Innsbruck ihr Dasein antrat, ist gekennzeichnet durch den Abschluß des Konkordates vom 18. August 1855. Die ‚Allerhöchste Entschließung' des jugendlichen Kaisers Franz Joseph vom 4. November 1857, die den Entschluß zur Gründung der Fakultät kundtat, ist der Ausfluß des gleichen wohlwollend absolutistischen Herrscherwillens, aus dem zwei Jahre zuvor der kirchenpolitische Vertrag mit dem Heiligen Stuhl hervorging. Bald begann darum der Kampf des liberalen Bürgertums gegen dieses „gedruckte Canossa, in welchem das Österreich des 19. Jahrhunderts für den Josephinismus des 18. Jahrhunderts in Sack und Asche zu büßen hatte"[1]: und genau gleichlaufend und von den gleichen Gegnern geführt, entbrannte der Kampf gegen die Jesuitenfakultät von Innsbruck, in der man eine der verderblichsten Früchte des kirchlichen Machtbewußtseins und des kaiserlichen Absolutismus erblickte. Darum konnte der Justizminister Dr. Herbst, der einer der Führer im Kampf gegen die Fakultät werden sollte, schon am 21. März 1868 im Parlament sagen: „Es ist das Konkordat einer Zeit entsprossen, wo alle Hoffnung auf eine freiheitliche Gestaltung in Österreich ver-

[1] Vgl. G. Kolmer, Parlament und Verfassung in Österreich I, Wien 1902, S. 322. — M. Hussarek, Die Krise und die Lösung des Konkordats vom 18. August 1855: Archiv für österreichische Geschichte 112 (1932) S. 280. — Es war der als Anastasius Grün bekannte Dichter Graf Auersperg, der dieses Wort geprägt hat.

schwunden war[2]." Alle Versuche der Regierung und der Kirche, im Österreich zwischen 1855 und 1867, also zwischen Konkordat und der Erklärung der Staatsgrundgesetze, gemeinsame Werke des kirchenpolitischen Zusammenwirkens aufzubauen, standen im Kräftefeld der Spannung zwischen Absolutismus und Liberalismus, zwischen dem Abbau des endgültig Vergangenen und den stürmisch unbesonnenen Versuchen eines staatlichen Neubaus. Der beste Kenner der Geistesgeschichte des Konkordats von 1855, M. Hussarek, umreißt mit scharfen Linien die Lage, in die auch Gründung und Anfangsgeschichte der Innsbrucker Fakultät eingefügt werden müssen, wenn immer man ihr hundertjähriges Geschick und ihr heutiges Gesicht tiefer verstehen will: „Das Konkordat war und wollte und konnte nichts anderes sein als ein Werk des Absolutismus, allerdings eines höchst verständigen und pflichtbewußten Absolutismus, der stets der Gerechtigkeit gegen die Beherrschten und ihrer legitimen Interessen eingedenk war. Es kam aber zustande, als die Flut der nationalen und liberalen Bewegung in Europa eben wieder im Ansteigen begriffen war, und es hatte noch lange nicht genug feste Wurzeln im staatlichen Leben fassen können ... als das Regierungssystem zusammenbrach, dem es seine Entstehung verdankte. Der neuen Ära aber war es das Symbol seiner Epoche und wurde darum ohne nähere Prüfung seines Inhalts in politischen Anklagezustand versetzt und von der öffentlichen Tagesmeinung gerichtet[3]."

Genau das ist nun aber auch das Geschick der Fakultät, deren Geschichte in ein paar Linien zu umreißen wir uns anschicken. Die Quellen, die uns dazu vorlagen, sind in einem Ausmaß verwertet, das uns die Darstellung in den Hauptzügen verantworten läßt[4]. Eine genaue und erschöpfende Geschichte müßte freilich auch das im Archiv des Wiener Unterrichtsministeriums liegende Material ebenso gründlich auswerten wie dasjenige, das im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom zur Hand ist. Wir konnten dies für die hier folgende Skizze nicht tun; aber dieser Mangel wird zum großen Teil gut gemacht durch eine Fülle von beglaubigten Kopien, die aus früheren Versuchen einer Darstellung noch im Archiv des Jesuitenkollegs zu Innsbruck liegen.

---

[2] Kolmer I, S. 322f.

[3] M. Hussarek, Die Verhandlung des Konkordats vom 18. August 1855: Archiv für österreichische Geschichte 109 (1922) S. 678f.

[4] Unsere Hauptquellen sind:

D = Diarium der Dekane der Theologischen Fakultät von 1857 bis 1953 (Archiv des Dekanates).

ASJ = Archiv des Jesuitenkollegs Innsbruck:
- 11/I = Mappe 11/I: Acta Universitatis personalia.
- 11/II = Mappe 11/II: Acta Universitatis publica.

UA = Universitätsarchiv Innsbruck:
- SP = Senatsprotokolle 1858 bis 1872.
- FS = Protokolle der theologischen Fakultäts-Sitzungen 1870 bis 1875.
- ThF = Akten der Theologischen Fakultät von 1857 bis 1870 und von 1871 bis 1886.

1.

Die Gründungsgeschichte 1857—1860

Man hat die Errichtung der Fakultät im Jahre 1857 immer als eine *restitutio* betrachtet, und im November 1882 trug der Dekan ins Diarium mit feierlicher Feder die Worte ein: *Anno a restituta Caesareae et Regiae huius Litterarum Universitatis Facultate Theologica vicesimo quinto feliciter absoluto*[1]. Sie fühlte sich also als Nachfolgerin jener Fakultät, die, 1671 gegründet, von den Vätern der Gesellschaft Jesu (wenn auch nie ausschließlich) bis 1773 betreut wurde, dann die zweimalige Aufhebung der Universität teilte (1781 und 1810), um als theologischer Restbestand des Lyzeums durch kaiserlichen Entschluß vom 20. September 1822 zugunsten der neuorganisierten Seminarien in Brixen und Trient aufgelöst zu werden[2]. Seitdem aber Kaiser Franz I. 1826 die Universität in Innsbruck wieder errichtet hatte, wurde der Wunsch immer lebendiger, diese auch durch eine Restitution der ehemals blühenden Theologischen Fakultät auszubauen. So lebhaft war bei den Tiroler Ständen dieses Verlangen, daß sie ernsthaft daran dachten, das bischöfliche Seminar von Brixen oder von Trient als zwar örtlich getrennte, aber dem Rechtskörper der Universität einverleibte Theologische Fakultät erklären zu lassen[3]. Hier schon wird ein Problem sichtbar, das bei der Gründung der Fakultät noch eine Rolle spielen wird: an sich war die Gründung einer Fakultät nur erreichbar, wenn sie als akademisch gehobene Diözesanlehranstalt, also in erster Linie für die Heranbildung des Landesklerus, gedacht war. Für Wien, Graz, Salzburg, Prag und Olmütz traf dies zu, aber Innsbruck war nie Bischofsstadt gewesen und seit der ausgezeichneten Neugestaltung der beiden theologischen Seminarien in Brixen und Trient bestand auch kein Bedürfnis nach einer eigenen Innsbrucker Fakultät, die im übrigen bei vielen noch belastet war mit dem Andenken an die Zustände des Generalseminars (1783—1790) und des Lyzeums[4].

[1] D fol. 82. — Die Historia Collegii S. J. Oenipontani (= ASJ) fol. 96 rechnet mit 84 Jahren der Unterbrechung, also von 1773 an.

[2] H. Zschokke, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich, Wien 1894, S. 236—247. — Vor 1773 dozierten an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck vier Jesuiten (mit einem Jahresgehalt von je 200 Gulden) und zwei Weltpriester. Die Hörerzahl ist uns bekannt: 1730 waren es 71; 1748 deren 118. Vgl. auch J. Probst, Geschichte der Universität Innsbruck, Innsbruck 1869, S. 91; 141. — Zur Aufhebung von 1822 vgl. N. Grass, Österreichische Historiker-Biographien I, Innsbruck 1957, S. 18.

[3] Zschokke S. 247.

[4] Vgl. E. Coreth, Die Anfänge der Aufklärungstheologie in Innsbruck. Zur Geistesgeschichte der Innsbrucker Theologischen Fakultät 1773—1783 (Dissertation, Manuskript, Innsbruck 1947). — Helmut Ewald, Das Innsbrucker Generalseminar. Ein Beitrag zur Geschichte der Universität Innsbruck in den Jahren 1783—1790 (Dissertation, Manuskript, Innsbruck 1950).

Nun waren 1838 die Jesuiten nach Innsbruck gekommen[5] und besaßen dort seit dem 27. Oktober 1839 ein ordensrechtlich voll ausgebautes Kollegium, in welchem laut den Ordenskatalogen zu Beginn des Jahres 1845 fünfzehn junge Theologen ihren Studien oblagen. Sie wurden von vier Professoren unterrichtet: P. A. Saprynowski und P. I. Rost dozierten Dogmatik (diese war also bereits im Urzustand der Innsbrucker Studien das weitaus bevorzugte Fach), P. Fr. X. Weninger lehrte Exegese, Hebräisch und Kirchengeschichte. P. A. Proniewski Moraltheologie und Kirchenrecht; letzterer wurde aber 1846 von dem Tiroler A. Tuzer abgelöst. Zwei Jahre später kam noch P. J. Haucke als Dogmatiker nach Innsbruck, desgleichen der Kärntner Athanasius Bosizio, und so zählte man für die inzwischen auf zwanzig angewachsenen Hörer sechs Professoren. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als hätten die Innsbrucker Jesuiten nicht nur mit einer rasch sich mehrenden Zahl des eigenen Nachwuchses gerechnet, sondern bewußt am Ausbau einer sich später für höhere akademische Pläne eignenden Fakultät gearbeitet. Aber da brach das Sturmjahr 1848 herein und versprengte auch die Mitglieder des Innsbrucker Kollegs in alle Welt. Nur langsam konnten sich die Vertriebenen wieder sammeln, 1852 kaufte man das Kollegsgebäude zurück und begann von vorne — jetzt aber mit der ausdrücklichen Unterstützung des jungen Kaisers und mit Hilfe des Provinzialoberen P. P. Beckx, der bald (2. Juli 1853) zum General der Gesellschaft Jesu gewählt wurde. Dieser hatte sich an das Unterrichtsministerium gewandt, um den Patres in Innsbruck die Rechte auf Benützung der Universitätskirche zu erwirken. Die Antwort der Regierung ist ein Dokument, das kennzeichnend bleibt für die Jahre der Vorbereitung des Konkordates von 1855, also für die wohlwollende Allgewalt der kaiserlichen Entschließungen auch in scheinbar geringfügigen kirchlichen Belangen — es ist die Haltung, aus der allein auch die Gründung der Innsbrucker Fakultät 1857 ermöglicht wurde.

„Seine K. K. Apostolische Majestät haben mit allerhöchster Entschließung vom 31. Dezember 1852 die Reaktivierung des Jesuiten-Ordens-Kollegiums in Innsbruck und die Übergabe der Administration der dortigen Universitätskirche an dasselbe unter der Bedingung allerhöchst zu genehmigen geruht, daß bezüglich der Verwaltung der Kirche der unbeschränkte freie Gebrauch derselben für den akademischen und Gymnasial-Gottesdienst sich vorbehalten und mit dem bestimmten Betrage aus dem Studienfonds bestritten werde, dann daß außer diesem Betrage aus dem Studienfonde weiters an einen öffentlichen Fonds kein Anspruch gemacht werden dürfe.

Von dieser allerhöchsten Entschließung werden Eure Hochwürden in Folge Erlasses des Hohen Ministeriums des Kultus und Unterrichtes vom 2. d. M. Z. 11 in teilweiser Erledigung Ihres bei dem genannten Hohen Ministerium überreichten Einschreitens, mit dem Beifügen verständigt, daß hievon der Herr Statthalter von Tirol behufs der weiteren Verfügung bereits in Kenntnis

[5] F. Maaß, Die Jesuiten in Tirol 1838—1848 (Dissertation, Manuskript, Wien 1937). — Zur Verteidigung dieser Tätigkeit in Tirol vor 1848 vgl. auch G. Patiß, Das Wirken der Gesellschaft Jesu in der österreichischen Ordensprovinz seit den letzten Dezennien, Regensburg 1861, S. 3—7.

gesetzt wurde, und daß die Entscheidung über die übrigen Gesichtspunkte erfolgen werde, sobald darüber die Allerhöchste Entschließung eingeholt und erflossen sein wird. Wien am 12. Jänner 1853. Der Statthalter in Nieder-Österreich Eminger m. p.[6]"

Damit aber war ein erster Kontakt mit der Universität gegeben: die Professoren der Theologie im Hausstudium des Kollegs konnten in ihrer alten, von den Erinnerungen an die ehemalige Fakultät zeugenden Kirche wirken. Der Rektor des Kollegs, P. Christian Thuiner (seit 19. März 1852) übernahm sogleich auch die Predigten bei den akademischen Gottesdiensten, und es ist wiederum ein für die Zeitläufte typisches Dokument, wenn ihm dafür der Rektor der Universität, Prof. Dr. Schuler, am 12. März 1854 mit folgendem Schreiben dankt:

„Das hohe Ministerium für Cultus und Unterricht hat mit Erlaß vom 9. d. M. Nr. 1546 Ihnen für die Abhaltung der Predigten beim Akademischen Gottesdienste der Studierenden an der hiesigen K. K. Universität während des Studienjahres 1852/53 ausnahmsweise und ein für allemal eine Remuneration von 150 fl. (Einhundert fünfzig Gulden) aus dem Studienfonde zu bewilligen befunden.

Der Herr Statthalter hat daher die hiesige K. K. Landeshauptkasse beauftragt, Ihnen diesen Betrag aus dem gedachten Fonde erfolgen zu lassen.

Der Akademische Senat gibt sich die Ehre, in Folge hoher Intimation des Herrn Statthalters vom 4. d. M. Z. 2625 Euer Hochwürden hiervon in die angenehme Kenntnis zu setzen und für Ihre Bemühungen seinen Dank auszusprechen. Innsbruck den 12. März 1854 Dr. Schuler d. z. Rektor.[7]"

Freilich, mit den theologischen Studien stand es in diesem mit tausend Anfangsnöten ringenden Kolleg zu Innsbruck noch recht armselig. 1852 begann man mit zwei jungen Patres, die privat ihre durch die Revolutionswirren unterbrochenen Studien beendeten; 1855 waren es vier Theologen, zu Beginn des Jahres 1857 deren acht, für die man inzwischen drei Patres als theologische Lehrer eingestellt hatte: Welscheller für Dogmatik, Bosizio für Moral und Kirchenrecht, Tuzer für Exegese.

Es war also fast vermessen, mit dieser bescheidenen Haustheologie zu rechnen, wenn man nun in dem durch das Konkordat vom 18. August 1855 neugestärkten Hochgefühl kirchlicher Aufbauarbeit daran ging, den alten und in Tirol nie vergessenen Wunsch nach dem Ausbau der Universität Innsbruck und damit nach der Gründung einer theologischen Fakultät aufzugreifen. Man wußte sich in diesen Jahren von 1850 bis 1855 der kaiserlichen Unterstützung gewiß; das Ministerium hatte schon im Oktober 1850 und dann im September 1851 eine Neuordnung der theologisch-akademischen Studien im gesamten Kaiserstaat festgelegt[8], die von den Fakultäten in Wien, Graz und Prag übernommen wurde, während 1850 in Salzburg nach Aufhebung des Lyzeums die neuorganisierte Theologische Fakultät erhalten blieb und 1855 das gleiche in Olmütz geschah. Das alles mußte ermunternd auf die Innsbrucker Pläne wirken. Der neue Rektor

[6] ASJ 11/II Nr. 889 (Kopie).
[7] ASJ 11/II.
[8] Zschokke S. 78–103.

des Innsbrucker Kollegs (seit 23. August 1855) war P. Georg Patiß, ein Mann von nüchterner Kühnheit, dem es keineswegs vermessen vorkam, seine kleine Theologie als geeignete Keimzelle für den Fakultätsplan zu betrachten, wenn immer der in Wien amtierende Provinzial, P. Anton Schwitzer, ihm dafür die geeigneten Kräfte zur Verfügung stellen würde. Dieser aber war über das Wohlwollen des Kaisers gut unterrichtet und wußte, daß in dieser Frage derzeit das kirchenfreundlich-absolutistische Machtwort des jugendlichen Herrschers den Ausschlag geben werde: hatte dieser doch bereits zu Beginn 1857 seinem Bruder, Erzherzog Karl Ludwig, dem Statthalter von Tirol, den Wink gegeben, die Fragen zur Errichtung einer theologischen Fakultät vorzubereiten. Nun galt es noch, den Landesbischof Vinzenz Gasser von Brixen zu gewinnen. Denn nach Artikel VI des neuen Konkordats[9] stand diesem nicht nur die Erteilung der *missio canonica* an die kommenden Professoren zu, sondern auch das Recht, zu den Rigorosen zwei bischöfliche Beisitzer zu entsenden. Schon das konnte einer Übertragung der kommenden Fakultät an die Jesuiten hinderlich sein, und was würde Bischof Gasser, der sein Brixener Seminar in blühendem Zustand vorfand, zu einer neuen Lehranstalt in Innsbruck sagen? Hier mußte klug vorgebaut werden. Im März 1857 hatte sich der Magistrat von Innsbruck schriftlich an den Bischof gewandt und ihn um geneigte Unterstützung des Planes gebeten, und bei der bischöflichen Visitation Ende April wurde dies mündlich in aller Dringlichkeit wiederholt[10]. Im gleichen Frühjahr 1857 hatte der Provinzial Schwitzer mit dem Bischof eine entscheidende Besprechung. Die beiden Männer verstanden sich gerade am schwierigsten Punkt: hier wurde die große Konzeption der kommenden Fakultät entworfen[11]. Gerade weil der Bischof auf gar keine Weise sein eigenes Diözesanseminar aufgeben wollte, konnte der Provinzial mit seinen und des Rektors Patiß Plänen auf Erfolg rechnen, daß nämlich die neue Fakultät sich wissenschaftlich durch eine intensivere Pflege der Dogmatik auszeichnen solle und daß sie als Fakultät der Innsbrucker Universität von vornherein auf einen Zuzug auswärtiger Theologen berechnet sei. Wir dürfen in dieser Besprechung die geistige Geburtsstunde der Innsbrucker Fakultät erblicken. Als im Jahre 1870 die Stürme der liberalen Parlamentsangriffe sie wieder zu zerstören drohte, schrieb der große Bischof von Brixen am 8. März 1870 aus Rom, wo er beim Vatikanischen Konzil weilte, an den Dekan der Fakultät: „Auf mich macht die Sache auch darum einen so schmerzlichen Eindruck, weil ich wohl sagen kann, ich habe — besonders aus Liebe zu Innsbruck — an der Errichtung der theologischen Fakultät und an

[9] Text bei A. Galante, Fontes iuris canonici selecti, Innsbruck 1906, S. 303.

[10] J. Zobl, Vinzenz Gasser, Fürstbischof von Brixen in seinem Leben und Wirken, Brixen 1883, S. 213f.

[11] N. Nilles: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte VI (Freiburg 1889) Sp. 762.

der Vervollständigung der dortigen Universität einen maßgebenden Einfluß ausgeübt.[12]" So war denn alles gut vorbereitet, als am 11. Mai 1857 Kaiser Franz Joseph seinem Bruder Karl Ludwig den offiziellen Auftrag erteilte, die Verhandlungen zu eröffnen. Dieser gab am 18. Juni dem Provinzial Schwitzer Bescheid:

„Der Errichtung einer theologischen Fakultät an der hiesigen Hochschule stand bisher der Umstand im Wege, daß die Priesterstands-Kandidaten am Sitze der hochwürdigen Herren Oberhirten in Brixen, Trient und Salzburg in wohlorganisierten Klerikalseminarien erzogen werden und daß daher für eine theologische Fakultät in Innsbruck keine Schüler zu erwarten wären.

Da nun aber der Orden der Gesellschaft Jesu dahier ein theologisches Studium für den eigenen Bedarf errichtet hat und hiefür bereits die erforderlichen Räumlichkeiten besitzt, so könnte diesem Studium ohne bedeutende Kosten eine größere Ausdehnung gegeben werden.

Wenn die Beistellung geeigneter Lehrkräfte dem Orden überlassen und das theologische Studium auch für andere Schüler zugänglich gemacht würde, so dürfte zu erwarten sein, daß die aus den Ordensgliedern bestehende, nicht unbeträchtliche Zahl von Frequentanten der Fakultäts-Vorlesungen sich noch dadurch vermehren würde, daß die Hochwürdigen Herren Bischöfe Tirols einzelne vorzüglich talentierte Priester zur Gewinnung einer tieferen Bildung an die ihres Vertrauens würdige Fakultät senden und ihr Beispiel die Bischöfe der Schweiz und Süddeutschlands nachahmen würden.

Es ist mit Grund anzunehmen, daß die Realisierung dieses Planes der Gesellschaft Jesu erwünscht wäre und auf die Neubelebung ihrer österreichischen Provinz fördernd einwirken würde.

Nach einer Mitteilung des Herrn Ministers für Kultus und Unterricht würde sich die Gesellschaft Jesu gern anheischig machen, gegen einen Jahresbetrag von 8000 Gulden dahier ununterbrochen acht theologische Professoren beizustellen, welche vollkommen ausreichen zu den Leistungen einer in die hiesige Universität einzufügenden theologischen Fakultät.

Nachdem diese Sachlage zur Allerhöchsten Kenntnis gebracht worden war, so haben Seine K. K. Apostolische Majestät mit Allerhöchster Entschließung vom 11. Mai d. J. zu befehlen geruht, diesfalls die erforderlichen Erhebungen zu pflegen.

Der Allerhöchsten Anordnung gemäß fordere Ich nun Euer Hochwürden auf, den Gegenstand mit dem Herrn Fürstbischof von Brixen als dem Ordinarius loci näher zu besprechen und Mir sodann eine umständliche Erklärung über die Bedingungen vorzulegen, unter welchen die Gesellschaft Jesu bereit wäre, eine theologische Fakultät an der Innsbrucker Hochschule zu errichten, unter welchen Modalitäten die Ausführung statt zu finden hätte und wie der Unterricht einzurichten wäre.

Sollten hiebei abweichende Bestimmungen von den allgemeinen Vorschriften über Fakultäts-Studien an Universitäten zur Sprache kommen, so müßte deren Umfang, Beschaffenheit und Einfluß auf die Verhältnisse der hiesigen Universität genau erörtert werden. Innsbruck am 18. Juni 1857. Erzherzog Karl m. p.[13]"

Die Antwort des Provinzials auf dieses Schreiben erfolgte umgehend und zeigt, daß man alles wohl überlegt hatte und mit einem ordensrechtlich streng konzipierten Plan zur Stelle war. Dieser Entwurf enthält die ganze Problematik der universitätsrechtlichen Sonderstellung, die der neuen Fakultät rein auf kaiserlichen Machtspruch hin zukommen sollte. Ein gleiches Schreiben ging unter dem gleichen Datum auch an den Unterrichtsminister

[12] ASJ 11/II.
[13] ASJ 11/II Nr. 1655/pr. (Kopie).

Grafen Leo Thun. Das Dokument ist für das durch die kaiserliche Gunst gesteigerte Selbstbewußtsein der Ordensleitung[14] und für die Zeit unmittelbar nach dem Konkordat so typisch, daß es hier im Wortlaut folgen möge.

„Eure Kaiserliche Hoheit!

In Folge der gnädigsten Zuschrift vom 18. d. M. Z. 1655 beehrt sich der gehorsamst Unterzeichnete in tiefster Ehrfurcht, Eurer Kaiserlichen Hoheit die Bedingungen zu unterbreiten, unter welchen die Gesellschaft Jesu zur Übernahme der theologischen Fakultät an der Innsbrucker Hochschule bereit ist, und zugleich die Modalitäten der Ausführung und die Art des Unterrichtes in den theologischen Wissenschaften zur höchsten Kenntnis Eurer Kaiserlichen Hoheit zu bringen.

Die Gesellschaft Jesu hat durch die Bulle Papst Pauls des dritten vom Jahre 1549 *quae incipit: Licet debitum pastoralis officii ect.* und durch die Bulle Papst Pius' des vierten vom Jahre 1561 *quae incipit: Exponi nuper nobis fecistis ect.* und durch die Constitutio Apostolica Papst Pius des siebten vom Jahre 1814, kraft welcher der Orden in seinem alten Stand hergestellt wurde, von dem Heiligen Römischen Stuhle die Sendung und Vollmacht erhalten, in den von ihr geleiteten Kollegien und an den Hochschulen Professoren der Theologie zu bestellen, alle theologischen Lehrgegenstände vorzutragen, und die Schüler, welche in den vorgeschriebenen Prüfungen sich geeignet und würdig erwiesen haben, zu den akademischen Graden des Doktorates zu befördern.

Damit nun der Orden diese von dem Apostolischen Stuhle erhaltene Sendung und Vollmacht mit dem erwünschten Erfolge zur Beförderung gründlicher und umfassender Wissenschaft in der Theologie ausüben kann, ist nothwendig, daß der theologischen Fakultät an der Innsbrucker Hochschule dieselbe Stellung und derselbe Rang eingeräumt werden, welcher die genannte Fakultät an anderen Hochschulen des Kaiserstaates sich erfreut.

Zur Erhaltung der nothwendigen Ordensdisziplin sowie zur Leitung sowohl der Ordensglieder als auch der von dem Orden besorgten Studienanstalten wird ferners erfordert, daß der Provinzial nach der Ordenssatzung die Professoren der Fakultät bestellen oder wegnehmen kann und nur gehalten sein soll, über die gemachte Bestellung oder Entfernung derselben die Anzeige zu erstatten. Ferners, daß der Dekan der Fakultät nicht durch die Wahl der Fakultäts-Professoren, sondern gemäß den Ordensstatuten vom Provinziale bestimmt werde, und daß der Rektor des Hauses der Natur seines Amtes nach der Lokal-Direktor der theologischen Fakultät sei und nebst dem Provinziale auf die Professoren der theologischen Fakultät den in den Ordenssatzungen ausgesprochenen Einfluß üben kann. Die Wahl des Rektors der Universität kann gemäß ihren Statuten abwechselnd je nach den Fakultäten vorgenommen werden. Auch sollen die Hörer der Theologie, welche die Fähigkeiten besitzen, um sich den strengen Prüfungen aus den theologischen Lehrfächern zu unterziehen, den theologischen Doktorgrad nach den gegenseitig zu treffenden Vereinbarungen erlangen können.

Für den Unterhalt und die Verpflegung des zur vollkommenen Besetzung der theologischen Fakultät erforderlichen Personals stellt sich der Orden mit einem Jahresbeitrage von 8000 Gulden CMz. zufrieden, dessen ratenweise Vorausbehebung gnädigst bewilligt werden wolle.

Bei dem Umstande endlich, daß das Ordenshaus zu Innsbruck als Privathaus erbaut und im Inneren nur für kleine Miethpartheien eingerichtet ist, lassen sich in demselben geeignete Räumlichkeiten zu Lehrsälen weder in der ent-

[14] Vgl. zur Kennzeichnung dieser Haltung G. Patiß, Das Wirken der Gesellschaft Jesu S. 21—41: strikte Ablehnung jeglicher Staatsexamina und Staatsanstellung für Jesuiten, aus Gründen der Ordensdisziplin, so wie sie noch 1870 der Ordensgeneral P. Beckx vertritt. Diese Einstellung muß man im Auge behalten, wenn man die Konzeption der ‚Ausnahmestellung' der Fakultät von 1857 verstehen will.

sprechenden Ausdehnung noch in der nothwendigen Höhe gewinnen, daher sieht sich der unterthänigst Gefertigte genöthiget, ehrfurchtsvollst zu bitten, daß die erforderlichen Lehrsäle mit der notwendigen Einrichtung und einem geeigneten Versammlungszimmer für die Professoren der Fakultät im Universitätsgebäude gnädigst ausgemittelt werden möchten. Im Falle dieses für das nächste Schuljahr nicht mehr möglich wäre, könnte man sich im Nothfalle für das erste Jahr provisorisch mit kleineren Lehrzimmern im Ordenshause behelfen ...

Unter diesen Bedingungen verpflichtet sich der unterthänigst Gefertigte, stets die zum Vortrage aller theologischen Lehrfächer ganz geeigneten Professoren zu bestellen. Es wird daher kein Professor zu irgend einem theologischen Lehrfache an der Universität bestimmt werden, welcher nicht durch die früher bestandenen strengen Prüfungen in den philosophischen und theologischen Wissenschaften den Grad eines Doktors der Theologie erworben hat, obwohl die Führung dieses Titels nach den Ordensstatuten nicht gebräuchlich ist.

Da es aber in der Absicht des hohen K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht liegt, und der ausdrückliche Wunsch des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs von Brixen als Ordinarius loci ist, daß die theologische Fakultät der Hochschule zu Innsbruck zugleich eine höhere Bildungsanstalt für Theologen sei, welche, mit den nothwendigen Fähigkeiten begabt, sich eine umfassendere und gründlichere Wissenschaft, als es gerade für die gewöhnliche Seelsorge erfordert wird, verschaffen wollen, so findet der unterthänigst Gefertigte nach Rücksprache mit dem Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofe von Brixen auf Hochdesselben ausdrücklichen Wunsche für nothwendig, daß Dogmatik in größerem Umfange, und Moral- und Pastoral-Theologie als Theoretisches und Praktisches vereiniget im vorgeschriebenen Zeitraume vorgetragen werden. Es würden sich diesem nach die obligaten theologischen Lehrgegenstände während der vier Universitätsjahre in folgender Weise vertheilen:

Im ersten Jahre:

Theologia fundamentalis wöchentlich 4 Stunden
Theologia dogmatica 9 Stunden
Introductio biblica in V. T. 3 Stunden
Archaeologia biblica 3 Stunden
Historia ecclesiastica 3 Stunden
Lingua hebraica 3 Stunden.

Im zweiten Jahre:

Theologia dogmatica 10 Stunden
Introductio biblica N. T. 3 Stunden
Hermeneutica biblica 3 Stunden
Jus canonicum 3 Stunden
Historia ecclesiastica 3 Stunden.

Im dritten Jahre:

Theologia dogmatica 10 Stunden
Theologia moralis et pastoralis 5 Stunden
Exegesis biblica 4 Stunden
Jus canonicum 3 Stunden.

Im vierten Jahre:

Theologia dogmatica 10 Stunden
Theologia moralis et pastoralis 5 Stunden
Exegesis biblica 4 Stunden
Methodica et Catechetica 3 Stunden.

Nebst den obligaten Lehrfächern werden Lingua arabica, syriaca chaldaica vorgetragen.

Zu dieser Auseinandersetzung der theologischen Lehrgegenstände bemerkt der unterthänigst Gefertigte, daß dem Jus canonicum und der Kirchengeschichte nicht sehr viele Stunden zugewiesen sind, weil ein großer Theil derselben ihres Zusammenhanges wegen in der Dogmatik behandelt wird. So z. B. die Dogmen-

geschichte, die Geschichte der Häresien, dann der Primat ect. ect. Die Vorlesungen aus den genannten Gegenständen werden während des ganzen Schuljahres im Winter- und Sommersemester fortgesetzt.

Andere Abweichungen von den allgemeinen Vorschriften über Fakultätsstudien an Universitäten beansprucht die Gesellschaft Jesu nicht, weil sie bei der Wahrung der Ordensdisziplin durch die vollkommene Unterordnung der Fakultätsprofessoren unter die Ordensoberen einzig von der Absicht geleitet wird, mit vereinten Kräften durch Hebung und Förderung gründlicher Wissenschaften zum Wohle der Kirche und des Staates ihr Möglichstes beizutragen.

Da der unterthänigst Gefertigte sich in der Lage befindet, das theologische Studium mit Beginn des Schuljahres 1857/58 eröffnen zu können, wenn bis Ende Juli oder spätestens Ende August laufenden Jahres die allerhöchste Bestätigung erfolgt, und überdieß durch die Verwirklichung desselben ein heißer Wunsch des treuen und biederen Tirols erfüllt wird, so unterbreitet der unterthänigst Gefertigte Eurer Kaiserlichen Hoheit die ehrfurchtsvollste Bitte, durch Höchstihren wirksamen Einfluß baldmöglichst die allerhöchste Bestätigung gnädigst erwirken zu wollen. Wien am 28. Juni 1857.[15]"

Im Ministerium des Grafen Thun prüfte man diese kühnen ‚Modalitäten' genau und fand mindestens gegen das auf Grund der päpstlichen Bullen geforderte Promotionsrecht der Jesuiten einiges einzuwenden. Immerhin, in der Hauptsache nahm die kaiserliche Regierung den ungewöhnlichen, von der Rücksicht auf die Ordensdisziplin diktierten Vorschlag an: es beginnt der in heißen Kämpfen später zu Fall gebrachte ‚Pachtvertrag' zwischen Regierung und Jesuitenorden, der für alle sogenannten Liberalen zum Inbegriff der klerikalen Anmaßung aus der Konkordatszeit geworden ist. Am 4. November 1857 genehmigte Kaiser Franz Joseph die Gründung der Fakultät. Graf Thun beeilte sich, dies am 6. November dem Provinzial mitzuteilen und am gleichen Tag dem Akademischen Senat von Innsbruck in einem umfangreichen Dokument die Gründung und deren Struktur auseinanderzusetzen. Das Schreiben an den Provinzial hat folgenden Wortlaut:

„In Erledigung des Berichtes vom 28. Juni 1857 Z. 39 setze ich Euer Hochwürden hiemit in Kenntnis, daß Seine K. K. Apostolische Majestät mit Allerhöchster Entschließung vom 4. November 1857 die Errichtung einer theologischen Fakultät an der Universität in Innsbruck und die Übertragung dieser Fakultät unter den vorgeschlagenen Modalitäten sowie die Erfolgung eines Jahresbeitrages von achttausend Gulden zu diesem Zwecke aus dem Studienfonde an den Jesuitenorden zu bewilligen, und allergnädigst anzuordnen geruht haben, daß wegen Übung des Promotionsrechtes von Seite dieser Fakultät das weitere Einvernehmen gepflogen werde.

Behufs Ausführung dieser allerhöchsten Anordnung erlasse ich unter Einem die abschriftlich mitfolgende Verfügung an den akademischen Senat der Innsbrucker Universität. Zugleich wende ich mich an S. Kaiserliche Hoheit, den durchlauchtigsten Herrn Erzherzog-Statthalter für Tirol, damit wegen Ausmittlung der für die Wirksamkeit der theologischen Fakultät erforderlichen Lokalitäten die geeignete Verhandlung gepflogen werde.

Anlangend die Bestellung der Fakultäts-Professoren wollen sich Euer Hochwürden gegenwärtig halten, daß in Hinkunft jeder Priester, dessen Bestellung als Professor an der theologischen Fakultät beabsichtigt wird, dem jeweiligen Landeschef von Tirol namhaft zu machen und die Anzeige an den akademischen Senat über die erfolgte Anstellung erst dann vorzunehmen sein werde, wenn der Provinz-Vorstand von dem Landeschef verständigt ist, daß gegen die Person des zu bestellenden Professors in politischer Richtung kein Bedenken

[15] ASJ II/II.

obwalte. Bei der bevorstehenden ersten Anstellung der Professoren, welche die Fakultät bilden werden, will ich es bei der bloßen Anzeige, welche Euer Hochwürden an S. Kaiserliche Hoheit den durchlauchtigsten Herrn Erzherzog-Statthalter und an den Akademischen Senat zu erstatten haben, bewenden lassen, um jede Verzögerung der Aktivierung der neuen Fakultät hintanzuhalten.

In Betreff des allergnädigst bewilligten Jahresbetrages von 8000 Gulden ist die Einleitung getroffen, daß dieser Betrag von dem Zeitpunkte der Constituierung der theologischen Fakultät angefangen, aus dem Studienfonde in monatlichen Raten flüssig gemacht werde. Wegen der Vergütung der für die Kanzlei-Erfordernisse der erwähnten Fakultät erforderlichen Auslagen wird die Bestimmung ehestens nachfolgen. Wien den 6. November 1857. Thun m. p.[16]"

Man kann sich die Genugtuung des Provinzials unschwer vorstellen: nun hatte die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu neue Gelegenheit, just in Innsbruck, wo die Patres in dem Jahrzehnt vor 1848 infolge der Ungunst der Zeiten und auch persönlichen Versagens manche Gegner hatten, an einem frisch unternommenen und klug angelegten Werk den Erwartungen der Stände, des Statthalters und des Akademischen Senats zu entsprechen. Freudig leistete sich der Provinzial den bescheidenen Luxus, ein Telegramm von Wien nach Innsbruck abzusenden — es liegt heute noch im Original im Archiv des Jesuitenkollegs und lautet:

„Schwitzer an Patiß Innsbruck Universitätsgasse. Die Theologische Fakultät bestätigt. Wien 6. November 1857 Anton Schwitzer."

Das Dokument, das die Existenz der neuen Fakultät universitätsrechtlich begründete, ist der Erlaß des Unterrichtsministeriums an den Innsbrucker Senat vom 6. November 1857, Zl. 19265/293[17]. Darin sind die vom Provinzial am 28. Juni unterbreiteten Vorschläge so wörtlich aufgenommen, daß es sich erübrigt, den Text im Wortlaut vorzulegen. Nur ein einziger Satz ließ kommenden Zwist ahnen: „Seine Majestät haben allergnädigst zu verordnen geruht, daß wegen Übung des Promotionsrechtes von Seite dieser Fakultät das weitere Einvernehmen gepflogen werde." Es mag auch manchen der Innsbrucker Senatoren nicht eben erfreut haben, wenn er in dem Erlaß des Ministeriums recht autokratisch zu hören bekam:

---

[16] ASJ 11/II, Z. 19265/295, vom Provinzial E. Bülow am 6. Oktober 1871 beglaubigte Kopie. — Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Graf Leo Thun und dem Provinzial Schwitzer, die die Vorverhandlungen sehr erleichterten, betont auch die Historia domus Collegii Oenipontani (ASJ) fol. 92. Es ist aber nur das Echo des Geredes, wenn Probst, Geschichte der Universität Innsbruck S. 354 meint, der Minister Thun habe den Plan der Fakultätsgründung vor allem darum gefaßt, „um der Beschränktheit der Sustentationsmittel der Jesuiten" abzuhelfen. Probst beschließt S. 356 seinen Bericht über die Gründung der Fakultät mit den Worten: „So unbeschränkt war das theologische Studium an der Universität den Jesuiten seit dem Bestehen der theologischen Fakultät niemals überlassen." Hier spricht Probsts Voreingenommenheit gegen den theologischen Lehrplan der Jesuiten und gegen den Orden im allgemeinen mit. Vgl. dagegen N. Grass, Österreichische Historiker-Biographien I, S. 81; S. 48 Anm. 6.

[17] Die dem Rektor des Jesuitenkollegs zugegangene Ausfertigung vom 7. November Zl. 19265/293 im ASJ 11/II.

„Indem ich hiemit den akademischen Senat der k. k. Universität zu Innsbruck von der Eingangs angeführten Allerhöchsten Entschließung und von den voranstehenden Bestimmungen zur Wissenschaft und Darnachachtung in die Kenntnis setze, finde ich demselben zu bedeuten, daß jene Priester der Gesellschaft Jesu als Professoren der theologischen Fakultät ohne weiteres anzuerkennen sein werden, welche der Vorstand der Ordensprovinz dem akademischen Senate als solche namhaft machen wird. Der akademische Senat hat sowohl die von dem gleichzeitig verständigten Ordensprovinziale dermalen zu bezeichnenden acht Professoren als auch in Hinkunft jede von demselben verfügte Bestellung oder Entfernung eines Professors anher anzuzeigen."

Das war gegen alle bisherigen Gesetze und Gepflogenheiten des akademischen Lebens und der Autonomie der Universität. Und hier barg sich der Zündstoff für alle kommenden Explosionen des liberalen Widerstandes. Aber die Überstürzung der Neugründung ließ ein reifes Durchdenken nicht zu. In Wien hatte man es ebenso eilig wie in Innsbruck selbst. Hatte doch das Ministerium für die erste, vom Provinzial aufgestellte Reihe von sechs Professoren selbst auf den im Gründungsdokument umständlich stipulierten Nachweis der politischen Zuverlässigkeit verzichtet; ja noch mehr: das Ministerium, in diesen Fragen sonst peinlich genau, hatte am 7. November die Erlaubnis gegeben, „da es wünschenswerth ist, daß die theologische Fakultät womöglich schon für das laufende Studienjahr in Aktivität trete", die Inskription noch im Laufe des Monats November vorzunehmen.

Der Provinzial stand ebenfalls gerüstet zur Stelle. Das kleine Kollegium von Professoren, das er auf November 1857 in Innsbruck zusammenrief, war freilich zunächst als erster Notbehelf gedacht, denn noch war es nicht möglich gewesen, gleich acht qualifizierte Dozenten aufzustellen. Immerhin, schon die erste Gruppe konnte sich sehen lassen. Zu den drei Professoren aus der bisherigen Haustheologie, P. Johannes Welscheller[18] (Dogmatik), P. Athanasius Bosizio[19] (Moraltheologie), P. Anton Tuzer[20] (Exegese), kamen drei neue Kräfte: der Bayer Andreas Kobler[21] (Kirchengeschichte), der Böhme Johann B. Wenig[22] (Biblische Einleitungs-

[18] Geb. 24. November 1825 in Sellrain (Tirol). S. J. 9. August 1843. Von der Revolution 1848 nach Vals (Frankreich) vertrieben, liest dort Dogmatik 1853/54, von 1855 bis 1866 Dogmatiker in Innsbruck. Gest. 1. Oktober 1912 in Maastricht (Holland). Nachruf: Nachrichten der österreichischen Provinz S. J. 11 (1914) S. 99–106.

[19] Geb. 30. April 1809, S. J. 19. März 1837, Provinzial der österreichischen Provinz 1853–1856, liest an der Fakultät nur ein Jahr. Gest. 5. Februar 1896 in Kalosca (Ungarn).

[20] Geb. 16. April 1817 in Unterinn (Südtirol). S. J. 30. Juli 1835. Liest in Innsbruck 1845–1848, in Vals (Frankreich) 1851–1854. Von 1855 ab in Innsbruck. Gest. 8. März 1893. Nachruf: D fol. 133.

[21] Geb. 21. Juni 1816 in Mühldorf (Bayern). S. J. 4. November 1844. 1849 nach Nordamerika verschlagen, doziert dort 1851–1854 Mathematik in Fordham (New York), 1855/56 Mathematik und Kirchengeschichte in Preßburg, 1857 Innsbruck. Gest. 15. November 1892. Seine historischen Werke vgl. bei M. Hofmann, Das Nikolaihaus zu Innsbruck einst und jetzt, Innsbruck 1908, S. 127.

[22] Geb. 11. August 1826 in Neudorf (Böhmen). S. J. 1. September 1844. 1849–1854 in Frankreich, 1854–1857 Lehrer für Philosophie in Linz, 1857

wissenschaften und orientalische Sprachen) und der noch jugendliche Tiroler Joseph Staffler[23] (Kirchenrecht). Das war das Fähnlein der sechs Aufrechten aus der Urzeit der Innsbrucker Fakultät. Der Provinzial bestimmte P. Welscheller zum Dekan, und der Rektor des Hauses, P. Georg Patiß, war ‚Lokaldirektor' der Fakultät — eine Funktion, die sich ebenfalls nur aus der seltsamen Sonderkonstruktion der Fakultät von 1857 erklären läßt.

So konnte man am 16. November 1857 die Eröffnung der Fakultät feierlich begehen. Rektor der Universität war der bekannte Rechtshistoriker Ernst Freiherr von Moy de Sons[24]. Am Morgen dieses Tages begrüßte der Rektor in der Aula der Professoren die neuen Professoren in Gegenwart des ganzen Senats. Dann zog man um neun Uhr feierlich in die Universitätskirche zum Hochamt, dem auch der Statthalter von Tirol, Erzherzog Karl Ludwig, beiwohnte (*qui* [l. *cui*] *in negotio facultatis theologicae restituendae magna pars fuit*, bemerkt das Diarium[25]). In der großen Aula der Universität hielt der Rektor dann eine feierliche Festrede, und der Tag schloß mit einem Festmahl für den Senat im Refektorium des Jesuitenkollegs. Am 17. November begannen die Vorlesungen. Hörer waren 18 inskribiert, 2 ordentliche und 16 außerordentliche, nämlich 10 Jesuitenscholastiker und 6 Koopera-

---

Innsbruck. Seine gelehrten Werke zur Grammatik und Geschichte der semitischen Sprache vgl. bei Hofmann a. a. O. S. 129. Gest. 25. Oktober 1875. Sein Elogium: D fol. 62: *Maximam iacturam Facultas theologica fecit in morte Patris Wenig, viri ingentibus in Universitatem Oenipontanam meritis insignis, Rectoris Magnifici munere ter functus. Erat vir vere magnanimus et omnibus ad gubernandum dotibus instructus. Collegium et Facultatem theologicam per novem continenter annos praeclare rexit, solitus quo difficiliora incidissent tempora, eo magis in latitudine cordis Deo fretus ambulare.*

[23] Geb. 24. März 1827 in Innsbruck. S. J. 11. August 1844. Dozierte nur zwei Jahre 1857—1859. Später akademischer Prediger in Wien. Gest. 26. November 1868.

[24] Der aus der Affäre Lola Montez und König Ludwig I. von Bayern bekannte Rechtshistoriker, seit 1851 Ordinarius in Innsbruck, gest. 1. August 1867. Begründete 1857 das ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht'. — Seine Festrede am 16. November 1857 begann mit der ausdrücklichen Feststellung, daß die Fakultätsgründung aus der gleichen kaiserlichen Gesinnung hervorgehe wie zwei Jahre zuvor das Konkordat. Vgl. die lateinische Wiedergabe der Rede: Historia domus Collegii Oenipontani (ASJ) fol. 96: *Alterum hoc esse et consequens ab illo praeclarissimo cum Sede Romana foedere caesareum opus, quo et erectam restitutamve in Universitate Oenipontana Theologicam Facultatem ... concessum.* — Der Text der Festrede im Wortlaut: ‚Bothe für Tirol und Vorarlberg', Nr. 264 vom 18. November 1857 (Museum Ferdinandeum, Innsbruck). Die gleiche Zeitung bringt ausführliche Berichte über die Gründungsfeier: Nr. 262 vom 16. 11. 1857 und Nr. 263 vom 17. d. M. — Vgl. auch den Bericht in der ‚Volks- und Schützen-Zeitung für Tirol und Vorarlberg' Nr. 137 vom 16. November 1857. — Zu Frh. von Moy vgl. auch N. Grass, Die Kirchenrechtslehrer der Universität Innsbruck von 1672 bis zur Gegenwart, Innsbruck 1951, S. 177—179.

[25] D. fol. 4. — Das vom Erzherzog eigenhändig gezeichnete Original der Zulassung der ersten sechs Professoren samt der Erlaubnis, die 8000 Gulden jeweils in monatlichen Raten abheben zu können, datiert vom 20. November 1857 Nr. 3132/pr., liegt im ASJ 11/II. — Als der Erzherzog am 19. Mai 1896 starb, hielt die Fakultät einen Trauergottesdienst und der Dekan schrieb ins Diarium fol. 160: *Qui olim tamquam Provinciae Tirolensis Gubernator multum favorem Facultati theologicae reintegrandae ac Nostris tradendae praestiterat.*

toren aus Innsbruck und Umgebung. Im ‚Goldenen Buch' der Innsbrucker Universität wurde das Andenken an diese Eröffnung der theologischen Fakultät mit folgendem Eintrag festgehalten[26]:

Restituta per clementiam Augustissimi Imperatoris Francisci Josephi I. feliciter regnantis Facultate theologica in alma C. R. Universitate Oenipontana curisque Patrum Societatis Jesu demandata vi decreti imperialis 4. Novembris 1857, Patres infra scripti Theologiae Professores designati praelectiones auspicati sunt die 17. Novembris.

P. Joannes Welscheller S. J. Tirolensis ex Sellrain, Theologiae dogmaticae Professor et Facultatis theologicae Decanus.

P. Josephus Staffler S. J. Oenipontanus, Sacr. Canonum Professor.

P. Andreas Kobler S. J. Mühldorfensis Bavarus, Historiae eccl. Professor.

P. Athanasius Bosizio S. J. Theologiae moralis Professor.

P. Joannes B. Wenig S. J. Bohemus Neudorfensis, Introductionis in SS. Script. et linguarum orientalium Professor.

P. Antonius Tuzer Tyrolensis ex Unterinn, Hermeneuticae et Exegeseos biblicae et linguae hebraicae Professor.

Die ersten zwei Jahre schon sollten zeigen, daß der bescheidenen Neugründung kein unbehindertes Wachstum beschieden war. Schon im November 1857 stellte sich heraus, daß die Raumfrage fast unlösbar war. Im Osttrakt des Universitätsgebäudes, der an das Nikolaihaus der Jesuiten in der Universitätsstraße anstieß, war die Universitätsbibliothek aufgestellt und es standen dort nur zwei armselige Räume als Hörsäle zur Verfügung, im Westtrakt aber war gegen jedes akademische Recht auch die k. k. Landesbau-Direktion untergebracht. Die Akten der Theologischen Fakultät im Innsbrucker Universitäts-Archiv beginnen daher mit den leidigen Versuchen, bei der Statthalterei die Dislozierung dieser Ämter zu betreiben[27] — ein Symptom für die ganze, nun folgende Tragikomödie des Kampfes der Fakultät um einen der immer wachsenden Hörerzahl irgendwie entsprechenden Raum. Es drängte aber noch ein zweites Problem des Ausbaus: laut Gründungsurkunde mußte der Provinzial acht Professoren stellen, und so ist denn als zweiter Gegenstand der Fakultätssitzungen des Jahres 1858 in den Protokollen zu lesen, daß der Statthalter am 7. Jänner 1858 eine Mahnung geschickt habe: Wo sind denn die beiden anderen Professoren[28]? Und noch eine Verlegenheit, die typisch ist für die kommenden Probleme der Fakultät: in der Senatssitzung vom 1. März 1858 forderte der Rektor den theologischen Dekan auf, die Fakultät möge baldigst auch einen Prodekan wählen, der Sitz und Stimme im Senat habe. P. Welscheller mußte dem an solche Dinge noch nicht gewöhnten Senat mitteilen, eine solche Bestellung geschehe in seiner Fakultät nicht durch Wahl, sondern durch Ernennung des Provinzials. Daraufhin wurde der Antrag auf Designierung

[26] Matricula omnium omnino Dominorum et Patrum Professorum Caes. Reg. Almae Leopoldinae Universitatis Oenipontanae (begonnen 1775) fol. 10; im Universitäts-Archiv.

[27] UA ThF 20. 12. 1857. — UA SP 6. 3. 1858.

[28] UA ThF 7. 1. 1858. — Im ASJ 11/II, Nr. 48/12. Kopie der mahnenden Zuschrift der Statthalterei vom 7. Jänner 1858.

eines Prodekans zurückgezogen[29]. Dafür brachte das Jahr 1858 der Fakultät zwei Ereignisse, die für ihre Entfaltung von entscheidender Bedeutung wurden. Die Fügung der Vorsehung wollte es, daß 1857 zwei Männer in den Orden traten, die ihre theologische Ausbildung in Rom und ihre Erziehung im Germanikum genossen hatten und wissenschaftlich große Dinge versprachen: der Westfale Joseph Jungmann und Hugo Hurter, der Sohn des berühmten Schweizer Historikers und Konvertiten Friedrich von Hurter. Da beide schon Priester waren und da die Not in Innsbruck drängte, kürzte der Provinzial ihnen die Noviziatszeit ab und rief sie im Herbst 1858 als Professoren an die Alma Mater, Jungmann für Pastoraltheologie, Hurter als zweiten Dogmatiker. Im gleichen Herbst eröffnete man das Theologische Konvikt im Nikolaihause, um den nun bereits vom Ausland her nach Innsbruck ziehenden Theologen Heim und Erziehung zu sichern und die Hörerzahl der Fakultät zu mehren. Welche Gründe die Jesuiten dazu bestimmten, wird trefflich in einem Brief des Innsbrucker Rektors vom 27. November 1857 an den Fürstbischof von Brixen ausgesprochen:

Euer fürstbischöfliche Gnaden!

In Folge der a. h. Entschließung, vom 4. d. M. herabgelangt, durch Erlaß des hohen k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 6. d. M. übernahm die Gesellschaft Jesu am 16. d. M. die theologische Fakultät an der k. k. Universität zu Innsbruck.

Das theologische Lehramt wird aber nur dann segensreiche Früchte tragen, wenn mit demselben auch die Sorge für echt kirchliche Gesinnung, klerikalen Wandel und allseitige Vorbereitung für die Seelsorge derjenigen verbunden wird, welche an der Hochschule ihre theologische Ausbildung erhalten.

Zur Erreichung dieses Zweckes wird erfordert, daß hier zugleich ein Konviktorium für Studierende der Theologie eingerichtet werde. Dazu können die Hochwürdigsten Herren Bischöfe und die Ordensvorsteher ihre Untergebenen mit Beruhigung an die Hochschule senden, oder jene, welche an der Hochschule ihre weitere Ausbildung suchen, eine entsprechende Unterkunft finden.

Diesen Anforderungen Rechnung tragend beabsichtigt der gehorsamst Unterzeichnete, das genannte Konviktorium unter der Leitung von Priestern der Gesellschaft Jesu mit dem Beginne des nächsten Schuljahres zu eröffnen.[30]"

Diese Gründung war nun für die Entfaltung der jungen Fakultät sofort von der größten Bedeutung. Die Hörerzahl stieg zu Beginn 1858 auf 68. Im Diarium der Fakultät steht darum mit einem bis heute unverändert gültigen Recht:

Hoc anno Societas Jesu, ut votis plurimorum Antistitum responderet, domum Sancti Nicolai Oeniponte constituendam duxit, ut in ea Theologiae auditores qui vellent, aut qui ex voluntate Episcoporum suorum deberent, sub cura Patrum Societatis in communi degerent, et praeter scientias etiam veram vitae ecclesiasticae rationem ediscerent. Convictus hic theologicus auditorum numerum egregie auxit[31].

Die beiden Jahre 1859 und 1860 sollten dann auch den letzten Ausbau des Professorenkollegiums bringen. Wieder waren zwei vielversprechende Priester und ehemalige Germaniker in die Gesellschaft Jesu eingetreten: am 27. Oktober 1857 der Bayer

[29] UA SP 1. 3. 1858.
[30] ASJ II/II (Kopie).
[31] D fol. 5.

Andreas Steinhuber, der spätere Kardinal, und am 28. März 1858 der Luxemburger Nikolaus Nilles. Zu Beginn des Studienjahres 1859/60 begann Nilles (an Stelle von P. Staffler) die Vorlesungen aus Kirchenrecht. Für Steinhuber aber hatte sich der rührige Provinzial eine besondere Aufgabe an der Fakultät erdacht. Zwar lehrte Steinhuber schon seit Herbst 1859 in Innsbruck rein privat das Fach der sogenannten ‚philosophischen Propädeutik'. Nun war bisher in den österreichischen Gesetzen keine universitätsrechtliche Vorsorge für die Stellung der Philosophie im Ganzen der theologischen Ausbildung von vier Jahren getroffen worden. Den Innsbrucker Jesuiten aber lag alles daran, dieses Fundament einer gründlichen theologischen Ausbildung zu festigen. Denn, so notiert das Diarium, mit dem wenigen an formaler Logik und empirischer Psychologie, das gemeinhin die Theologen mitbringen, ist nicht viel Frucht zu erzielen[32]. Kaum waren also die erforderten acht Professoren der Theologie endgültig eingesetzt, machte sich der neue Provinzial, P. Georg Patiß, daran, beim Ministerium die Errichtung einer eigenen Lehrkanzel für Philosophie zu erlangen. Am 8. März 1860 reichte er sein Gesuch ein. Wir besitzen in den Akten des Jesuitenkollegs noch die Antwort des Unterrichtsministers Helfert vom 9. November 1860[33]. Mit dem Hinweis darauf, daß der Philosophie im vierjährigen Plan der theologischen Studien kein eigener Platz angewiesen sei, wird die Bitte des Provinzials abgelehnt, die dahin ging, „einen eigenen, für den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften bei dem Fortbestande des bisherigen obligaten Quadrienniums als außerordentliches theologisches Lehrfach" bestimmten Professor zu ernennen. Wohl aber wird erlaubt, diesen Gegenstand von einem überzähligen Dozenten lesen zu lassen, von dem am Ende des Briefes noch eigens gesagt wird: „Und dürfte für dessen Unterhalt ein öffentlicher Fond nicht in Anspruch genommen werden." Der Provinzial antwortete am 14. November 1860:

„Hohes k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht!

Aufgefordert durch den hohen k. k. Ministerialerlaß vom 9. d. M. Z. 3732/103 erklärt sich der gehorsamst Unterfertigte hiemit bereit, an der theologischen Fakultät der k. k. Universität zu Innsbruck eine Lehrkanzel für philosophische Vorbereitungswissenschaften als außerordentliches Lehrfach mit dem Rechte, auf Verlangen darüber Prüfungen abzuhalten und Zeugnisse auszustellen, mit einem außerordentlichen Professor auch unentgeltlich zu besetzen, aus den gewichtigen Gründen, welche der gehorsamst Unterfertigte in seiner Eingabe vom 8. März l. J. berührt hat; und er erlaubt sich die ehrfurchtsvollste Bitte, die geeigneten Weisungen hierüber an den akademischen Senat der Innsbrucker Universität ehemöglichst ergehen lassen zu wollen.[34]"

---

[32] D fol. 8: *Cum nimirum experientia hactenus docuisset, Theologiae Candidatos, qui nonnisi logices formalis, quae vocatur, et psychologiae, quam empiricam dicunt, elementis imbuti ad studia theologica accederent, non eos quos iure merito exspectes, in iis facere progressus* ... — Über die private Lehrtätigkeit Steinhubers im Jahre 1859 vgl. Historia Collegii Oenipontani (ASJ) fol. 106 u. 110.

[33] ASJ 11/II (Kopie des Schreibens Zl. 3732/103). — D fol. 9f.

[34] ASJ 11/II (Kopie).

Mit diesen ‚dargelegten Modalitäten' gestattete der Minister am 17. November die Errichtung einer solchen Art von Lehrkanzel[35]. Am 1. Dezember 1860 meldete der Provinzial, gemäß den Bestimmungen der Gründungsurkunde, dem Innsbrucker Senat, er habe den P. Andreas Steinhuber zum Professor ernannt, und am 10. Dezember notiert das Diarium: *Hodie P. Steinhuber praelectionibus propaideuticae philosophico-theologicae initium posuit*[36].

So stand die Fakultät zu Beginn des Studienjahres 1860/61 gut organisiert und vielversprechend da. Acht ordentliche Professoren, die zusammen als Pauschale 8000 Gulden C. Mz. (daraus wurden bald 8400 Gulden ö. W.) bezogen, und ein außerordentlicher, unbesoldeter Professor bildeten das Fakultätskollegium. Für das Jahr 1859/60 wurde aus ihren Reihen zum erstenmal der Rector Magnificus gewählt, Professor Andreas Kobler[37]. Die Hörerzahl betrug im Wintersemester 1860 80 und überstieg 1861 die Hundertgrenze. Man konnte mit dem Erfolg der dreijährigen Arbeit zufrieden sein. 1861 gab der Provinzial Georg Patiß jene Verteidigung der österreichischen Jesuiten heraus, die bald auch in den ersten Parlamentsangriffen gegen die Innsbrucker Fakultät eine Rolle spielen sollte[38]. Darin faßt er die Anfänge des Werkes, das er selbst hatte gründen helfen, in die Worte zusammen:

„Die theologische Fakultät zu Innsbruck, welche erst seit vier Jahren besteht, erfreut sich eines so guten Rufes, daß sie, obwohl kein bischöfliches Seminarium und kein anderes theologisches Institut daselbst besteht, im letzten Schuljahre über 80 Theologen zählte, welche, die Kleriker der Gesellschaft Jesu nicht mitgerechnet, 19 verschiedenen Diözesen angehören, und unter welchen 32 Inländer und 51 Ausländer sich befanden, was einer Universität des Kaiserstaates gewiß zur auszeichnendsten Ehre gereicht.[39]"

2.

Sturmzeichen
1860—1870

In den nächsten zehn Jahren stieg die Hörerzahl von 18 (1857) bis 198 (1867/68) und 226 (1870/71). Allein dieses Jahrzehnt von 1860 bis 1870 war für die auf kaiserliches Machtwort hin gegründete Fakultät zugleich auch die Zeit, in der sich leise, aber unüberhörbar die ersten Zeichen des kommenden Sturmes ankündigten: und 1870 sollte im Reichsrat der Ruf nach Vernichtung der Jesuitenfakultät ertönen, im gleichen Augenblick, als der Kaiser am 30. Juli 1870 das Konkordat kündigte.

---

[35] ASJ 11/II (Kopie des Schreibens Zl. 17007/540). — D fol. 9.
[36] D fol. 10.
[37] UA ThF 2. 7. 1859. — 8. 8. 1859.
[38] G. Kolmer, Parlament und Verfassung in Österreich I, Wien 1902, S. 125.
[39] Das Wirken der Gesellschaft Jesu S. 12f.

Es waren zwei in der Gründungskonzeption ungelöst gebliebene Probleme, an denen sich der Widerstand gegen die Fakultät entzünden sollte: die Frage nach dem der Fakultät noch nicht ausdrücklich gewährten Promotionsrecht, und die Frage nach der universitätsrechtlichen und politischen Stellung eines aus den Reihen der theologischen Professoren zu wählenden Rektors der Universität. Hier hatte der machtvoll anwachsende Liberalismus selbst in der konkordatlich und reichsgesetzlich ‚geknebelten' Zeit des dem neuen Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 vorausgehenden Absolutismus gute Gelegenheit, halb heimlich, halb schon öffentlich zu rebellieren. Und so wird die Geschichte der Innsbrucker Theologenfakultät für diese Periode fast zu einem universalgeschichtlichen Paradigma der österreichischen Verfassungskämpfe.

Schon die Entwicklung der Frage nach dem Promotionsrecht der Fakultät wird zu einem kleinen Drama. Wir erinnern uns, daß man bereits in der Gründungsurkunde sehr vorsichtig war: über diesen — angesichts der autoritär ernannten und nicht eines österreichischen Doktorates sich erfreuenden Professoren — sehr heiklen Punkt solle „das weitere Einvernehmen gepflogen werden". Zwei Jahre lang blieb es still um die Frage, als am 8. März 1860 der inzwischen Provinzial gewordene und an allen Innsbrucker Problemen höchst interessierte P. Georg Patiß dem ‚Unterstaatssekretariat für Cultus und Unterricht' den Entwurf für eine Promotionsordnung vorlegte. Das Dokument ist bezeichnend für das grundsätzliche Festhalten der Jesuiten an den akademischen Formen einer absinkenden Vergangenheit: es schlägt ausführlich auch die Regelung der Grade des Bakkalaureates und Lizentiates vor und ist sich durchaus des dem Jesuitenorden von den Päpsten schon seit Beginn übertragenen Rechtes bewußt, das kirchlich anerkannte Doktorat der Theologie zu verleihen[40]. Am 11. Dezember 1860 erhielt Patiß vom Minister Helfert eine sehr kühle und in den wesentlichen Punkten abschlägige Antwort, in der es heißt: „Der Vorgänger Eurer Hochwürden in dem Amte des Provinzials hat in der unter dem 28. Juni 1857 Z. 39 an Seine kaiserliche Hoheit, den durchlauchtigsten Herrn Erzherzog Statthalter von Tirol abgegebenen Erklärung für die in Innsbruck zu errichtende, der Gesellschaft Jesu zu übertragende theologische Fakultät dieselbe Stellung und denselben Rang in Anspruch genommen, deren sich die theologischen Fakultäten an anderen Universitäten der Monarchie erfreuen, und hinsichtlich der Organisierung dieser Fakultät seine Bereitwilligkeit zu allem ausgesprochen, was mit der Wahrung der Ordensdisziplin vereinbar ist. Hiernach glaube ich erwarten zu sollen, daß in Betracht der Erwerbung des theologischen Doktorgrades an der Innsbrucker theologischen Fakultät für diese eine Sonderstellung nicht be-

[40] Der Inhalt ist aus der Antwort des Ministers Helfert vom 11. Dezember 1860 zu entnehmen.

ansprucht wird.[41]" Man spürt, wo der Nerv zuckt: es ist die Sonderstellung der Fakultät, die schon damals das Rechtsdenken des Staatsbeamten alter Schule verletzt. Aber er ist wenigstens in einem letzten Punkt zu Verhandlungen bereit. Seit dem Hofdekret Kaiser Josephs II. vom 3. Februar 1785 versprach jeder theologische Doktor der Monarchie im Text der feierlichen Sponsion: *Religionem christianam a spuriis cultibus integram servandi, disciplinas theologicas a jejunis scholasticorum opinationibus repurgandi, veram quae ad mentem Jesu Christi est Theologiam excolendi illamque ad usus vitae humanae constanter et sollicite traducendi.* Dazu bemerkt der Unterrichtsminister: „Falls diese Sponsion ganz oder theilweise unanwendbar befunden werden sollte, so werde ich gerne dahin wirken, daß dieselbe bei den theologischen Promotionen ganz wegbleibe oder durch eine mehr angemessene Formel ersetzt werde." Der Provinzial beeilte sich, am 17. Dezember eine kanonistisch ziselierte Antwort zur Verteidigung seiner Vorschläge zu unterbreiten — sie war ein einziges Rückzugsgefecht und vermochte mit ihren Hinweisen auf Bullen und Tridentinum offenbar keinen Eindruck im Ministerium zu machen. Was die josephinische Sponsionsformel betraf, schrieb der Provinzial mit einer fast devoten Höflichkeit: „Es ersucht der gehorsamst Gefertigte ehrfurchtsvoll, dieselbe gnädigst weglassen zu wollen, da sie überflüssig erscheint, indem der Doktorand vor der Erlangung des Doktorgrades das Tridentinische Glaubensbekenntnis ablegen muß, welches Alles in sich schließt, was zur Wahrung des Glaubens und der katholischen Lehre erforderlich ist.[42]" Das war denn auch das stille Ende eines der letzten Reste aus der Zeit des aufgeklärten Kaisers.

Im Professorenkollegium zu Innsbruck war man offenbar auch nicht ganz einverstanden mit dem allzu konservativen Vorschlag des Provinzials. Man wandte sich an die Dekane der theologischen Fakultäten in Wien, Graz und Prag und bat um Mitteilung der dort gültigen Promotionsbedingungen. Denn, wie der Dekan P. Wenig dem Akademischen Senat am 15. Juli 1861 erklärte, man wolle auch in Innsbruck in dieser Frage keine Ausnahme, man warte aber schon fast vier Jahre vergeblich auf eine Erteilung des Promotionsrechtes und es ständen bereits vier Kandidaten bereit, die alle in Österreich erforderten Bedingungen erfüllt hätten[43]. Aus Wien und Graz kamen die Gutachten[44] und am 16. Oktober reichte die Innsbrucker Fakultät beim Senat den Text ihrer Vorschläge zur Weitergabe an das Ministerium ein[45]. Der Rektor Professor Waltenhofen befürwortete am 20. Oktober das Gesuch und bat unter einem auch um die kaiserliche Verleihung einer goldenen Kette samt den Dekanatsinsignien für die

[41] ASJ 11/II. Zl. 3754/104 (Kopie).
[42] ASJ 11/II Nr. 36 (Kopie).
[43] UA ThF 15. 7. 1861.
[44] Originale im UA ThF 30. 7. 1861 und 20. 9. 1861. — Kopien im ASJ 11/II.
[45] ASJ 11/II, 16. 10. 1861.

Innsbrucker Theologen[46]. Aus Wien folgte eisiges Schweigen. im Juni 1862 mußte sich der Rektor wegen seines allzu eiligen Eintretens für beide Forderungen entschuldigen[47]. Am 26. Juli 1863 wurde zwar den Professoren aus Rom mitgeteilt, der Ordensgeneral sei durchaus einverstanden mit der von der Fakultät formulierten Promotionsweise[48]; aber aus Wien erfolgte keine Antwort. Woher dieser geheime Widerstand kam, sollte sich erst zeigen, als die Frage im Jänner 1866 erneut vor den Akademischen Senat von Innsbruck gebracht wurde. Der Luxemburger Professor Nikolaus Nilles, der im Bewußtsein seiner wissenschaftlichen Verdienste und Pläne und in seinem tapferen Wesen sich nicht mit dem passiven Widerstand aus Wien zufrieden geben konnte, schrieb am 17. Jänner 1866 an das Ministerium, es sei „eine unangenehme und herabdrückende Verlegenheit" für die Fakultät, so viele Kandidaten abweisen oder vertrösten zu müssen, es sei bei den 176 Hörern, von denen 83 Ausländer sind, keine Empfehlung der kaiserlichen Regierung, der nun schon seit neun Jahren mit Erfolg arbeitenden Fakultät das bereits bei der Gründung verheißene Promotionsrecht vorzuenthalten[49]. Mit diesem Schreiben hatte sich nun der Senat in einer denkwürdigen Sitzung am 26. Jänner 1866 zu befassen. Rektor war P. Wenig, dem mithin die peinliche Aufgabe zufiel, diesem ersten Gericht der inzwischen auch an der Universität erstarkten Liberalen über seine eigene Fakultät vorzusitzen[50]. Es lagen dem Senat zwei Denkschriften vor, die am 25. Jänner von den gemeinsam zeichnenden Professoren Hlasiwetz und Bidermann und von Professor Geyer eingereicht worden waren. Darin stand zu lesen — und es sind fast klassische Dokumente der Zeit unmittelbar vor der grundstürzenden Verfassungsänderung in Österreich:

„Der Senat hat allerdings Ursache zu wünschen, daß der theologischen Fakultät das ihr prinzipiell bereits zugesicherte Promotionsrecht wirklich zu theil werde und sie in die Lage komme, dasselbe auf eine das Ansehen der Universität kräftigende Weise zu üben. Dies ist aber nach der Ansicht der Unterzeichneten nur dann möglich, wenn die bei der Promotion mitwirkenden Professoren die Würde, welche sie nach österreichischen Normen ertheilen, zuvor selber nach eben diesen Normen erlangt haben. Ja, sie würden bei Außerachtlassung dieser Vorbedingung besorgen, daß, so sehr sich auch der Jesuitenorden die Hebung der fraglichen Fakultät angelegen sein läßt, doch die öffentliche Meinung des In- und Auslandes sich schwer mit einer solchen Anomalie befreunden würde ... Es möge die Aktivierung des Promotionsrechts an die Bedingung geknüpft werden, daß die dabei mitwirkenden Professoren jederzeit österreichische Doktoren der Theologie seien."

---

[46] ASJ 11/II Nr. 44 vom 20. 10. 1861 (Kopie).

[47] ASJ 11/II vom 19. 6. 1862 (Kopie).

[48] D fol. 19f. — Ergötzlich ist der anonyme Brief an das theologische Dekanat (UA ThF 1862), dessen Original noch den Akten beiliegt, in welchem die Fakultät ernsthaft und ausführlich begründet gebeten wird, das theologische Ehrendoktorat der Schriftstellerin Gräfin Ida Hahn-Hahn zu verleihen.

[49] UA ThF 17. 1. 1866.

[50] UA SP 26. 1. 1866. Hier liegen auch noch die Originale der hier folgenden Memoranden.

Noch deutlicher spricht sich Professor Geyer aus:

„Ich stelle den Antrag, der hohe akademische Senat wolle erklären: er finde sich nicht veranlaßt, das Ministerialgesuch der hiesigen theologischen Fakultät um Verleihung des Rechtes, die theologische Doktorwürde ertheilen zu dürfen, befürwortend einzubegleiten, weil er es dem Interesse der Universität nicht förderlich erachtet, dadurch eine äußerliche Gleichstellung der theologischen Fakultät herbeizuführen, während dieselbe doch als ein innerlich durchaus fremdartiger Körper den übrigen Fakultäten nur äußerlich angefügt ist — ein Körper, für welchen man das Haupt nicht in dem Rector der Universität, sondern in dem Rector eines geistlichen Ordens zu suchen hat. Es scheint mir unzukömmlich, einer Fakultät das Recht, Doktoren zu promovieren, zu ertheilen, solange sie nicht in derselben Weise organisiert wie die übrigen theologischen Fakultäten anderer Universitäten, solange insbesondere für die Anstellung der Professoren nicht die allgemeinen Normen betreffs der Vorbedingung des erworbenen theologischen Doktorgrades gelten. Würde also vom akademischen Senate ausdrücklich ein Gutachten verlangt, so könnte dies nur im verneinenden Sinne erstattet werden."

Diese beiden Anträge drangen beim Senat nicht durch und wurden mit Stimmenmehrheit abgelehnt. Rektor Wenig betonte, die von den Professoren früher innerhalb des Ordens und nach rein kirchlichen Gesetzen erlangte theologische Doktorwürde sei durch die allerhöchste Entschließung vom 4. November 1857 tatsächlich auch als staatlich gültig anerkannt. Und so erfolgte denn am 26. Juni 1866 eine kaiserliche Verordnung, die der Innsbrucker Fakultät das Promotionsrecht in aller Form zusprach. Am 10. Juli machte der Rektor im Senat davon feierliche Mitteilung[51]. Erst jetzt stand die Fakultät voll ausgebaut da, und wenn man bisher zehn streng geprüfte Doktoren nur mit einem kirchlich gültigen Diplom bedenken konnte (unter diesen war Hieronymus Noldin 1863 und Felix Korum 1865), so begann jetzt auch in dieser Hinsicht ein Aufschwung: in den ersten fünfzig Jahren promovierten in Innsbruck 178 Doktoren der Theologie. Fürstbischof Gasser von Brixen schrieb damals an den Dekan: „Durch das Promotionsrecht, welches allerhöchst zugestanden wurde, wird nicht bloß die Landesuniversität neuen Glanz, sondern auch die theologische Fakultät eine vermehrte Frequenz erlangen.[52]"

Es war indessen nur ein Scheinsieg. Die zähen Gegner suchten das gleiche Ziel von einer anderen Seite her zu erreichen — das Ziel war jedenfalls in den Augen der unentwegten Liberalen immer nur eines: die Aufhebung der Jesuitenfakultät von Innsbruck. Mit der kaiserlichen Gründung der Fakultät war es nämlich von selbst gegeben, daß von den drei Fakultäten (die medizinische wurde erst 1869 gegründet) nach dem Universitätsgesetz von 1849 im Turnus jeweils auch die Jesuiten den Rektor zu

[51] UA ThF 10. 7. 1866, Nr. 426. — Zschokke S. 250.

[52] Brief an den Dekan vom 21. September 1866 (UA ThF), in welchem gemäß Artikel VI des Konkordats der Bischof zwei Beisitzer für die Rigorosen ernannte, und zwar aus besonderer Güte zwei aus den Dozenten der Fakultät selbst. — Im ASJ liegen noch zwei Originalbriefe, in denen Fürstbischof Gasser am 10. Februar 1873 und am 3. November 1875 diese Bestellung erneuert. — Die neue Promotionsordnung vom Jahre 1903 vgl. im RGB vom 3. Mai 1903 S. 229–232. — D fol. 211.

stellen hatten, und gemäß der Tirolischen Landesordnung hatte dieser eine Virilstimme im Landtag inne. Mithin wählte ein freisinniges Mitglied des akademischen Senats alle drei Jahre einen Rektor, der als Jesuit eine grundsätzlich andere politische Richtung im Landtag vertrat. Diese zweifellos ungute Verquickung von akademischem und politischem Amt mußte überdies auch für die Jesuiten selbst zum Problem werden: konnten sie überhaupt als Ordensmänner ein Mandat annehmen und ausüben? Bei der akademischen Wahl des ersten Jesuiten zum Rektor, des Professors Andreas Kobler, am 2. Juli 1859 scheint es noch keine Schwierigkeiten gegeben zu haben[53]. Aber bereits 1862 regten sich geheime Widerstände unter den Senatoren, und die Jesuiten berieten lange, was von der Frage nach der Teilnahme des zu wählenden Theologieprofessors am Landtag zu halten sei. Am 9. Juli 1862 legten sie dem Senat eine Entschließung vor: „Den Jesuiten ist eine Theilnahme an politischen Verhandlungen durch ihre Regel verboten, während doch nach den Bestimmungen der Landesordnung der jeweilige Rektor Mitglied des Landtags ist"; die Fakultät wolle aber auch in keiner Weise die Rechte der Universität schmälern, und so schlage sie vor, der Senat möge den Landtag bitten, für diesen (und jeden weiteren) Sonderfall einverstanden zu sein, wenn der Senat einen Ersatzmann aus dem Gesamtkollegium wähle[54]. Der Vorschlag ging nach Wien, und von dort traf am 30. August die Bestätigung der Wahl des Professors Wenig als Rektor ein „mit dem Vorbehalte, daß die Zulässigkeit der eventuell beantragten Stellvertretung desselben auf dem Landtage ... anerkannt werden wird"[55]. Für diese Lösung eines jeweils für den Jesuiten zu wählenden Stellvertreters hatte sich nun auch der Provinzial Patiß entschieden, mit dem Hinweis darauf, „daß eine solche politische Vertretung mit den Statuten des Ordens nicht vereinbar sei" und hatte das am 26. November 1862 dem Ministerium mitgeteilt, aber alsogleich beigefügt:

„Da nun die Statuten des Ordens dessen Mitgliedern alle Befassung mit politischen Dingen auf das strengste untersagen, so räumen doch dieselben Ordensstatuten dem Provinzial das Recht und die Gewalt ein, in diesem besonderen Falle, wo das öffentliche Amt, welches das Ordensmitglied bekleidet, diese Pflicht mit sich bringt, und eine hohe Regierung selbst diese Anordnung getroffen hat, ausnahmsweise zu dispensieren.[56]"

Zu dieser Dispens zeigt er sich geneigt, und so ergeht an den Statthalter von Tirol die Kunde von dieser Bereitwilligkeit des Oberen, und von dem Statthalter Prinzen Karl Lobkowicz geht am 13. Dezember der Regierungswunsch an Rektor Wenig: sobald die Dispens da sei, möge er sich für die Berufung in den Tiroler Landtag bereit halten[57]. Von dem heftigen Widerstand einiger Professoren gegen die grundsätzliche Möglichkeit, einen Jesuiten

[53] UA ThF vom 8. 8. 1859.
[54] UA SP vom 9. 7. 1862.
[55] UA ThF vom 30. 8. 1862.
[56] ASJ 11/II (26. 11. 1862).
[57] ASJ 11/II, Nr. 3107/pr.

in den Landtag zu wählen, notierte der damalige Dekan Prof. Hurter in sein Diarium: *Comitia Tirolensia celebrantur, quibus interest et Rector Magnificus P. Wenig, quamvis antea plures e Professoribus se opposuissent, sed frustra, decernente Schmerling, nil obstare eius praesentiae in comitiis*[58]. Hier haben wir also die Nachricht, daß die Teilnahme des Jesuiten von höchster Stelle aus gewünscht wurde, und P. Wenig wird nicht erfreut gewesen sein, als er das von Lobkowicz unterzeichnete Dokument der feierlichen Ladung zum Landtag in Händen hielt:

„Auf Grund der mit dem Allerhöchsten Patente vom 26. Februar 1861 allergnädigst genehmigten Landes-Ordnung der gefürsteten Grafschaft Tirol (§ 3) lade ich Euer Hochwürden ein, zu dem auf den 8. Jänner 1863 einberufenen Tiroler Landtage zu erscheinen.[59]"

Der zweite Waffengang erfolgte bei der Wahl des Rektors im Juli 1865, die wieder auf Prof. Wenig fiel. Prof. Geyer brachte zwar zuvor, am 3. Juli, einen Antrag vor den Senat, es möge an Stelle des Rektors überhaupt ein jeweils aus dem Gesamtkörper der Universität gewählter und auf sechs Jahre bestätigter Professor in den Landtag entsandt werden[60]. Nun war aber die Theologische Fakultät dagegen: es wurde ja immer deutlicher, auf welches Ziel man hinsteuerte, und P. Wenig hatte sich im Landtag von 1863 durchaus loyal gehalten. So wurde am 19. August 1865 auch diese Rektorswahl ohne Einschränkung bestätigt[61]. Zwar hatte Prof. Harum am 15. Juli 1865 nocheinmal versucht, den früher auch von den Jesuiten gemachten Vorschlag zu unterbreiten, anstatt des theologischen Rektors jeweils einen von allen Professoren gewählten Abgeordneten zu entsenden, aber darauf erfolgte aus Wien gar keine Antwort[62].

Inzwischen aber war das Staatsgrundgesetz veröffentlicht worden und damit schien das liberale Bürgertum auf der ganzen Linie gesiegt zu haben. Es wundert uns nicht, wenn nun bei der Ausschreibung der Rektorswahl am 25. Juni 1868 die Geister sich mächtig regten — wieder sollte ein Jesuit gewählt werden. Ordnungsgemäß hatten die Professoren der Theologischen Fakultät ihre Wahlmänner dem Dekanat angezeigt, als von dort mit der Unterschrift des amtierenden Rektors Prof. Jülg folgendes Schreiben eintraf.

„Auf die Zuschrift des löblichen Decanates vom 4. Juli, womit die Namen der Wähler für die vorzunehmende Rectorswahl seitens der theologischen Facultät hieher bekannt gegeben wurden, hat das Rectorat die Ehre Folgendes mitzutheilen:

[58] D fol. 18.
[59] ASJ 11/II, Nr. 3201 (Original).
[60] UA ThF vom 3. 7. 1865.
[61] Ebd. — ASJ 11/II, Nr. 6632: Brief (Kopie) des Ministers Schmerling an den Senat vom 26. Juli 1865, in dem gefordert wird, der neugewählte Rektor Wenig „möge sich über die Behebung des Hindernisses ausweisen, welches seinem Eintritte in den Landtag im Wege steht" — das war offenbar eben die Dispens des Provinzials.
[62] Das entnehmen wir einem Bericht des Rektors Prof. Bidermann: UA SP vom 13. 10. 1869.

Die iuristische und philosophische Facultät haben sich in Folge Majoritätsbeschlusses der Wahl der Wahlmänner zur Rectorswahl für das künftige Studienjahr enthalten, indem sie es mit ihrer politischen Überzeugung nicht vereinbar finden konnten, zur Wahl eines Rectors mitzuwirken, der, zugleich Mitglied des Landtags, voraussichtlich nicht die Ansicht der Mehrzahl der Mitglieder der Universität vertreten würde. Um eine solche bedauerliche Collision zwischen den akademischen Pflichten und den Pflichten, die aus der Beobachtung der Staatsgrundgesetze hervorgehen, für künftighin zu vermeiden, haben die beiden Facultäten zugleich einstimmig beschlossen, beim hohen Ministerium auf eine Abänderung des § 11 des Gesetzes über die Organisation der akademischen Behörden anzutragen, in der Weise, daß der Rector jährlich aus der Gesamtheit der Professoren gewählt und die Verpflichtung, sich der Reihe nach an die einzelnen Facultäten zu halten, aufgehoben werde.

Bei dieser Sachlage kann das Rectorat vor der Hand nicht zur Wahl eines Rectors für das nächste Studienjahr schreiten, indem die ganze Angelegenheit dem hohen Ministerium vorgelegt werden muß. Hievon beehrt das Rectorat sich dem löblichen Decanate vorläufig die Mitteilung zu machen. Innsbruck 7. Juli 1868.[63]"

Am 8. Juli berieten die bekümmerten Professoren der Theologie, was zu antworten sei[64]. Sie wußten, daß es mit der Majorität des obigen Beschlusses nicht weit her war: bei den Juristen standen 5 gegen vier Stimmen, bei den Philosophen 7 gegen 6. Man entschloß sich also zu einem feierlichen Protest, der am 9. Juli an den Senat erging:

„Das Professoren-Kollegium der theologischen Fakultät kann gegenüber dem Vorgehen der übrigens geringen Majorität von nur einer Stimme in den erwähnten zwei Fakultäten nur das lebhafteste Bedauern ausdrücken, indem es einerseits den akademischen Charakter der Rektorswahl in den Hintergrund getrieben, ja gefährdet und diese in eine vorherrschend politische Wahl umgewandelt erblickt, andererseits aber besorgen muß, daß dieser Vorgang in der Öffentlichkeit als eine Verdächtigung der theologischen Fakultät in politischer Hinsicht aufgefaßt und gedeutet werde, da der Rektor aus ihrer Mitte zu wählen wäre.[65]"

Nach dieser Verwahrung schlugen die Theologen aber von neuem den Gedanken von 1865 vor, den § 3 der Landesordnung so zu ändern, daß die Universität nicht durch den jeweils wechselnden Rektor vertreten werde, „sondern durch einen aus der Gesamtheit aller stimmberechtigten Mitglieder der Fakultäten durch Stimmmehrheit aus der Mitte der wirklichen, ordentlichen und außerordentlichen Professoren auf die Dauer der Landtagsperiode in direkter Wahl gewählten Abgeordneten". Man sieht, an ihrer politischen Funktion sind diese Jesuiten-Rektoren der Innsbrucker Universität wahrlich nicht gehangen. Um dem drohenden Streit zu begegnen, schlug der Statthalter Freiherr von Lasser vor, die Theologische Fakultät möge für dieses Studienjahr freiwillig zurücktreten und den bisher üblichen Turnus unterbrechen. Dagegen verwahrte sich die Fakultät in einem am 14. Juli über das Rektorat dem Statthalter unterbreiteten Gutachten als

[63] UA ThF vom 25. 6. 1868. Ebd. vom 7. 7. 1868, Nr. 352.

[64] D fol. 31. Als Grund wird hier angeführt: *Quia Rector Magnificus gaudet suffragio in Comitiis Tirolensibus, Jesuita vero ad hoc aptus non esse videtur. Professores Facultatis theologicae clamant ius suum.*

[65] UA ThF vom 9. 7. 1868. Nr. 11.

gegen „eine in der Geschichte des akademischen Lebens beispiellose Anomalie" und als einen auch für die übrigen Theologischen Fakultäten der Monarchie bedenklichen Präzedenzfall[66]. In Wien blieb man vorerst noch fest, und am 16. November wurde die inzwischen getätigte Wahl des P. Wenig vom Ministerium bestätigt. Sein Nachfolger, Prof. Bidermann, kam in der Senatssitzung vom 13. Oktober 1869 erneut auf den Plan zurück, einen eigenen Vertreter in den Landtag wählen zu lassen, womit sich der Prorektor Wenig im Namen seiner Fakultät noch einmal einverstanden erklärte[67]. Aber das waren damals schon überholte Dinge: man dachte das Problem mit Hilfe des Reichsrates in Wien radikaler zu lösen.

3.

Der Kampf um die Existenz 1870—1874

Wenn ein liberaler Österreicher damals über die Grenzen der Monarchie schaute, konnte er miterleben, wie sich allenthalben der Freisinn über das Vatikanische Konzil und seine Definitionen entrüstete, wie das geeinte Italien bald danach die Jesuiten aus dem befreiten Rom vertrieb, wie man im siegreichen Kaiserreich Bismarcks sich anschickte, das gleiche zu tun. Sollte Österreich nach dem politischen Triumph des Staatsgrundgesetzes hierin zurückbleiben? Die Geschichte des Sturms, der nun mit voller Gewalt über die Innsbrucker Fakultät hereinbricht, steht gewiß am Rande des historisch Erheblichen, ist aber dennoch ein höchst kennzeichnendes Symptom für die Weise, wie man in Österreich auf diese gesamteuropäische Bewegung reagierte: man nimmt begeistert daran teil und ist im gleichen Augenblick immer noch klug und menschlich genug, um nicht in die Übersteigerungen der Nachbarn zu verfallen; oder mit anderen Worten: der Sieg des Liberalismus in der Monarchie war immer nur ein halber, die humanen und die katholischen Kräfte dieser im Reichsrat vertretenen Völkerfamilie hielten ihm die Waage.

Ein Blick in die Protokolle der Senatssitzungen an der kleinen Universität in Innsbruck hat uns schon gezeigt, wie unmöglich es für einen liberal (und oft auch noch josephinisch) gesinnten Professor jener Tage gewesen sein muß, die im ‚Pachtverhältnis' gründende Sonderstellung der Theologischen Fakultät zu begreifen und anzuerkennen. Man hatte versucht, sie zu sprengen mit der Verweigerung des Promotionsrechtes, man hatte mit allen Mitteln die politische Funktion des alle drei Jahre antretenden Rektors aus dem Jesuitenorden bekämpft: das Ziel war immer nur eines gewesen, die Jesuiten von der Universität zu entfernen. Jetzt, im Zeitalter des überbordenden Parlamentarismus mit

[66] UA ThF vom 14. 7. 1868, Nr. 13.
[67] UA SP 13. 10. 1869.

seinen lockenden Möglichkeiten, die Regierung mit Interpellationen an ihre liberalen Pflichten zu erinnern, öffnete sich ein neuer Weg, und an seinem Ende winkte der Sieg, der bis 1867 immer von ‚allerhöchsten Entschließungen' durchkreuzt worden war: die Jesuitenfakultät zu vernichten.

Da die Geschichte dieses Sturms an anderer Stelle aus berufener Feder dargestellt wird[68], obliegt es uns, die gleichen Vorgänge aus der nächsten Nähe und aus der quellenmäßigen Intimität der Senatsprotokolle und des theologischen Diariums zu schildern.

Am 18. Februar 1870 trägt der Dekan Professor Nikolaus Nilles in das Diarium ein:

"*Hodie fama tota urbe discurrit, magnam tempestatem facultati huic nostrae impendere, quam vix evadere possimus: quod scilicet comitia Viennensia nos a munere docendi amovere velint. In comitiis Viennensibus* (Abgeordnetenhaus) *haec resolutio contra nos proposita ac firmata est:* ‚Die Regierung ist aufzufordern (*al.* wird aufgefordert), das bezüglich der theologischen Fakultät in Innsbruck bestehende Vertragsverhältnis mit den Jesuiten zu lösen und ehestens für die Bestellung ö. o. Professoren an dieser Fakultät Sorge zu tragen'.[69]"

In der Tat war am 15. Februar vom Budgetausschuß des Abgeordnetenhauses an die Regierung dieser Antrag gestellt worden. Die Inspiration dazu kam augenscheinlich aus Innsbruck. Jedenfalls war man in der Theologischen Fakultät dieser Meinung und hielt dafür, daß es vor allem der ehemalige Tiroler Statthalter Freiherr von Lasser war, der die Dinge im Reichsrat nicht zur Ruhe kommen ließ. Ja, der Rektor des Jesuitenkollegs, der dreimal das Amt des Rectors Magnificus verwaltet hatte und mithin seine Kollegen genau kannte, P. Johann B. Wenig, schrieb ein Jahr später am 29. Mai 1871 an den Jesuitengeneral Petrus Beckx: „Im Reichsrate betreiben die Sache die Gesinnungsgenossen und Anhänger jener freimaurerischen Clique in Innsbruck, welche in einem sogenannten ‚constitutionellen Vereine' ihren Sammelpunkt und Agitationsherd hat, zu welcher auch unserem Orden feindlich gesinnte Universitätsprofessoren der anderen Fakultäten gehören, obwohl sie sich im persönlichen Verkehr nicht viel anmerken lassen.[70]"

Das war sozusagen der Startschuß. Man zog die Aktion von der Seite der Staatsfinanzen her auf, denn das waren reale Fakten: der Staat bezahlte jährlich aus den Steuergeldern seiner Untertanen als Pauschaldotation an die Jesuiten 8400 Gulden, zu denen noch 998 Gulden und 94 Kreuzer Zuschuß für die Jesuitenkirche kamen[71]. Dieser unerträgliche Zustand müsse aufhören, und wenn das Geld ausgehe, so würden die Jesuiten weichen: so hat man gewiß heimlich argumentiert[72].

[68] Vgl. dazu F. Maaß, Die österreichischen Jesuiten zwischen Josephinismus und Liberalismus: unten S. 85ff.

[69] D fol. 35f.

[70] ASJ 11/II, Brief und Memorandum vom 29. Mai 1871, S. 2 (Kopie).

[71] So stand die Summe im Budget. Vgl. Brief von P. Wenig an den General Beckx vom 21. Mai 1871, S. 4 (= ASJ 11/II).

[72] Vgl. was schon G. Patiß 1861 feststellte: Das Wirken der Gesellschaft Jesu S. 26: „Endlich liebt man es auch, darauf hinzuweisen, daß wir, obwohl

In Innsbruck indessen argumentierte man weiter: Wenn die Jesuiten gehen, dann ist es auch aus mit der Fakultät, die ja nie von einem am Platz befindlichen Klerikalseminar beschickt worden war, sondern deren Hörer, in größerer Zahl aus dem Ausland, eben um der Jesuiten willen zu kommen pflegten. Dann wäre es aber auch mit dem Charakter einer Volluniversität aus, die man doch erst vor einem Jahr unter tausend Mühen in der Gründung der medizinischen Fakultät erreicht hatte. Kurz, schon hier setzt die oben genannte österreichische Mäßigung ein: es gilt, einen Weg zu finden, die Jesuiten zu entfernen oder doch zurückzudrängen, ohne die Fakultät als solche zu vernichten. Am 19. Februar 1870 tritt der akademische Senat zu einer gewichtigen Sitzung zusammen, um die in Wien geschaffene neue Lage zu besprechen[73]. Der Gegenstand der Beratung war bei der Einladung genannt worden — Grund genug, daß sich der Prorektor P. Wenig, der Dekan P. Nilles und der Senator P. Stentrup entschuldigten und nicht teilnahmen. Ja, sogar der berühmte Adolf Pichler, der seit 1867 Ordinarius für Mineralogie war und als einer der prominenten Vertreter der Freisinnigen galt, schickte eine Erklärung, deren vergilbtes Original noch in den Senatsprotokollen liegt. Sie ist bezeichnend für den Standpunkt des konsequenten, aber durchaus ehrlich vertretenen Liberalismus:

„Erklärung: Da ich nach reifer Prüfung die theologischen Schulen als durchaus nur zum inneren Haushalt der verschiedenen Religionen gehörig betrachte, so muß ich die Theilnahme an jeder darauf bezüglichen Verhandlung als dieser Überzeugung zuwiderlaufend ein für allemal ablehnen. Pichler m/p. 11. Februar 1870."

Der Rektor Prof. Bidermann teilte dem Rumpfsenat mit, laut einem Artikel in der ‚Wiener Zeitung' vom 17. Februar stehe die Aufhebung der Theologischen Fakultät in Innsbruck unmittelbar bevor. Aber so radikal habe man sich das hierzulande nicht gedacht: die Fakultät müsse bestehen bleiben, aber endlich zu normalen, den akademischen Grundgesetzen angeglichenen Verhältnissen gebracht werden; ob das nun mit oder ohne die Jesuiten gehe, eben dies müsse die Zukunft zeigen. Man einigte sich dann nach langen Debatten auf folgenden, an den Unterrichtsminister

wir nichts leisten, dennoch so reich belohnt seien und dem Staate unnütze Auslagen verursachen. Als Antwort hierauf wiederhole ich, daß wir für alle unsere Lehr- und Erziehungsanstalten und überhaupt für unseren Orden vom Staate gar nichts erhalten, mit Ausnahme der theologischen Fakultät zu Innsbruck. Es kann also damit nur diese gemeint sein, für welche der Orden ein jährliches Pauschale von 8400 Gulden ö. W. erhält. Ist diese Summe für eine ganze Fakultät mit neun Professoren gar so hoch anzuschlagen, zumal da auch die theologische Bibliothek vom Orden ersetzt werden muß? Wollte ich einen Vergleich anstellen, so dürften unsere Gegner ganz andere Gegenstände für ihre Angriffe erhalten; denn es gibt Fakultäten an Universitäten, welche für die Durchschnittszahl von zwanzig bis fünfundzwanzig Schülern dem Staate, die Auslagen für Apparate, Kabinette u. s. w. nicht eingerechnet, jährlich über 14000 Gulden kosten. Dort sind aber keine Jesuiten angestellt, darum schweigt man. So sehr ist man für die Finanzen des Staates besorgt."

[73] UA SP vom 19. 2. 1870, Nr. 340/VII.

zu sendenden Text einer Resolution, die im Grund zu einem widerwillig, aber ehrlich formulierten Lob der Jesuiten wurde:

„Die anwesenden Mitglieder des akademischen Senats ... anerkennen auch bei aller Ungeneigtheit, für den Jesuitenorden einzustehen, die Verträglichkeit, den lehramtlichen Eifer und die Anziehungskraft, welche von den dermalen hier fungierenden Professoren der Theologie mit geringer Ausnahme an den Tag gelegt werden, weshalb sie auch keine Veranlassung haben, auf sogleiche Entfernung dieser zu dringen, obschon sie damit im Prinzipe vollkommen einverstanden sind, ja den Augenblick herbeiwünschen, wo ohne Schädigung des Ansehens und der Bestimmung der Universität die anormalen Verhältnisse der hiesigen theologischen Fakultät mit den allgemeinen Studieneinrichtungen und mit dem Geiste der modernen Gesetzgebung in Einklang gebracht werden können.[74]"

Man hatte bei diesen Überlegungen offenbar auch wieder zu dem schon vor 1857 einmal aufgetauchten Plan zurückgegriffen, die beiden Seminarfakultäten von Brixen und Trient samt ihren Professoren an die Stelle der den Jesuiten abzunehmenden Universitätsfakultät treten zu lassen, diesesmal aber mit dem Vorhaben, dieselbe auch physisch in Innsbruck selbst zu errichten. Die Kunde hiervon war, offenbar durch den Dekan Nilles, auch an den Brixner Fürstbischof Gasser gelangt, der sich damals beim Vatikanischen Konzil in Rom aufhielt. Seine Antwort vom 8. März 1870 war eindeutig:

„Man täusche sich nicht: die theologische Fakultät der Gesellschaft Jesu abnehmen, heißt so viel als sie und mit ihr die Universität vernichten. Denn würde die theologische Fakultät der Gesellschaft Jesu abgenommen, so würden gewiß die Hörer aus Deutschland und überhaupt aus der Fremde ausbleiben. Sollte man darauf rechnen, daß an ihre Stelle die Theologen von Brixen und Trient treten werden, so erkläre ich ganz offen, daß ich mir lieber das Herz aus dem Leibe werde reißen, als die theologische Lehranstalt aus meiner unmittelbaren Nähe wegnehmen lassen ... In diesen Worten haben Sie das Echo meines schmerzlich erregten Herzens. Die theologische Fakultät in Innsbruck ist die einzige in Österreich, die vom Auslande besucht wird und deren guter Klang auch den übrigen, namentlich der philosophischen Fakultät zu Gute kommt. Desungeachtet findet sie in den Augen jener Partei, die dermalen am Ruder ist, keine Gnade. Die unschuldige S. J. ruft die alte Parole wach: ‚écrasez l'infame'.[75]"

Vielleicht sieht der streitbare Fürstbischof die Lage in Innsbruck zu schwarz und zu apologetisch, vielleicht sieht er richtig: die Taktik jedenfalls — wie immer man sich das erreichte Ziel auch dachte — war in Innsbruck und in Wien von einer fast sanften Vorsicht. Man ist versucht, die Lage also zu kennzeichnen: der österreichische Liberale der Tage um 1870 ist immer auch noch der Mensch des Biedermeier. Schon in ihrer Zuschrift an das Rektorat vom 14. Juli 1868 hatten die Professoren der Theologischen Fakultät die kollegiale Haltung der ihnen keineswegs geneigten Herren aus den anderen Fakultäten hervorgehoben und bezeugt, sie seien durchaus der Meinung, es „lägen diesen Beschlüssen keineswegs persönliche, das gute Einvernehmen verletzende, sondern lediglich rein politische Rücksichten zu Grunde"[76].

[74] Ebd.
[75] ASJ 11/II vom 8. 3. 1870.
[76] UA ThF vom 14. 7. 1868, Nr. 13.

Es mutet uns daher wie ein friedliches Idyll an, wenn im Mai nach der stürmischen Fakultätssitzung vom 19. Februar, der eine gleiche noch am 18. März gefolgt war[77], im theologischen Diarium erzählt wird: „Freier Maitag, vom Rektor Magnificus gespendet. Um ein Uhr wanderten 45 Professoren nach Absam, um ‚beim Bogner' um drei Uhr ein gemeinsames Mittagmahl einzunehmen. Von der theologischen Fakultät nahmen teil der Prorektor Wenig, Dekan Nilles, Prodekan Stentrup und Prof. Hurter. Abends um acht Uhr fuhr man gemeinsam mit der Eisenbahn nach der Stadt zurück.[78]" In Wien dachte man nicht daran, den stürmischen Petitionen der liberalen Partei nachzugeben, sondern suchte nach einem Mittelweg, auf dem die Fakultät als solche zu retten war, aber die Sonderstellung der Jesuiten revidiert werden konnte. Man ließ sich Zeit zur reifen Überlegung, denn erst am 12. August beantwortete der Unterrichtsminister die Eingabe des Senats vom 19. Februar mit einem Schreiben an den Statthalter, der es durch den Senat an die Fakultät herabreichen ließ:

„Der Herr Minister für Cultus und Unterricht hat unterm 12. d. M. Z. 2229 die Eingabe des geehrten Akademischen Senats vom 19. Februar 1870 wegen Fortbestandes der Hochschule zu Innsbruck anher vorläufig bekannt gegeben, daß es keineswegs in der Absicht der Regierung gelegen ist, den erwähnten Vollständigkeits-Charakter dieser Hochschule durch Aufhebung der theologischen Fakultät zu schädigen, deren gesicherte Forterhaltung die Regierung vielmehr durch Einleitung der entsprechenden Verhandlungen unablässig im Auge behält. Hievor setze ich dem hohen Ministerial-Auftrage gemäß den geehrten Senat in Kenntnis. Lasser m/p.[79]"

Wie man sich im Ministerium diese Lösung dachte, geht aus einem aufschlußreichen Schreiben des Ministers Stremayr an das k. k. Ministerium des Äußeren vom 29. August 1870 Z. 8216 hervor, in welchem der Ballhausplatz gebeten wurde, durch die Vermittlung des österreichischen Botschafters in Rom Verhandlungen mit dem Jesuitengeneral in der Frage der Innsbrucker Fakultät anzubahnen[80]. Halten wir uns den historischen Augenblick dieser Überlegungen gegenwärtig: Das Konkordat war eben gekündigt worden, und man nahm dafür zum Anlaß die am 12. Juli 1870 erfolgte feierliche Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit[81]. Der Kaiser schrieb damals in einem vertrauten Brief an seine Mutter von der religiösen und politischen Qual, die ihm diese Entscheidung gekostet hatte: „Die Aufhebung

[77] UA ThF vom 18. 3. 1870. Der Rektor Bidermann fragte offiziell: Was gedenkt die theologische Fakultät zu tun, wenn demnächst ein Abgeordneter der Universität in den Reichsrat gewählt wird, „der die unter dem Lehrkörper vorherrschende Sinnesrichtung" vertritt. Tags zuvor (UA SP 17. 3. 1870) war große Debatte gegen die bisher übliche offizielle Teilnahme der Universität an der Fronleichnamsprozession.

[78] D fol. 37.

[79] Textkopie im ASJ 11/II. — UA ThF vom 17. 8. 1870. — D fol. 38.

[80] Abschrift im ASJ 11/II.

[81] Zschokke S. 101. — Kolmer, Parlament und Verfassung in Österreich II, S. 64. — M. Hussarek, Die Krise und die Lösung des Konkordats vom 18. August 1855: Archiv für österreichische Geschichte 112 (1932) S. 213–480.

des Konkordats ist mir auch schwer geworden. Doch habe ich mich dazu entschlossen, weil es der mildeste und nach meiner Ansicht richtigste Vorgang gegenüber den unglückseligen Beschlüssen Roms war und weil dadurch an den Rechten und der Stellung der Kirche nichts geändert wird.[82]" Diesen ‚milden' Weg suchte Minister Stremayr nun auch in der leidigen Frage der Innsbrucker Fakultät zu finden. Er ging den Weg der Verhandlungen mit dem Jesuitengeneral. Aber er ließ diesem durch den Botschafter einen bereits genau ausgedachten Plan vorlegen, von dem man in Wien entschlossen war, nicht abzuweichen, um auf diesem Wege den immer neu drohenden Petitionen und Interpellationen der Liberalen im Reichstag entgegenzukommen. Am 17. August 1870 erteilte der Kaiser die Erlaubnis, mit den römischen Jesuiten Verhandlungen anzubahnen. Stremayr schrieb also an den Minister des Äußeren am 29. August, nachdem er ihm die Geschichte des ‚Pachtverhältnisses' der Innsbrucker Fakultät geschildert hatte, Folgendes:

„Aus den angeführten Modalitäten ist ersichtlich, daß die Stellung, welche der Jesuitenorden an der theologischen Fakultät zu Innsbruck einnimmt, in der Tat eine ganz eigentümliche ist, deren Modalitäten sich in den Organismus einer österreichischen Hochschule so schwer einfügen lassen, daß sich gegen den Fortbestand der erwähnten Singularitäten ernste Bedenken erhoben, denen ich eine maßgebende Berechtigung zuerkennen muß.[83]"

Man geht dann sofort den Mittelweg: die Fakultät ist zu erhalten, die Jesuiten sind in einen normal gestalteten Organismus der Universität einzugliedern, und von dem Standpunkt der exklusiv durch den Orden zu besetzenden Lehrkanzeln ist abzugehen. Die drei indiskutablen Punkte, die der Botschafter dem Ordensgeneral vorzulegen hat, sind also formuliert:

„I. Hätte es von der Bestellung der Professoren an der theologischen Fakultät zu Innsbruck durch den Ordensprovinzial das Abkommen zu finden, und müßte die Ernennung auch dieser Professoren, wie es bei den übrigen theologischen Fakultäten der Monarchie der Fall ist, der allerhöchsten Entschließung S. Majestät des Kaisers vorbehalten bleiben.

II. Desgleichen wären die als Professoren der Innsbrucker theologischen Fakultät ernannten Professoren aus dem Orden der Gesellschaft Jesu zu verhalten, den für Universitätsprofessoren vorgeschriebenen Diensteid abzulegen.

III. Endlich wäre der Regierung die Befugnis zu wahren, an diese Fakultät nach Bedarf und Zulaß der Verhältnisse im Interesse der Wissenschaft ausgezeichnete Lehrkräfte der Theologie, welche nicht dem Orden der Gesellschaft Jesu angehören, als Professoren auf einzelne Lehrstühle der Fakultät zu berufen."

Diese Note ging durch den Geschäftsträger der k. k. Botschaft in Rom an den General P. Beckx. Die Antwort, die dieser am 5. November an Minister Stremayr ergehen ließ, ist kennzeichnend für das konservative Festhalten der Ordensregierung an den Modalitäten von 1857: man erblickt in den Vorschlägen des Ministeriums nur ein Manöver, die Fakultät den Jesuiten völlig zu entziehen. So wird denn alles höflich und bestimmt abgelehnt:

[82] Hussarek a. a. O. S. 343, Anm. 20.
[83] ASJ 11/II vom 29. 8. 1870, Zl. 8216 (Kopie).

der erste Punkt bringe keine Vorteile für eine sachlich gute Besetzung der Lehrkanzeln; die Eidablegung wird konzediert mit der zusätzlichen Formel: *salvis iuribus Dei et Ecclesiae*, denn man erachtete es damals in Österreich und in Rom weithin für unzulässig, einen unbedingten Eid auf die Staatsgrundgesetze von 1867 abzulegen; zum dritten Punkt bemerkt der General nur: „Ich kann das Bedenken nicht unterdrücken, daß unter diesem Vorwand leicht die schöne Eintracht, welche dermalen unter den Professoren zum größten Nutzen der Schüler herrscht, und das einmütige Zusammenwirken zum gemeinsamen Zweck gestört werde, oder daß diese Maßregel als ein Deckmantel benützt werden könnte, um allmählig die Jesuiten zu verdrängen und die Fakultät Anderen in die Hände zu spielen, wie dies von einigen Gegnern unseres Ordens ziemlich laut ausgesprochen wird: und aus dieser Rücksicht könnte ich begreiflicher Weise mit einer solchen Maßregel mich nicht einverstanden erklären.[84]"

In Innsbruck selbst beurteilten die erfahrensten Patres die Lage anders: mit einem scheinbar heroischen Widerstand gewinne man nichts und könne alles verlieren. Und es ist umgekehrt ein Zeugnis für die Klugheit der Ordensleitung, wenn sich der General im Frühjahr 1871 eigens an die Innsbrucker Professoren wandte, um sich von dort schriftliche Gutachten zur Frage zu erbitten. Dazu mußte er freilich langsam gebracht werden durch die Einsichtnahme in eine Note, die offenbar aus dem Ministerium des Äußeren am 25. April 1871 nach Rom ging und in allen drei Punkten die Ansichten des Ordensgenerals zu widerlegen suchte; nur im dritten Punkt war man etwas milder, indem die Regierung erklärte, von diesem — ihr freilich grundsätzlich zustehenden — Recht nur Gebrauch zu machen „beim Eintritte eines unabweislichen Bedürfnisses"[85]. Dazu kam nun in Rom das ausführliche Gutachten des klugen Paters Wenig aus Innsbruck an, das die Ansichten der Mehrheit des Professorenkollegiums dem General mit mutiger und bedachter Klarheit vorlegte. Es ist vom 29. Mai 1871 datiert[86] und stellt an die Spitze den Grundsatz, es sei angesichts der gefährlichen Lage der Fakultät nur eines möglich: „Man soll nachgeben, soweit es das Gewissen und unsere Satzungen erlauben." Man möge nicht so tun, als seien wir immer noch *in possessione:* der Tiroler Landtag und die Universität seien zwar durchaus für die Erhaltung der Fakultät, aber keineswegs grundsätzlich für die Erhaltung der Jesuiten, und die eindeutige Tendenz der Liberalen im Reichsrat sei die „gänzliche Beseitigung" der Jesuiten. Um so mehr sei der gemäßigt gute Wille der Regierung anzuerkennen. Denn ohne diesen hätte man schon bei der ersten Motion im Reichstag gegen uns ganz anders auftreten können: „Wenn der damalige Minister Hasner uns hätte wegdekretieren wollen, so hätte er es kraft der Resolution tun können. Da sich

[84] ASJ 11/II vom 5. 11. 1870 (Kopie).
[85] Abschrift im ASJ 11/II vom 25. 4. 1871, Zl. 5045/VI.
[86] Abschrift im ASJ 11/II.

aber durch die Fügung der göttlichen Vorsehung sowohl der akademische Senat als auch die Statthalterei und der Landtag für die Erhaltung der theologischen Fakultät ausgesprochen hatten und die Regierung wohl einsah, daß ohne uns die Fakultät schwer fortzuführen sei, so trat der nachfolgende Minister Stremayr mit Eurer Paternität in Verhandlung, ohne sie vollenden zu können, und der neue Minister Jiriček, gedrängt durch unsere Feinde im Reichsrat, nahm dieselbe wieder auf." Nach langen Ausführungen faßt P. Wenig seine Ansicht in den klugen Satz zusammen: „In Erwägung der ganzen Sachlage bin ich daher der Ansicht, daß es besser sei, wenigstens etwas zu retten oder noch einige Zeit zu retten, als auf einmal alles zu verlieren." Seine Stellung zu den drei Punkten ist folgende:

„I. Bestätigung der dermaligen Professoren durch S. Majestät den Kaiser ohne weitere Formalitäten, bezw. definitive Anstellung eines jeden der acht ordentlichen Professoren mit einem Gehalte von jährlich 1050 Gulden ö. W., aber ohne Bezugsrecht von Pension und Dezennalzulage, ebenso Bestätigung des außerordentlichen Professors ohne Gehalt ... Der Anstellungs-Modus für die Zukunft könnte einer ferneren Austragung vorbehalten, oder auf den Modus des Terna-Vorschlages eingegangen werden.

II. Da die Eidesleistung eine unausbleibliche Folge der k. k. Ernennung ist, so kann diese nur angenommen werden, wenn der Eid *salva conscientia* geleistet werden kann. In dieser Hinsicht könnte nach meiner unmaßgeblichen Meinung das Beispiel der Tiroler konservativen Landtags-Abgeordneten nachgeahmt werden.

III. Wenn die k. k. Bestätigung der dermaligen Professoren erlangt wird, so ist der dritte Punkt nicht so bedenklich, da das Ministerium seine Forderung auf einen außerordentlichen Fall beschränkt."

Noch etwas geht aus dem Brief des Innsbrucker Rektors an den Ordensgeneral hervor: in der ganzen Frage ist, trotz Liberalismus und Reichsrat, die Meinung und Entscheidung des Kaisers ausschlaggebend. Man war sich zwar seiner freundlichen Gesinnung sicher, aber seit dem Zusammenbruch des absoluten Regimes war er eben abhängig von Regierung und Parlament, und, so fügte der hochkonservative Jesuit hinzu, „wann sich der Kaiser von dieser das Reich zersetzenden Vertretung wird losmachen können, ist nicht abzusehen". Der Kaiser werde „bearbeitet", und persönlich sei er verletzt von dem Zweifel der Jesuiten bezüglich der unbedingten Ablegung des Eides. P. Wenig berichtet dem General: „Als der gute Pater Stieber hier nach Gries durchreiste, so erzählte er mir, daß er in der letzten Audienz bei Seiner Majestät viel ausgestanden habe, weil ihn der Kaiser interpellierte und sagte: ‚Sie wollen also den Eid nicht leisten?'."

Nun hatte aber der Kaiser schon zu Beginn des Jahres 1871 der Jesuitenfakultät von Innsbruck eine Ehrung zuteil werden lassen, der gemäß der aufs höchste gespannten Lage eine über die Höflichkeit hinausgehende Bedeutung zugemessen wurde[87]. Im Jänner weilte der Herrscher auf der Rückreise von Meran in Innsbruck und hielt in der Aula der Universität eine Ansprache, in der er feierlich versprach, die Integrität der Innsbrucker Uni-

[87] Zur Geschichte der goldenen Kette vgl. D fol. 44. — UA FS vom 10. 3. 1871.

versität in ihren vier Fakultäten stets wahren zu wollen. Bei dieser Gelegenheit, offenbar bei dem am 2. Jänner im Riesensaal der Hofburg stattfindenden Empfang des akademischen Senats durch den Kaiser, hatte der sonst durchaus liberal gesinnte damalige Rektor, Prof. Dantscher, den Statthalter Grafen Lodron aufmerksam gemacht, daß der Dekan der Theologen, trotz der einstigen Intervention vom Jahre 1861, immer noch ohne die bei den anderen Fakultäten übliche goldene Kette sei. Der Statthalter flüsterte es dem Kaiser zu, und als die Majestät am 5. Jänner die Treppen der Universität hinaufstieg, sagte er dem Rektor, er sei willens, den Theologen die Kette und die Amtsinsignien zu stiften, worauf ihm, auch noch auf der Treppe, der Dekan Professor Jungmann den untertänigsten Dank abstattete. Am 9. März traf denn auch die goldene Kette ein, die seitdem jeder Dekan feierlich trägt. Rektor Dantscher schrieb an diesem Tag an den Dekan der Theologen:

„Das hohe k. k. Statthalterei-Präsidium hat mit dem Erlasse vom 8. März Nr. 514/I Nachstehendes eröffnet: ‚In der Anlage beehre ich mich, die im allerhöchsten Auftrage Seiner Majestät des Kaisers von der Kabinetts-Kanzlei hieher übersendete, für den jeweiligen Dekan der theologischen Fakultät an der hiesigen Universität allergnädigst bestimmte Kette mit dem Ersuchen zu übergeben, die Empfangsbestätigung ehegefälligst an mich gelangen zu lassen.'

Es gereicht mir zum besonderen Vergnügen, dem hochwürdigen Dekanat der theologischen Fakultät diese Kette mit dem Ersuchen zu übermitteln, die bezügliche Empfangsbestätigung ehegefälligst anher senden zu wollen. Dr. Dantscher d. z. Rektor.[88]"

Das war ein Trost. Genauer gesagt: ein Pflaster auf die schwärende Wunde. Der Kampf ging weiter, in Tirol unterirdisch, im Wiener Parlament ganz offen. Die goldene Kette gehöre der Fakultät, nicht den Jesuiten. Aber in Innsbruck stellte sich dem ‚constitutionellen Verein' ein tapferer Gegner in dem sogenannten ‚patriotischen Verein', der sich mit dem Landtag eins wußte in der Verteidigung der Theologischen Fakultät, aber darüber hinausging in der entschiedenen Stellungnahme für die Jesuiten und gegen das liberal gesinnte Parlament — oder, wie man es in diesen Kreisen gerne ausdrückte, den guten Kaiser verteidigen wollte gegen die Übermacht seiner freiheitlichen Regierung. Die Gegner nannten das spöttisch „Hoftirolerei"[89]. In den „Neuen Tiroler Stimmen" vom 12. Mai 1871 erschien ein Bericht über die große Versammlung des patriotischen Vereins am 10. Mai, in welcher verkündet wurde: „Wenn der patriotische Verein für die Erhaltung der Vollständigkeit der Universität und sonach für die Beibehaltung der Jesuiten einstehe, so hat er Seine Majestät den Kaiser für sich und wird sich als Stütze für den Minister beweisen.[90]"

[88] UA ThF vom 9. 3. 1871.
[89] Kolmer, Parlament II, S. 31.
[90] ‚Neue Tiroler Stimmen' Nr. 109 vom 12. Mai 1871. Im Auszug auch mitgeteilt von P. Wenig an den Provinzial Bülow: ASJ 11/II vom 29. 5. 1871.

Inzwischen gingen in Wien die Versuche weiter, das Innsbrucker Problem dilatorisch zu entschärfen und die Verhandlungen mit dem Ordensgeneral zum Abschluß zu bringen. Dort hatte das lange Memorandum P. Wenigs offenbar großen Eindruck gemacht. Die Jesuiten bemühten sich, vor allem in der dem Kaiser so wesentlichen Frage nach der Erlaubtheit des unbedingten Diensteides Klarheit zu gewinnen. Bei einem Aufenthalt in Linz besprach sich daher der deutsche Assistent, P. Anderledy, mit dem in der Eidfrage schon bekannt gewordenen Bischof Franz Joseph Rudigier, und die beiden hatten sich auf folgende Lösung geeinigt: „Unter den gegenwärtigen Umständen kann der Eid ohne Bedenken von den Professoren der theologischen Fakultät in Innsbruck geleistet werden, weil in der Erklärung des hohen Ministeriums für Cultus und Unterricht vom 23. April 1871 und vom 5. Juni 1871 die vom Heiligen Vater für den Eid auf die Staatsgrundgesetze vorgeschriebene Klausel der Sache nach vollkommen zugestanden und anerkannt ist.[91]" Das war am 23. Februar 1872. Aber schon im März des Jahres erfolgte der gewichtigste Schritt in der Umgestaltung und damit der Rettung der Fakultät: das Schreiben des Ordensgenerals vom 12. März 1872 an den Unterrichtsminister[92]. Er sei, sagte P. Beckx, bisher nicht in der Lage gewesen, eine definitive Antwort zu erteilen, da vor allem die Frage nach der Erlaubtheit des unbedingten Diensteides von der Entscheidung des Heiligen Stuhles abgehangen habe, der indessen durch die vom k. k. Ministerium dem Hl. Stuhle am 30. Jänner 1872 abgegebene Erklärung völlig zufrieden gestellt sei. Dann formuliert der General seine jetzige Stellungnahme zu den drei Punkten des Regierungsvorschlages — indem er auf der ganzen Linie den nachgebenden und mit den Vorschlägen der Innsbrucker Professoren konformen Weg einschlägt, wenngleich in Einzelheiten noch eine Art von Rückzugsgefecht ausgetragen wird. So gleich im ersten Punkt:

„So oft in Zukunft eine Lehrkanzel an der theologischen Fakultät zu Innsbruck in Erledigung kommt, wird der Ordensprovinzial nach Anhörung des theologischen Professoren-Collegiums beim hohen k. k. Ministerium für Cultus und Unterricht einen Vorschlag einreichen, um denselben zum Behufe der Ernennung für die erledigte Lehrkanzel der a. h. Entschließung S. M. des Kaisers zu unterbreiten. Die geschehene a. h. Ernennung wird an den Ordensprovinzial geleitet, damit derselbe Sorge trage, daß der allerhöchst Ernannte unter Beobachtung der vorgeschriebenen Ordnung sein Lehramt antrete und gebührend verwalte."

Der General weicht hier also nur zäh dem Widerstand. In bezug auf den Eid ist er der gleichen Meinung wie Bischof Rudigier. Was den dritten Punkt angeht, so erklärt sich der General beruhigt durch die Note vom 25. April 1871 an die k. k. Botschaft in Rom. Nur kann er auch hier eine letzte Sicherung nicht verschweigen:

[91] ASJ 11/II vom 23. 2. 1872. — Hier liegt auch die Kopie eines Briefes, den der Wiener Nuntius am 14. Oktober 1871 in Sachen der Eidfrage an den Staatssekretär Kardinal Antonelli geschrieben hat.

[92] ASJ 11/II (Kopie).

für den Fall, daß das Ministerium auch Nichtjesuiten als Professoren in Innsbruck einsetzen sollte, stellt er fest: „Für diesen Fall muß ich mir die Befugnis wahren, zu erwägen, ob die daraus etwa entstehenden Verhältnisse mit dem Fortbestande der Gesellschaft Jesu an der theologischen Fakultät sich würden vereinigen lassen."

In Innsbruck war man über dieses Nachgeben des Generals fast erstaunt, hatte man doch den scharfen Ton des Briefes vom Jahr zuvor nicht vergessen. Der Dekan, Professor Hurter, notiert ins Diarium am 28. April: *Consultatio Patrum Professorum, in qua R. Pater Rector praelegit responsum Admodum Reverendi Patris Generalis ad postulationes Ministerii de nostra facultate, in quo responso adiunctorum angustiis coactus illas acceptat*[93]. In Wien aber fand man umgekehrt, das Entgegenkommen sei denn doch zu zögernd, denn man war dort von Anfang an gewillt, die Umgestaltung der Fakultät zu universitätsrechtlich ‚normalen' Verhältnissen ohne jede Einschränkung durchzusetzen, da sich die Fakultät angesichts des ständigen Drängens der liberalen Fraktion nur so überhaupt erhalten ließ. Das sollte sich bald zeigen.

Im Juli 1872 nahte sich wieder die Wahl des Rektors für das kommende Studienjahr — und dem Turnus gemäß sollte die Theologische Fakultät den Rektor stellen. Das war das Zeichen zum neuen Sturm. In Voraussicht der kommenden Probleme hatten bereits am 4. März 1872 die Senatoren der drei weltlichen Fakultäten beim Ministerium einen Protest eingelegt und ihre Teilnahme an der Wahl eines theologischen Rektors verweigert, offenbar mit dem Hinweis auf die akademische Unfähigkeit zum passiven Wahlrecht, das den Theologieprofessoren anhafte wegen ihrer noch immer ungeklärten Stellung im Ganzen des akademischen Körpers[94]. Mag es nun die nicht befriedigende Antwort des Ordensgenerals gewesen sein oder der Druck vom Reichsrat her: der bisher so gemäßigte Minister Stremayr entschloß sich, in diesem Punkt nachzugeben. Am 26. Juni 1872 erging sein Schreiben an den Innsbrucker Rektor, Professor Heller, in welchem es hieß:

„Ich finde mich bestimmt, schon dermalen anzuordnen, daß bei der Rektorswahl der Universität in Innsbruck bis auf weiteres der Wahl-Turnus nur unter den drei weltlichen Fakultäten stattzufinden habe.[95]"

Am 5. Juli wurde dieses Dekret, das sachlich durchaus gegen die noch bestehende akademische Gesetzgebung verstieß (deren Gültigkeit zwar auch vom Ministerium nicht bestritten wurde, wohl aber deren Anwendbarkeit auf die ‚nichtakademischen'

[93] D fol. 51.
[94] So nach der Antwort des Ministers Stremayr an den Rektor Heller: UA ThF vom 29. 6. 1872. Der Senat wird darin aufgefordert, die Wahl zu verschieben. Und doch hatte der Minister schon am 26. Juni die Entscheidung getroffen. Vgl. auch D fol. 51 vom 2. 7. 1872.
[95] UA ThF vom 26. 6. 1872, Zl. 2697.

Professoren der Theologie) dem Kollegium mitgeteilt und vorgelesen[96]. Man nahm diesen Schlag, der offenbar ein nahes Ende bedeutete, mit würdiger Ruhe hin. Der Dekan notierte lakonisch: *Quo iure clarissimus Minister decretum caesareum abrogat?* An eben diesem 5. Juli 1872 trat im kaiserlichen Deutschland das Gesetz in Kraft, das den Jesuitenorden des Landes verwies. In Österreich war die Regierung besonnener, zum Leidwesen der parlamentarischen Heißsporne. In Innsbruck wählte man zwei Tage darauf sogar noch die theologischen Wahlmänner für die auf den 18. Juli angesetzte Rektorswahl eines Juristen. Aus Wien kam dagegen ein scharfer Brief des Provinzials, der die Professoren zum Protest ans Ministerium aufforderte. Daran war nicht zu denken, die Fakultät war vielmehr der einstimmigen Meinung, hier helfe nur noch eine Immediat-Eingabe an den Kaiser selbst. Der Dekan wurde in einer Sitzung am 12. Juli beauftragt, eine Adresse an die Majestät abzufassen. Ob sie je abging, wissen wir nicht mehr, aber aus den Notizen im Diarium läßt sich ablesen, wie man sich diesen verzweifelten Schritt gedacht hat: *Omnibus visum est in tanto periculo admodum oportunum, ut Facultas theologica immediate adeat Imperatorem, scripto petens, ut postquam Societas acceptaverit omnes condiciones a Ministerio pro instructione publica propositas, dignetur decernere, ut tandem aliquando hoc negotium definitive absolvatur nostrique in munere ea ratione, qua alii Professores, confirmentur vel ad docendum nominentur*[97]. Zu der am 18. Juli 1872 zusammentretenden Senatsversammlung, die als neuen Rektor Professor Ullmann aus der Juristischen Fakultät wählte, erschienen die Theologen nicht und meldeten dies höflich und kühl dem Rektorat. Die bisher bestehende Bindung an die Universität hatte einen schmerzenden Riß erhalten. Das ‚bis auf Weiteres' des Unterrichtsministers Stremayr blieb bis zum Jahre 1936 in Kraft, ohne je gesetzlich geregelt zu werden.

Blieb noch das zweite Problem: die Umgestaltung der bisherigen Fakultät zu einer normalen theologischen Fakultät einer Universität der Monarchie. Noch bevor aus Wien zu dieser Frage die endgültigen Entscheidungen eintrafen, beschloß man offenbar im Kollegium der Innsbrucker Theologen, um möglichst keinen Anlaß zu Klagen zu geben, sich sozusagen im voraus den vermutlich kommenden Gesetzen gemäß zu verhalten: jedenfalls ersehen wir aus den Akten, daß man am 11. Mai 1873 zum erstenmal den Dekan fürs kommende Studienjahr feierlich ‚wählte', wenngleich

[96] D fol. 51f.

[97] D fol. 52. — Im Tiroler Landtag protestierten die Konservativen gegen diese rechts- oder doch brauchwidrige Übergehung der Theologischen Fakultät. Der Landeshauptmann weigerte sich, das Gelöbnis des neugewählten Rektors Ullmann entgegenzunehmen. Vgl. Kolmer, Parlament II, S. 243 (wo der Rektor irrig Neumann genannt wird). — Am 3. November 1872 berät das Kollegium der Theologen, was zu tun sei, wenn der Landtag die Wahl Ullmanns als ungültig erklärt. Man war einstimmig der Meinung, sich nicht mehr um dieses Recht zu wehren: D fol. 52.

noch unter Vorsitz des eben anwesenden Provinzials[98]. Es ist für den Umschwung der Dinge kennzeichnend, wenn man damit die Weise vergleicht, wie der Dekan bisher ernannt wurde. Aus den Protokollen der theologischen Fakultätssitzungen vom 3. Juli 1870 etwa ersehen wir, wie dies vor sich ging:

„Der Vorsitzende theilt dem versammelten Professoren-Collegium mit, daß der Provinz-Vorstand in Gemäßheit des § 5 der allerhöchsten Entschließung Seiner K. K. Apostolischen Majestät vom 4. November 1857 den Professor Jungmann zum Dekan der theologischen Fakultät für das kommende Schuljahr 1870/71 ernannt hat.[99]"

Auf die gleiche Weise wurde noch am 7. Juli 1872 Professor Stentrup zum Dekan bestimmt. Mit diesen Modalitäten aus der Konkordatszeit war es nun vorbei. Gerade an diesen Dingen hatten sich die weltlichen Kollegen gestoßen. Allein, mit solchen Zugeständnissen war der Gegner nicht mehr zu besänftigen. Man ging jetzt weiter: auch das aktive Wahlrecht der Theologieprofessoren wurde nun zur Frage gestellt, je näher die Rektorswahl von 1873 herannahte. Rektor Professor Ullmann war ein gewiegter Jurist und ein harter Gegner. In der Senatssitzung vom 11. Juli kreuzte man die geschliffenen Klingen. Der theologische Dekan, Professor Stentrup, hatte nämlich ein Separatvotum an das Ministerium geschickt, das der Prodekan Hurter mitunterschrieben hatte und das schon zuvor im Senat angegriffen worden war. Es sollte dadurch endlich einmal die rechtliche Lage der Professoren geklärt und damit natürlich dem drohenden Protest des Senats gegen die Anwesenheit der Theologen die Spitze abgebrochen werden. Der wesentliche Text dieses Votums lautet:

„Bei der theologischen Fakultät an der Innsbrucker Universität soll in Hinkunft so wie an den anderen theologischen Fakultäten des Reiches die Anstellung der Professoren durch kaiserliche Ernennung mit Anwendung der gesetzlichen Bestimmungen erfolgen, jedoch mit dem, daß die dermalen an der genannten Facultät wirkenden Professoren ohne weiteres in ihrem Amte bestätigt und beeidigt werden.

Durch den ersten Theil des Antrages wird der Ausnahmszustand beseitigt und das erreicht, was angestrebt wird.

Durch den zweiten Theil des Antrages wird einer Anforderung der Billigkeit genügt, welche Männer verdienen, von denen fast alle mehr als zehn Jahre wirken; und dann kann nur dadurch die Continuität des Unterrichtes und der Fortbestand der Facultät erzielt werden.

Bei Gelegenheit eines Gegenantrages, den der Herr Prodekan der rechts- und staatswissenschaftlichen Facultät, Professor Inama, gegen den zweiten Theil unseres obigen Antrages einbrachte, sah sich der Dekan der theologischen Facultät genötigt, die Eigenschaft der jetzigen Professoren der theologischen Facultät als ordentlicher öffentlicher Professoren zu wahren. Zu seinem Staunen mußte er wahrnehmen, daß die Rechtsgrundlage dieser Eigenschaft, die Allerhöchste Entschließung S. K. K. Majestät vom 4. November 1857, angezweifelt wurde. Daher ersuchen die Endes-Unterzeichneten Dekan und Prodekan der theologischen Facultät ein hohes K. K. Ministerium für Cultus und Unterricht um eine authentische Erklärung über die Gültigkeit der besagten Allerhöchsten Entschließung, die wegen Mangels an gehöriger Publikation in Zweifel gezogen

[98] D fol. 53.
[99] UA FS vom 3. 7. 1870.

wurde. Nur so werden sie sich jenes Schutzes erfreuen, dessen sie bedürfen, um nicht der Willkür preisgegeben zu sein.[100]"

Das Ministerium hatte nun schon als Antwort auf den Protest im März dem Rektor den strengen Auftrag gegeben, die Rektorswahl auf jeden Fall nach altem Recht und Brauch abzuhalten, und der Rektor hatte dazu die vier Fakultäten zweimal eingeladen. Offenbar gegen seine eigene Überzeugung: denn als Antwort auf das Separatvotum der Theologen erging als Ergebnis der Senatssitzung vom 11. Juli an den Minister folgendes Schreiben:

„In Betreff der akademischen Wahlen hatte der ergebenst Gefertigte an die drei weltlichen Fakultäten in Befolgung des hohen Auftrages die diesfällige neuerliche Einladung ergehen lassen. Die theologische Fakultät hatte schon auf Grund der ersten Aufforderung die akademischen Wahlen im ganzen Umfange vorgenommen und das Resultat an das Rektorat mitgetheilt. Dagegen sahen sich die weltlichen Fakultäten nicht in der Lage, die zur Constituierung des akademischen Senats für das folgende Studienjahr erforderlichen Wahlen, mit Ausnahme jener des Dekans, vorzunehmen, da der Zweifel über die Berechtigung der Mitglieder der theologischen Fakultät zur Teilnahme an der Mitgliedschaft im akademischen Senat und an der Wahl des Rektors noch ungelöst ist.[101]"

Die Senatoren der drei Fakultäten könnten mithin, fährt der Rektor fort, „aus Gewissen" nicht handeln, bevor die „Regelung der Verhältnisse" an der Theologischen Fakultät beendet sei. Und man mache also folgenden Vorschlag: „Die Anwendung der für die österreichischen Universitäten überhaupt geltenden allgemeinen gesetzlichen Vorschriften auch auf die bisher mit einem bloß faktischen Privilegium ausgestatteten theologischen Fakultät hiesiger Universität auszudehnen." Der Rektor schließt mit der Bemerkung: „In dieser Hinsicht erhob sich auch von Seite der Vertreter der theologischen Fakultät kein Widerspruch." Aber er kann sich eine letzte Entgegnung auf das Separatvotum, das den streitbaren Kollegen sozusagen den Wind aus den Segeln genommen hatte, nicht versagen: „Der Unterzeichnete kann es hier nicht unterlassen, im Interesse der Ehre der weltlichen Mitglieder des Senats gegen den in diesem Separatvotum gegen dieselben ausgesprochenen Vorwurf der Willkür ernstlich Verwahrung einzulegen."

Diese Kontroverse gab offenbar in Wien den Anstoß zur endgültigen Lösung. In dem wichtigsten Punkt traf man sich ja: die Liberalen verlangten zunächst nichts anderes als die Umgestaltung der Fakultät im Sinne der allgemeinen Gesetze, und die Jesuiten hatten sich dazu seit einem Jahr bereit erklärt. Im Sinne der Abmachungen mit dem Ordensgeneral, aber ohne auf seine letzten Widerstände einzugehen, entschloß man sich in Wien, das langsam leidige Problem dahin zu lösen, daß man die Fakultät universitätsrechtlich einfach allen anderen theologischen Fakultäten der Monarchie gleichstellte, mit der einzigen Ausnahme der Gehaltsfrage. Am 10. August 1873 erging der kaiser-

[100] UA SP vom 11. 7. 1873.
[101] Ebd.

liche Entschluß, den der Statthalter von Tirol, Graf Taaffe, dem Rektor des Jesuitenkollegs in Innsbruck amtlich mitteilte:

„Mit allerhöchster Entschließung vom 10. August 1873 haben Seine k. u. k. Apostolische Majestät zu verordnen geruht, daß fortan für den Vorgang der Besetzung der Lehrstühle der theologischen Fakultät in Innsbruck und für die amtlichen Verhältnisse der Professoren dieser Fakultät die bestehenden Gesetze zur Richtschnur zu dienen haben.

Hiernach wird bei der Bestellung der Professoren der genannten Fakultät nach den zur Zeit geltenden Bestimmungen der Ministerialverordnung vom 29. März 1858 R. G. Bl. Nr. 50 vorzugehen sein.

Was die derzeit an der theologischen Fakultät der Innsbrucker Universität vorhandenen Professoren anbelangt, so bedarf es laut hohen Erlasses des k. k. Ministeriums für Cultus und Unterricht vom 25. August 1873 Z. 11151, um für die Anbahnung der gesetzlichen Regelung der Stellung derselben die geeigneten Anhaltspunkte zu gewinnen, verläßlicher Auskünfte über ihre staatsbürgerlichen Verhältnisse, weshalb ich das Ersuchen stelle, die erforderlichen Nachweise über die Staatszugehörigkeit der erwähnten Professoren anher zu leiten.

Nach dem weiteren Inhalte der eingangs bezogenen Allerhöchsten Resolution hat es von der Erfolgung des in der Allerhöchsten Entschließung vom 4. November 1857 ausgesprochenen Jahresbetrages 8000 Gulden C. Mz. = 8400 Gulden öst. W. an den Orden der Gesellschaft Jesu mit dem Beginne des Verwaltungsjahres 1874 abzukommen und ist von diesem Zeitpunkte an jedem der Gesellschaft Jesu angehörenden ordentlichen Professor der Innsbrucker theologischen Fakultät ein Jahresbezug von 1050 Gulden aus dem Studienfonde flüssig zu machen.[102]"

Am 12. November 1873 teilte der Unterrichtsminister von Stremayr auch dem Provinzial, Pater Emil Bülow, den Inhalt der kaiserlichen Entschließung mit, fügte aber noch hinzu:

„Zugleich geruhten Seine Majestät in dieser Resolution die allergnädigste Intention auszusprechen, die derzeit an der genannten Fakultät vorhandenen Professoren unter der Voraussetzung, daß sie die gesetzliche Befähigung besitzen, in ihrer Stellung gegen dem belassen zu wollen, daß dieselben nachträglich den vorgeschriebenen Amtseid leisten.[103]"

Also hatte auch der Kaiser seinen kleinen Triumph: die Frage nach dem Eid war gelöst. In einem Vortrag des Unterrichtsministers am 30. Oktober hatte er versprochen, durch die nochmalige, allen früheren Zweifeln ein Ende bereitende Ernennung der bisherigen ordentlichen Professoren zu unanfechtbaren k. k. Universitätsprofessoren das Innsbrucker Problem zu bereinigen. Diese erfolgte denn auch am 7. November von Gödöllö aus, und der Minister teilte dies im gleichen Brief dem Provinzial mit: sie umfaßte „P. Ferdinand Stentrup (diesen unter Vorbehalt der nachträglichen Beibringung der förmlichen Urkunde über die Entlassung aus dem preußischen Staatsverbande), P. Hugo Hurter, P. Edmund Jung, P. Anton Tuzer, P. Johann Wenig, P. Nikolaus Nilles, P. Joseph Jungmann und P. Hartmann Grisar". Zu diesem glücklichen Ende trug nicht nur die Mäßigung des Unterrichtsministers Stremayr bei, sondern auch die kluge Diplo-

[102] ASJ 11/II, Nr. 15460/I (Original). — Die Historia domus Collegii Oenipontani (ASJ) fol. 134 fügt lakonisch hinzu, man ziehe dabei von jetzt ab jedem der acht Professoren monatlich 20 Gulden als „Dienst-Taxe" ab, das mache im Jahr für die derzeit sieben Ordinarii 1680 Gulden.

[103] ASJ 11/II, Zl. 15090 (Kopie).

matie der Innsbrucker Fakultät, die ihren erstmals gewählten Dekan Wenig im Oktober 1873 nach Wien sandte, um dort unmittelbar mit dem Minister zu verhandeln und die Sache also nicht mehr wie bisher vom Provinzial betreiben zu lassen, der dem Ministerium gegenüber jetzt nur ein ‚Privatmann' sei[104]. Am 19. November langte vom Statthalter die Nachricht ein, der Kaiser habe den Professoren Jungmann, Stentrup, Nilles und Grisar die österreichische Staatsbürgerschaft verliehen[105]. Nun war alles gut. Im Protokoll der Fakultätssitzungen steht unter dem 24. November 1873 geschrieben, und man hört das Aufatmen der vielgeplagten Innsbrucker Jesuiten: „Wird mit dankerfülltem Herzen gegen die K. K. Apostolische Majestät und den Herrn Minister für Cultus und Unterricht zur Kenntnis genommen.[106]" An Stremayr gingen durch die Statthalterei die hübsch gebundenen bisher erschienenen Bücher der Professoren als Geschenk nach Wien[107]. Und am 25. November konnte unter Beteiligung auch der Theologen die Rektorswahl getätigt werden: sie fiel einstimmig wieder auf Professor Ullmann. „Er kann damit auch am Tiroler Landtag teilnehmen, von dem er im vergangenen Jahr wegen der Illegitimität seiner Wahl ausgeschlossen worden war.[108]" Der akademische Friede war vollendet. Im Universitätskatalog ließen die Professoren das S. J. hinter ihrem Namen aus, um anzuzeigen (wie dies der Dekan ein Jahr nachher dem dagegen protestierenden Rektor erklärte), daß die Fakultät von nun ab nicht mehr der Gesellschaft Jesu als solcher anvertraut sei. Der kluge Dekan Hurter hatte freilich recht, wenn er zu dieser an sich kleinlichen Frage notiert: *latet hic anguis in herba*; denn es werde dieser Protest nur erhoben, weil man durch die Bezeichnung S. J. aller Welt einsichtig machen möchte, daß die Jesuiten in Innsbruck immer noch die ganze Fakultät beherrschten[109]. Dieser Ansicht waren auch die unentwegten Gegner der Jesuiten im Parlament, und so entfesselten sie im März 1874 noch einmal jenen Sturm, der freilich mehr nach Theaterdonner aussah und den Minister Stremayr nicht mehr sonderlich bewegen konnte. Er wird im geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit dem langsam sich überlebenden Liberalismus an anderer Stelle dargestellt[110]. Für die Geschichte der Fakultät

[104] D fol. 54.
[105] D fol. 55.
[106] UA FS vom 24. 11. 1873.
[107] D fol. 55 vom 19. 11. 1873.
[108] D fol. 55.
[109] D fol. 57.
[110] Vgl. F. Maaß, Die österreichischen Jesuiten, S. 92ff. — Noch in der Unterrichtsdebatte im Jahre 1879 erneuerte der Abgeordnete Dr. Fux die Forderung nach Aufhebung der Jesuitenfakultät, aber Minister Stremayr entgegnete, man habe nicht mehr das Recht, von einer exzeptionellen Stellung dieser Fakultät zu sprechen, wie zu der Zeit, als noch der Vertrag mit den Jesuiten über die Besetzung der Professoren bestand. Dieser Vertrag sei gelöst und finde die freie Ernennung der Professoren dieser Fakultät durch den Kaiser statt: Kolmer, Parlament II, S. 351. — Darum bucht auch N. Nilles (Kirchen-

ist indessen von Wichtigkeit, daß infolge dieser massiven Angriffe das Ministerium sich nun ernstlich auf jenen „Eintritt eines unabweislichen Bedürfnisses" besann, von dem in der Note an den römischen Botschafter vom 25. April 1871 die Rede war. Am 17. Mai 1874 wurde in einer Fakultätssitzung die Kunde besprochen, Minister Stremayr habe den Plan, einen auswärtigen Professor an die Fakultät zu berufen[111]. Das war nun freilich gerade für das Studienjahr 1874 nicht einmal unerwünscht. Denn man stand im März in eingehender Debatte über die Kulturkampfgesetze des preußischen Ministers Falk, der das Studium in Innsbruck für Preußen verbot und Repressalien androhte[112]. Die Professoren wurden angehalten, das S. J. auf den Zeugnissen auszulassen, um den Hörern spätere Verlegenheiten zu ersparen[113]. Da war es nur am Platze, auch öffentlich zu manifestieren, daß die Fakultät keine „Jesuitenanstalt" sei. So berieten sich die Professoren nur darüber, in welchen Disziplinen die Mitarbeit der neu zu Berufenden am genehmsten sei und ließen das den Minister wissen. Jedenfalls traf am 5. Oktober 1874 das Anstellungsdekret für zwei neue Professoren ein: Prof. Johann Katschthaler aus Salzburg und Prof. Gustav Bickell aus Münster in Westfalen waren mit Dekret vom 25. September zu Ordinarii an der Innsbrucker Fakultät ernannt worden, Katschthaler für Dogmengeschichte und Apologetik, Bickell für orientalische Sprachen und für Liturgiegeschichte. Beiden wurde ein Anfangsgehalt von 2000 Gulden ausgesetzt[114]. Am 26. Oktober begann Katschthaler seine Vorlesungen, vier Wochenstunden Dogmengeschichte — ein bisher im Lehrplan ungewöhnliches Ereignis[115]. Prof. Bickell weilte zu Studien in London, als ihn die Ernennung erreichte. In welcher Gesinnung er sie annahm, bezeugt ein Brief an das Innsbrucker Professorenkollegium:

„Ich brauche Euer Hochwürden nicht wohl erst zu versichern, daß ich diesen Ruf nur deshalb angenommen habe, weil mir bestimmt erklärt wurde, daß die Fakultät selbst ganz mit dieser Berufung einverstanden sei. Schon der bloße Gedanke würde mir unerträglich sein, die Gesellschaft Jesu zu verletzen, für die ich eine grenzenlose Verehrung, Liebe und Bewunderung hege.[116]"

Am 10. November begann Bickell seine Vorlesungen, je zwei Wochenstunden aus Hebräisch und Liturgiegeschichte[117]. Das kollegiale Verhältnis zwischen den Jesuiten und den beiden Weltgeistlichen war von Anfang an ungetrübt. Katschthaler, der spätere Fürsterzbischof und Kardinal von Salzburg, schied

lexikon von Wetzer und Welte VI, Sp. 765) für das Jahr 1889 mit Recht: „Rücksichtlich der Anstellung der Dozenten an der Fakultät besitzt die Gesellschaft Jesu keinerlei Vorrechte."

[111] D fol. 58.
[112] UA FS vom 1. 3. 1874. — UA ThF vom 3. 3. 1874.
[113] So nach UA ThF vom 30. 6. 1877.
[114] UA ThF vom 5. 10. 1874.
[115] D fol. 59.
[116] UA ThF vom 3. 10. 1874.
[117] D fol. 59.

1882 aus der Fakultät aus. Bickell wurde 1891 nach Wien berufen. Seitdem wurde kein Nichtjesuit in die Fakultät eingestellt, obwohl bis zum Konkordat von 1933 die gesetzliche Grundlage die gleiche blieb wie seit 1873. Der Sieg war errungen, die Fakultät gerettet — was noch kam, ist immer nur ein meist recht kleinliches Geplänkel des absterbenden Liberalismus, das aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts übergeht in den Kampf der ‚national' Gesinnten, denen es dann auf dem Höhepunkt ihrer unheilvollen Entwicklung gelingen wird, die verhaßte Fakultät zu zerstören.

4.

Die k. k. Fakultät
1874—1918

Die Geschichte der Gründung und der Umgestaltung der Innsbrucker Theologenfakultät bildet sozusagen ihre heroische Zeit. Was nun folgt, ist beleuchtet und beschattet von jenem seltsamen Zwielicht, das über den letzten Jahrzehnten der österreichischen Monarchie liegt: es herrscht satter Friede und es gärt an den Wurzeln. Der absterbende Liberalismus wandelt sich konsequent in den nationalen Freisinn, der sich in törichten Parlamentsschlachten und studentischen Krawallen Luft macht und sich gegen die Ultramontanen, gegen die Schwarzgelben und also letztlich gegen jene Allianz zwischen Thron und Altar richtet, die man noch patriotisch pries, als es innerlich schon zu spät war. In diese Bewegung der Geister versuchen wir nun auch die weitere Geschichte der Innsbrucker Fakultät zu stellen. Auch sie genießt des Friedens und kann sich prächtig entwickeln. Aber gerade in dieser Ruhe die leisen, oft nur seismographisch spürbaren Bewegungen der bald so sehr zerstörenden Gewalten zu verspüren, macht das Studium der Quellen zur Geschichte der Fakultät so spannend. Wir können mithin nichts Großes oder Weltbewegendes vorbringen — es sei denn, daß man die stille, gelehrte Arbeit im Hörsaal und in der Studierstube, von drei Generationen selbstloser Lehrer und Forscher geleistet, nicht allein schon etwas Großes nennt. Wir beschränken uns überdies für das Kommende bewußt und fast ausschließlich auf das fleißig weitergeführte Diarium der Dekane: aus dieser Hauptquelle setzt sich wie aus tausend kleinen Strichen das Bild der Fakultät zusammen. Und wir denken bei dieser geringfügigen Geschichte an das schöne Wort, das einmal Eduard Spranger geschrieben hat: daß zuweilen auch das Menschliche und Kleine „zum Rang des historisch Beachtlichen aufsteigen kann"[118].

Beginnen wir mit der Skizze der äußeren Entfaltung der Fakultät. Weder der Sturm im Wiener Parlament noch die Gesetze des

[118] Ed. Spranger, Aufgaben des Geschichtsschreibers: Historische Zeitschrift 174 (1952) S. 263f.

preußischen Kultusministers Falk konnten den Zuzug der Theologen aus aller Welt wesentlich mindern. Freilich, ein Rückschlag war unvermeidlich: war die Hörerzahl 1871/72 noch 251, so sank sie 1874 auf 191, und um diese Zahl herum blieb es, so lange der deutsche Kulturkampf auf seiner Höhe stand. Von 1882 an aber stieg die Zahl jährlich. 1897, als man das 40. Jubeljahr der Fakultät beging, waren unter 1009 Studenten der Gesamtuniversität nicht weniger als 305 Theologen[119]. Am Vorabend des goldenen Jubiläums, im Wintersemester 1906/07 zählte die Fakultät 356 Hörer. Und vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges waren es deren 430. An Zahl war also die Innsbrucker Fakultät schon damals — wenn man die Hörerzahl der gregorianischen Universität in Rom ausnimmt — weitaus die größte theologische Fakultät. Diesem Wachstum entsprach die Entfaltung des Kollegiums der Professoren. Es würde den Rahmen dieser historischen Skizze sprengen, wollten wir statistisch genau die Namen all der Professoren aufzählen, denen die tapfere Gründergeneration langsam Platz machte, und die dann um die Jahrhundertwende wiederum abgelöst wurden von jener Schar der theologischen Lehrer, die für uns Heutige die verehrten ‚Alten' gewesen sind. Die Geschichte der theologischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts kennt aus ihnen eine Reihe von guten Namen: Hurters Dogmatik und sein Nomenclator litterarius, Emil Michaels Geschichte des deutschen Volkes, Nikolaus Nilles und sein Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, Grisars Disputationes Tridentinae, Noldins Moraltheologie: diese Namen allein genügen schon, um anzudeuten, daß die k. k. Fakultät ihre Friedenszeit wohl genützt hat. Zwei Aufsätze werden auf diesen Blättern das Verdienst der Professoren um die Pflege der Philosophie und der Theologie bibliographisch nachweisen. Hier sei also nur vom äußeren Aspekt dieser schönen Gemeinschaft von theologischen Lehrern gesprochen, deren Harmonie allezeit zum größten Nutzen der Hörer sich in einer ausgewogenen Zusammenarbeit zeigte — schon der Ordensgeneral Beckx hatte das 1870 dem Ministerium in Wien bezeugt[120]. Das ist um so bemerkenswerter, als in all diesen Jahrzehnten der k. k. Fakultät von Wien aus nie auch nur der Versuch gemacht wurde, den letzten Rest aus der ‚Konkordatszeit' zu beseitigen: nämlich die Innsbrucker Professoren auch nach dem an allen anderen Fakultäten der Monarchie üblichen Modus zu besolden. Es blieb unveränderlich bei den auf die Zahl acht beschränkten und mit 1050 Gulden erbärmlich honorierten Ordinarii: jeder weitere Professor, den die Gesellschaft Jesu in ihrer unermüdlichen Sorge um die Ausgestaltung der Fakultät nach Innsbruck entsandte, war und blieb ohne jeden Gehalt. Und doch zählte man im Jubeljahr 1907 neben den acht Ordinarii neun weitere Dozenten. Seit 1911 war Professor Joseph Donat Ordinarius für christliche

[119] D fol. 170.
[120] Vgl. oben Anm. 84.

Philosophie geworden[121], wurde also der seit Jahrzehnten erbetene neunte ordentliche Professor; aber darüber hinaus lehrten elf weitere Dozenten, als 1918 der politische Zusammenbruch der Monarchie ein Ende bereitete. Der erste, nach dem damals neuen Universitätsgesetz habilitierte Privatdozent war P. Maximilian Limbourg, der 1875 zu lesen begann[122]. Es war ein Ereignis, als Joseph Biederlack 1893 Vorlesungen aus Soziale Fragen ankündigte. So lange diese Dozenten keinen öffentlichen Fonds in Anspruch nahmen, war man im Ministerium großzügig. Nur wenn es um die Neubesetzung eines Ordinariates ging, erinnerte man sich am Minoritenplatz zu Wien gerne an die turbulente Geschichte der Fakultät und befürchtete rasch ‚konkordatäre' Einmischungen. Ein treffliches Beispiel dafür ist die Berufung des Professors Johann Wieser, der die Nachfolge des am 25. Oktober 1875 gestorbenen P. Wenig antreten sollte und den beim Ministerium der Fürstbischof von Brixen auf Bitten der Fakultät dringlich empfohlen hatte[123]. Minister Stremayr lehnte das kategorisch ab und schrieb im März 1876 an die Fakultät:

„Bei diesem Anlasse bemerke ich der Fakultät, daß dieselbe künftig ihre Anträge wegen Besetzung von Lehrkanzeln nur hieher zu richten und es mir zu überlassen hat, das Einvernehmen mit dem Ordinarius, soweit dasselbe gesetzlich gefordert ist, herzustellen.[124]"

Noch interessanter ist der Kampf der Fakultät um das neunte Ordinariat, den Lehrstuhl für christliche Philosophie. Von 1860 bis 1910 dauert dieser Papierkrieg. Den Höhepunkt bildet das Memorandum, das der Dekan, Professor Michael Gatterer, am 31. Jänner 1910 dem Ministerium unterbreitet. Man ersieht daraus, daß die Frage unauflöslich verquickt war mit der anderen Problematik, der Gehaltsfrage der Innsbrucker Ordinarii. Wir entnehmen dem umfangreichen Dokument einige Sätze:

„Die Innsbrucker theologische Fakultät war seit ihrer Errichtung von der Notwendigkeit philosophischer Vorlesungen für die angehenden Theologiestudierenden lebhaft durchdrungen und überzeugt, daß eine gründliche theologische Bildung, besonders ein gründliches Verständnis und Erfassen der Hauptdisziplin der katholischen Theologie, der Dogmatik, ohne vorausgehende gute Kenntnis der christlichen (scholastischen) Philosophie unmöglich ist. Daher wurden an der hiesigen Fakultät bald nach ihrer Gründung, d. h. im Wintersemester 1860, Vorlesungen über philosophische Einleitungswissenschaft eingeführt ... Diese Pflege der philosophischen Disziplin hat auch mit beigetragen, den Ruf der Innsbrucker theologischen Fakultät ins Ausland zu tragen.[125]"

---

[121] D fol. 253: Fakultätsbeschluß um Eingabe Donats zur Ernennung als persönlicher Ordinarius, 24. Jänner 1910.

[122] D fol. 63. — UA ThF vom 15. 9. 1875. — Wenn Zschokke S. 138 und S. 252 meint, das Institut der Privatdozenten für Theologie sei zum erstenmal an der Innsbrucker Fakultät eingeführt worden, so scheint das dem zu widersprechen, was in der Eingabe der Fakultät an das Ministerium gesagt wird von Privatdozenten der Theologie in Wien und Graz: UA FS vom 26. 10. 1875.

[123] D fol. 63. — UA FS vom 12. 11. 1875.

[124] UA ThF vom 31. 3. 1876.

[125] Beigelegt im D fol. 253.

Um die Bitte nach einem Ordinariat für Philosophie dem Ministerium schmackhafter zu machen, wird dann die Frage der Gehälter der bisher acht Ordinarii aufgerollt. Um sie genau zu verstehen, müssen wir kurz die bisherige Geschichte dieses seltsamen Kapitels aus dem Buch der Innsbrucker Fakultät vorlegen.

Die Zahl der Ordinarii und die Pauschalsumme, die für sie aus dem Studienfonds entnommen wurde, war von Anfang an festgelegt. Am 28. Juni 1857 hatte der Provinzial in seinem Schreiben an Erzherzog Karl Ludwig ein zukunftsschweres Wort geschrieben: „Der Orden stellt sich mit einem Jahresbeitrag von 8000 Gulden CMz zufrieden." Diese in österreichischer Währung zu 8400 Gulden gewordene Summe behielt man nun auch bei, als sie ab 1873 nicht mehr pauschal bezahlt, sondern auf die acht Professoren umgelegt wurde, so daß es jeden ganze 1050 Gulden im Jahr traf. Hierin lag die Inkonsequenz und Ungerechtigkeit der liberalen Umgestaltung der Fakultät — und sie ist seitdem bis auf unsere Tage nicht gut gemacht worden. Man ermißt das, wenn man damit die Mindestgehälter der Theologieprofessoren anderer Fakultäten vergleicht: in Wien betrug er 2000 Gulden, die sich alle fünf Jahre um 200 Gulden steigerten; in Salzburg, Olmütz und Krakau 1400 Gulden: so im Jahre 1872[126]. Im Jahre 1896 behandelte man im Parlament zu Wien eine Neuordnung der Gehälter von Universitätsprofessoren, setzte aber als § 1 dem Gesetzentwurf voran: „Hiervon bleiben jedoch die rücksichtlich der Besoldung der dem Orden der Gesellschaft Jesu angehörenden ordentlichen Professoren an der theologischen Fakultät in Innsbruck geltenden besonderen Anordnungen unberührt.[127]" Dagegen protestierte kein geringerer als der von 1874 her bekannte Abgeordnete Professor Sueß, indem er eine Angleichung an die normalen Gehälter, aber freilich auch eine Angleichung an bessere theologische Lehrpläne forderte. Der katholische Abgeordnete Dr. Fuchs aber erklärte in einer großen Rede:

„Während die Theologieprofessoren der übrigen Universitäten Österreichs künftighin einen Grundgehalt von 3200 Gulden bekommen, sollen die Professoren der theologischen Fakultät in Innsbruck auch künftighin keinen höheren Gehalt als 1050 Gulden bekommen. Das ist eine große Anomalie und in dieser Beziehung gebe ich dem Herrn Professor Sueß vollständig recht.[128]"

Die Rede schloß mit einem fast panegyrischen Preis der Innsbrucker Fakultät als „der ersten in Europa". Man konnte auch nicht behaupten, diese geringe Bezahlung sei gleichsam das Äquivalent zu der Tatsache, daß die Fakultät ausschließlich von Jesuiten besetzt werde. Denn eben diese Exklusivität war ja grundsätzlich seit 1873 aufgehoben und blieb in diesem juristischen Zustand bis zum Konkordate von 1933. Die beiden 1874 berufenen Weltgeistlichen, Katschthaler und Bickell, er-

[126] Zschokke S. 99f.
[127] D fol. 163.
[128] So der Auszug im D fol. 163f.

hielten denn auch als Grundgehalt sofort 2000 Gulden. Und hier muß das wohl seltsamste Stücklein ministerieller Taktik aus dem Staub der Akten hervorgeholt werden: seit der Abberufung Katschthalers von Innsbruck im Jahre 1882 lief dessen Gehalt als Ordinarius für Dogmengeschichte und Apologetik im Budget unter dem Namen der Innsbrucker Theologenfakultät ruhig weiter, Jahr für Jahr, und wurde jeweils auf den sogenannten ‚Interkalarfond' überschrieben; das waren jährlich 7200 Kronen. Im Juli 1903 stellte der Dekan, Professor Leopold Fonck, diesen Tatbestand amtlich fest und reichte dann ein Gesuch ein, man möge diese Summe den dringlichen Bedürfnissen der Fakultät zuwenden[129]. Von einem Erfolg steht in den Akten nichts zu lesen. Als im Jahre 1907 die Gehälter der übrigen Professoren wieder aufgebessert wurden, hielten die Jesuiten im April und Mai eine Reihe von Sitzungen ab, um zu beraten, ob nicht jetzt vielleicht der gute Augenblick gekommen sei, die alte Frage zu lösen[130]. Dekan war Professor Joseph Müller, und dieser beriet sich am 10. August mit dem damals die vakante Statthalterei verwaltenden Freiherrn Markus von Spiegelfeld. Aus dieser Konferenz geht hervor, daß man damals in der Fakultät der Ansicht war, die Gehaltsfrage sei mit dem stillschweigend zugegebenen Recht der Exklusivität der Besetzung unauflöslich verquickt. Baron Spiegelfeld aber meint Folgendes:

1. die Jesuiten seien im Gesetzentwurf zweifellos inbegriffen;
2. er verspricht ein urgens nach Wien zu schicken, damit das Gesetz auch in bezug auf uns ausgeführt werde;
3. er empfiehlt, auf dem vollen Gehalt zu bestehen, nicht bloß eine Erhöhung zu verlangen;
4. empfiehlt die Intervention von Abgeordneten, von Minister Beck;
5. erklärt, eine Aufoktroyierung eines auswärtigen Professors sei nicht zu befürchten; er jedenfalls werde bestrebt sein, die Fakultät so zu erhalten, wie sie ist[131].

Als dann im September der Dekan dem Freiherrn von Spiegelfeld zum Amt des Statthalters gratulierte, kam dieser noch einmal auf die Gehaltsfrage zu sprechen und meinte sehr klug: die Inanspruchnahme des vollen Gehalts könne uns nichts schaden, denn das jetzige Ministerium werde nichts gegen uns tun, und ein liberales werde sich nicht durch den Bezug geringerer Gehälter abhalten lassen, gegen uns vorzugehen[132]. Es scheint nun, daß eine dahingehende Intervention in Wien wenigstens eine bescheidene Erhöhung des Gehaltes der acht Ordinarii bewirkt hat, die indes nicht über den geringsten Grundgehalt eines Extraordinarius hinausging: jedenfalls geht aus dem Memorandum vom 31. Jänner 1910 in Sachen des neunten Ordinariates hervor, daß damals die Professoren der Fakultät einen Gehalt von je

[129] D fol. 212.
[130] D fol. 230.
[131] D fol. 231.
[132] D fol. 231f.

4000 Kronen bezogen. Um abzuschätzen, was das bedeutete, höre man die von der finanziellen Seite her gegebene Begründung der Bitte um den philosophischen Lehrstuhl:

„Diese Berechtigung steigt, wenn man die finanzielle Seite der Angelegenheit ins Auge faßt: daß nämlich selbst mit Einschluß einer eigenen philosophischen Lehrkanzel alle neun Innsbrucker theologischen Ordinarii noch nicht die Hälfte der Bezüge erhalten würden, welche im Staatsvoranschlage für das Jahr 1910 für die gehaltlich tiefststehende Krakauer theologische Fakultät angegeben sind ... Tatsächlich betragen nämlich die staatlichen Bezüge der acht ordentlichen Innsbrucker Theologieprofessoren 32 000 Kronen (je 4000 Kronen), Quinquennalien und Aktivitätszulagen beziehen sie keine, ebenso erhält weder der außerordentliche Professor Dr. Donat noch die fünf Privatdozenten irgend eine staatliche Subvention. Das im Budget für 1910 angegebene Mehr von 6400 Kronen plus Aktivitätszulage eines öffentlichen Professors (1472 Kronen) fällt auf die neunte, schon lange nicht mehr besetzte Professur (für Dogmengeschichte!) und erhält davon der Lehrkörper der theologischen Fakultät gar nichts ... während für Krakau 73000 Kronen ins Budget gesetzt sind, dazu wolle man beachten, daß für die sechs Ordinarii der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien 59000 Kronen an Bezügen angesetzt sind.[133]"

Der Lehrstuhl wurde in der Tat 1911 errichtet, aber das war der einzige Erfolg. Den Gehalt hat die kaiserliche Regierung nie normalisiert. Es blieb bei der Ausnahme. Aber am 22. November 1912 lief beim Dekanat die Mitteilung der k. k. Statthalterei vom 9. November 1912 Nr. 1657/2 ein, daß durch Allerhöchste Entschließung vom 28. September 1912, mitgeteilt vom Unterrichtsministerium am 11. Oktober Zl. 45/753, die Jahresbezüge der ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät ab 1. Jänner 1913 auf 6000 Kronen erhöht wurden[134]. Es blieb bei dem Satz aus der Gründungszeit: „Der Orden stellt sich zufrieden."

Ein letztes Kapitel aus dieser äußeren Entwicklung der Fakultät während der langen kaiserlichen Friedenszeit ist die fast tragisch-komische Geschichte der Raumfrage. Sie beginnt, wie wir sahen, schon am Uranfang mit den mühsamen Versuchen, Amtsstellen der Landesregierung aus dem Gebäude der Universität zu verweisen. Die Schaffung der neuen Fakultät machte dem Senat ohnehin viel Mühe, denn überall gebrach es an Räumen, und so standen den Theologen von 1857 bis 1863 nur zwei recht armselige Hörsäle im Bibliotheksgebäude zur Verfügung. Die Gänge waren dort so dunkel, daß man es im November 1861 als preiswürdigen Kulturfortschritt ansah, als die Gänge mit Gaslicht erleuchtet wurden. In dem altväterlichen Latein des Diariums heißt es also: *Collucent hoc tempore et in ambulacris Universitatis flammae gazo quod vocant* (Gasflammen) *nutritae.*[135]" Von 1864

[133] D fol. 253.

[134] D fol. 258. — Es muß indessen beigefügt werden, daß alle Dozenten seit 1875 die Kollegiengelder beziehen: D fol. 61 (vom 10. 5. 1875) und D fol. 63 (vom 29. 10. 1875). Ebenso gewährte das Ministerium einigen außerordentlichen Professoren ab und zu auf eigenen Antrag hin eine Remuneration von je 500 Gulden: so an P. Hofmann am 9. September 1897 (D fol. 175), an P. Rinz und P. Gatterer am 29. September 1899 (D fol. 185); an die PP. Dorsch, Spačil und Krus am 31. Dezember 1911 je 1333 Kronen und 33 Heller (D fol. 257).

[135] D fol. 15.

an verfügt die Fakultät über drei Hörsäle, von denen der dritte jenseits der Kirche im Westflügel der Universität lag. Freilich, so bemerkt eine Zuschrift des Dekans an den Senat, die Einrichtung dieses Saales bestehe aus uralten und gebrechlichen Tischen und Bänken, so daß bereits viele Klagen der Hörer einlaufen, „namentlich von Studierenden höheren Wuchses"[136]. Aber es blieb bei den drei Hörsälen bis ins Jahr 1880, und dies bei einer Hörerzahl von fast 200 Mann. Man kann sich unschwer vorstellen, wie es in diesen Räumen, die von morgens bis in die Abendstunden ununterbrochen belegt waren, aussah — mitten aus dem Beginn des Sturms von 1870 meldet der Dekan Kobler dem Senat diese Mißstände mit einem für den akademischen Amtsstil klassischen Satz: „Der Abgang einer geeigneten Vorkehrung zur Erneuerung der Luft macht sich in hohem Maße fühlbar.[137]" Noch ergötzlicher ist es, wenn die k. k. Regierung sich im gleichen Augenblick in Bewegung setzt, wo das Ministerium sich mit dem Parlament um die Existenz der Innsbrucker Fakultät streitet, und ein hoher Erlaß des Ministeriums durch das Rektorat an den Dekan herabgereicht wird, der also lautet:

„Das hohe Ministerium für Kultus und Unterricht hat mit dem Erlasse vom 13. Oktober l. J. Z. 10863 die beantragte Vermehrung von Petroleumlampen in den Hörsälen der theologischen Fakultät genehmiget, Innsbruck, am 10. November 1871 Rektor Dr. Heller.[138]"

Im April 1880 notiert der Dekan: „Die Fakultät trägt dem Dekan auf, sich mit dem Rector Magnificus über die Möglichkeit eines neuen, vierten Hörsaales zu besprechen. Denn drei Hörsäle für wöchentlich 61 Vorlesungen und für 180 Hörer genügen nicht. Das hat nicht nur der Rektor, sondern sogar die Regierung eingesehen.[139]" Von da ab gehen die Klagen, Eingaben, Proteste fast jährlich an die Behörden, jeder Dekan versucht sich von neuem an diesem Problem[140]. Im November 1895 reisen Rektor und Dekane nach Wien, um beim Ministerium persönlich die Notlage der Universität vorzutragen[141]. Von durchgreifenden Maßnahmen vernimmt man nichts. Dafür zieht im Dezember 1900 das neue Kulturwunder in den ersten und zweiten Hörsaal ein: das elektrische Licht wird eingerichtet, und die Vorlesungen müssen zwei Wochen lang verlegt werden[142]. 1901 bittet man,

[136] UA ThF vom 20. 1. 1864.
[137] UA FS vom 30. 10. 1870.
[138] UA ThF vom 10. 11. 1871.
[139] D fol. 76f. — Schon vorher, am 10. Jänner 1878, hatte eine Gruppe von Theologen, unter ihnen der bekannte spätere Jesuit Graf Robert Nostitz-Rieneck, mit Unterschriften eine Petition an das Dekanat gerichtet, man möge doch im ebenerdigen Hörsaal Bänke und Katheder gerade umgekehrt aufstellen, „da das Licht von rechts einfällt und dadurch der Übelstand obwaltet, daß den Schreibenden der Schatten der Hand in sehr störender Weise gerade auf die Hand fällt". Das Dekanat bemerkt, die Begründung sei stichhaltig: UA ThF vom 10. 1. 1878.
[140] D fol. 78. 87. 109. 110. etc.
[141] D fol. 158.
[142] D fol. 193.

freilich umsonst, um einen fünften Hörsaal im Westtrakt, denn die Hörerzahl ist bereits über die 300 gestiegen, überdies geht die ergebenste Bitte „um ein anständiges Dekanats-Konferenzzimmer"[143]. Im Juni 1903 muß sich die Spektabilität gar mit einem peinlich dringenden Problem befassen, das wir lieber in dem verhüllenden Latein des Diariums wiedergeben: *Decanus nomine Collegii Professorum de statu prorsus indigno locorum quae vocantur Loca penes Gubernium conqueritur, quae quidem petitio etiam a Rectore Universitatis gravissimis argumentis hygienicis urgetur. Sed deficiente pecu- deficit omne -nia!*[144]. Es mußte zuerst noch in die Zeitung kommen, bis sich die Baubehörde im Dezember 1904 entschloß, dem unwürdigen Zustand ein Ende zu bereiten. Als der Hoch- und Deutschmeister Erzherzog Eugen, der damals als Korpskommandant in Innsbruck residierte, am 16. November 1906 der Fakultät einen Besuch abstattete, sagte er bei der Führung durch die Räume sehr abfällig: „Es dürfte in der ganzen Monarchie kaum eine Kaserne und kaum eine Volksschule zu finden sein, deren Räume so vernachlässigt sind.[145]" Das Wohlwollen des Statthalters Freiherr von Spiegelfeld erwirkte denn auch für die Osterferien 1907 eine gründliche Reinigung der Hörsäle[146]. An dem *‚intolerabilis defectus spatii'*, den das Fakultätsprotokoll vom 29. Oktober 1909 beklagt, änderte das nichts[147]. Ja, selbst in der ‚Neuen Freien Presse' vom 18. November 1909 stand ein peinlicher Artikel über die „geradezu haarsträubenden baulichen Zustände" der Fakultät[148]. Der Dekan legte am 10. November 1909 dem Ministerium ein fast flehendes Memorandum vor, das mit den Worten beginnt:

„Die Räumlichkeiten für die Innsbrucker theologische Fakultät, welche eigentlich schon seit Jahrzehnten ungenügend sind, haben seit einigen Jahren und besonders im heurigen akademischen Jahre ganz unerträgliche Zustände zur Folge und machen eine weitere Entwicklung der Fakultät geradezu unmöglich.[149]"

Für 380 Hörer, fährt die Denkschrift fort, stehen immer noch nur vier Hörsäle zur Verfügung, und das auch bei Tag dunkle Gelaß, das die Dekanatskanzlei beherbergt, muß zugleich als Professoren-Konferenzzimmer und als Prüfungsraum benützt

[143] D fol. 201.
[144] D fol. 211f.
[145] D fol. 226.
[146] D fol. 231.
[147] D fol. 249.
[148] Ein Ausschnitt dieser Zeitungsnummer ist am Ende des D fol. 251 beigebundenen Memorandums angeklebt. Darin zitiert der Schreiber aus einer früheren Eingabe (vom Jahre 1904) der Fakultät an das Ministerium: „Aus 58 Diözesen des In- und Auslandes strömen Theologen Innsbruck zu. Sie finden ein altes Gebäude, wo hinter dem abgefallenen Mörtel der rote Ziegelstein sichtbar wird. In den Gängen herrscht Finsternis, das Pflaster ist ausgetreten. Den drei neuen Seminarien sind zwei kleine Zimmer angewiesen. Durch eine berußte Küche tritt man ein. Aus dem Hofe dringt ein penetranter Geruch herauf."
[149] Beigebunden bei D fol. 251.

werden. Für die vier bis jetzt (seit 1904) bestehenden Seminarien[150] steht ein Zimmerchen zur Verfügung, so daß das Jesuitenkolleg unentgeltlich Räume zur würdigen Aufstellung der Büchereien zur Verfügung stellen mußte. Geholfen hat auch dieser Hilfeschrei nichts, aber man wurde in Wien wenigstens auf den unumgänglich notwendigen Neubau der Innsbrucker Universitätsbibliothek aufmerksam, und so kam für die Theologische Fakultät noch ein Augenblick froher Hoffnung, als man im Sommer 1914 begann, die Bücher in die inzwischen erbaute Bibliothek am Innrain zu evakuieren[151] — allein der ausbrechende Krieg machte alle weiteren Pläne zunichte. Die k. k. theologische Fakultät war, letztlich in Auswirkung der aus den Sturmtagen heimlich nachwirkenden liberalen Abneigung[152], immer ein Stiefkind des Wiener Ministeriums geblieben.

In diesen Rahmen der äußeren Entwicklung der Fakultät haben wir nun auch einige Züge des inneren Werdens zu zeichnen, und zwar vor allem jene, die uns das Nachleben des einstigen Liberalismus und seinen Übergang in den nationalen Freisinn lebendig machen und so die Geschichte der Fakultät in den ‚Rang des historisch Beachtlichen' erheben.

Als Siegespreis aus den Kämpfen von 1870 bis 1874 hielten die Gegner der Fakultät, die deren Fortbestand nur knirschend ertrugen, die Tatsache in der Hand, daß nie wieder ein Jesuit Rektor der Universität geworden ist, so lange die k. k. Fakultät als solche bestand. Es wurden auch nie ernstliche Versuche gemacht, diesen akademisch anormalen Zustand zu wandeln. Nur einmal gab es eine Kontroverse, als ein Artikel in der ‚Reichspost' vom 27. Juni 1901 den Modus und die Gesinnung der Innsbrucker Rektorswahlen angriff und die Senatssitzung am 2. Juli dagegen schärfsten Protest erhob. Hier wagte es der theologische Prodekan, Professor Michael Hofmann, einen Gegenprotest einzubringen: *Palam vituperavit illum abusum, qui in electione Rectoris Magnifici obtinet in hac Universitate, cum scilicet viri excludantur tum scientia tum prudentia et dexteritate in expediendis huius muneris negotiis praestantes, hac solummodo de causa, quod sint*

[150] Zur Entstehungsgeschichte der drei ersten Seminarien, des dogmatischen, bibel-patristischen und historischen, vgl. D fol. 209: Fakultätssitzung vom 17. Dezember 1902. Auf die Eingabe war 26. Mai 1903 noch keine Antwort erfolgt: D fol. 211. 5. Oktober 1903 Kampf um den kleinen Raum, der offenbar aus den zwei Kammern gemacht wurde, die die Gebäudeverwaltung einem Universitätsdiener zuteilen wollte: D fol. 213. Am 14. Jänner 1907 erfolgt die Eingabe um Errichtung eines philosophischen und apologetischen Seminars: D fol. 229.

[151] D fol. 265 u. 269.

[152] Der Referent für Universitätsangelegenheiten bei der Statthalterei, Freiherr von Schwind, war den Jesuiten nicht sehr gewogen. Vgl. D fol. 209: *Quia Domnus Referens de hisce negotiis penes Gubernatorem, Liber Baro de Schwind, nobis et Facultati nostrae minime favet.* — D fol. 204 f. wird von dem kleinen Krieg berichtet, der zwischen dem gegen alle Klerikalen aufsässigen Quästor Bereiter und den Theologen ausbrach und nur mit Mühe von Rektor und Dekan geschlichtet werden konnte.

homines strenue et aperte catholici. Ad quam vituperationem omnes tacuerunt[153]. Ob der streitbare P. Hofmann dabei auch an die übergangenen Jesuiten gedacht hat, ist nicht klar. Daß man in katholischen Kreisen diese Praxis immer als ungerechte Auswirkung des Kulturkampfes ansah, steht aber fest.

Es gab außer dem schon genannten Fall der Berufung des P. Wieser noch manch andere Gelegenheit für das Ministerium, in kleinlichem Geplänkel der Fakultät Schwierigkeiten zu bereiten. Wenn man an den Ruhm denkt, den Professor Hieronymus Noldin der Fakultät und der österreichischen Wissenschaft erworben hat, so mutet es uns fast grotesk an, was sich mit ihm 1875 begab. Noldin hatte in den Jahren 1862 und 1863 an der Fakultät die für ein theologisches Doktorat erforderten Rigorosen abgelegt, konnte aber damals noch nicht staatlich promovieren, da die Verhandlungen über das Promotionsrecht noch nicht abgeschlossen waren. So richtete er am 1. August 1874 aus Salurn, seiner Heimat, an die Fakultät das Gesuch um nachträgliche Verleihung des Doktorgrades[154]. Das Gesuch mußte ordnungsgemäß nach Wien gehen, aber von dort erfolgte am 10. Jänner 1875 die abschlägige Antwort:

„Auf das mit Bericht vom 11. Oktober v. J. gestellte Ansuchen um die Ermächtigung, dem Priester Hieronymus Noldin auf Grund der von demselben in den Jahren 1862/63 an der dortigen Fakultät abgelegten Prüfungen den theologischen Doktorgrad verleihen zu dürfen, kann aus dem Grund nicht eingegangen werden, weil der Fakultät vor der Allerhöchsten Entschließung vom 26. Mai [Juni] 1866 nicht bloß das Recht zur Vornahme des Promotionsaktes, sondern überhaupt das Recht abging, Prüfungen zum Zwecke der Ertheilung respective Erlangung des Doktorgrades abzuhalten. Wien, 10. Jänner 1874 Stremayr.[155]"

Etwas Ähnliches geschah im Oktober 1891, als P. Emil Michael zum unbesoldeten Extraordinarius ernannt wurde. Im Ernennungsdekret wurde eigens verlangt, im offiziellen Vorlesungsverzeichnis der Universität habe hinter dem Namen des Professors Michael das ‚Dr. theol.' zu verschwinden, da derselbe nur ein römisches, vom Jesuitengeneral ausgestelltes und mithin in der Monarchie ungültiges Doktordiplom besitze[156]. Das waren schon fast Schikanen. Man spürte in der Frage nach der Nostrifikation römischer Doktorate deutlich den Mangel einer konkordatären Regelung. So bat umgekehrt das Ministerium bei der Fakultät um Ratschläge zu der gleichen Frage, und das Kollegium beriet darüber am 18. Jänner 1895, vor allem über die ministerielle Begründung: *Quum enim diplomata adeo facile in Urbe Roma obtineri dicantur, ut valorem scientificum diplomatum austriacorum non exaequent, in parem iuris civilis conditionem cum austriacis recipi nequeunt,*

[153] D fol. 196.
[154] D fol. 60 vom 20. 1. 1875. Das Gesuch Noldins (S. J. seit 16. September 1863) liegt dem Diarium zwischen fol. 60 u. 61 bei.
[155] UA ThF vom 10. 1. 1875.
[156] D fol. 123.

nisi idoneo aliquo supplemento fuerint expleta[157]. Eine Regelung scheint damals nicht gefunden worden zu sein, kehrt doch im Mai 1902 ein *‚edictum prorsus insolitum'* des Ministeriums an die Fakultät wieder, in welchem strengste Rechenschaft über sämtliche Nostrifikationen der letzten fünf Jahre gefordert wird[158].

Waren das zwar kleine, wenn auch bezeichnende Scharmützel mit dem Ministerium, so kam der akademische Kleinkrieg mit dem bis um die Jahrhundertwende fast ausschließlich liberal gesinnten Senat und Professorenkollegium der Universität nie ganz zur Ruhe. Man lebte zwar Tür an Tür im Gebäude der Universität, aber der Platz vor der Jesuitenkirche trennte zwei Welten. Das sollte sich vor allem zeigen, als nach 1900 die nationalen Studentenkrawalle begannen, denen die Theologen sachte und fest alle Tore der Hörsäle schlossen.

Der stille Kampf gegen den Geist der liberalen Zeit begann an der Fakultät sich schon zu zeigen, als am 7. Mai 1862 der Senat beschloß, am 19. Mai das Gedächtnis an den hundertsten Geburtstag J. G. Fichtes feierlich zu begehen[159]. Die Theologen glaubten es sich schuldig zu sein, an der Feier nicht teilzunehmen. Im Diarium wird der abendliche Fackelzug der Studenten nicht eben freundlich beschrieben:

Vespere Studiosi iuris et philosophiae Manibus istius Philosophi ovationem cum facibus accensis fumum et foetorem intolerabilem spirantibus obtulerunt. In promptu est, ordinem Theologorum ab eiusmodi sollemnitate plane abstinuisse[160].

Peinlicher waren die seit 1870 immer neuen Dispute im Senat über die Frage, ob und in welcher Form die Universität offiziell an der Fronleichnamsprozession teilnehmen solle[161]. Man verlegte 1882 die Festmesse zum Heiligen Geist zu Beginn des Semesters auf eine frühe Stunde, um keinen Anstoß zu erregen[162]. Beim Requiem für Papst Leo XIII. nahm kein einziger Professor der anderen Fakultäten teil und der Rektor nur eben amtlich und gezwungen[163]. Man protestiert gegen die Adresse zum Universitätsjubiläum von München, das 1872 in der antiklerikalen Hochstimmung des Kulturkampfes gefeiert wurde[164].

Gegen Ende des Jahrhunderts wird das Diarium der Fakultät zu einer wichtigen Quelle für die Kenntnis jener akademischen Bewegungen, in denen sich der altösterreichische Freisinn mit dem neuen Nationalismus berührt und so die Gewalten entfesselt, die den Untergang der Monarchie herbeiführten. Schon

[157] D fol. 150f.
[158] D fol. 205.
[159] UA SP vom 7. 5. 1862.
[160] D fol. 16.
[161] UA SP vom 17. 3. 1870. — 24. 5. 1872. — D fol. 77.
[162] D fol. 81.
[163] D fol. 212.
[164] UA SP vom 8. 3. 1872. — 24. 5. 1872. — D fol. 50. — Ähnlich zwei erregte Senatssitzungen wegen des Protestes der Theologen gegen den Text einer Glückwunschadresse an die Universität Würzburg im Juni 1882: D fol. 79.

im Mai 1893 notiert der Dekan den ‚Strike' der Studenten, die gegen das vom Militär ausgehende Verbot des Farbentragens protestierten und den Senat wochenlang in Aufregung hielten[165]. Im Februar 1898 streiken die Studenten gegen den böhmischen Sprachenerlaß des Grafen Badeni[166]. Beidemale bleibt an der Theologischen Fakultät alles ruhig. Aber die Doktorpromotion des Fiechter Benediktiners Johann Lampert am 31. Juni 1900 muß bei geschlossenen Türen stattfinden „wegen der zu befürchtenden Krawalle der Deutsch-Nationalen"[167]. Man sieht, wohin dieser Geist drängt: indem man national gesinnt sein will, glaubt man, antikatholisch sein zu müssen, und die internationale Fakultät der Jesuiten wird in diesen Kreisen von neuem zum Inbegriff des Bösen. Ende Oktober und durch den ganzen November 1901 ist die Universität wie ein Kriegsschauplatz: es geht gegen die angebliche Verwelschung der Tiroler Landesuniversität durch die Versuche des Ministeriums, für die italienisch sprechenden Studenten aus Trient eine juristische Fakultät einzurichten. Der milde Dekan Matthias Flunk berichtet von den Krawallen jener Studenten, *qui opinionibus liberalioribus nimium indulgent et principium nationalitatis nimium extollunt*[168]. So kam es denn am 30. Oktober 1903 zu der tumultuarischen Inauguration des Rektors, von der uns der Dekan Joseph Kern berichtet:

„Feierliche Inauguration des Rektors der Universität. Der durchlauchtigste Erzherzog Eugen und der Statthalter Freiherr von Schwarzenau wollten die Feier mit ihrer Gegenwart beehren. Wenige Minuten vor ihrem Eintreffen erklärten die ‚katholischen' Studenten dem Rektor, sie hätten vor, unmittelbar nach der Inaugurationsrede den patriotischen Gesang ‚Gott erhalte' abzusingen. Der Rektor beschwor sie, dies zu unterlassen, denn die ‚Nationalen' würden diesen Gesang stören. Aber die Katholischen gaben nicht nach, und der Rektor eilte davon, um die Ankunft des Erzherzogs und des Statthalters aufzuhalten. Sie blieben denn auch abwesend, und die Feier konnte ordnungsgemäß ablaufen. Nur am Ende sangen die Katholischen mit Enthusiasmus das ‚Gott erhalte', gegen das die Nationalen vergeblich aufheulten. Eine geschlagene Stunde lang kämpften die beiden Parteien gegeneinander mit Gesängen und Kriegsgeschrei, als es aber zu Schlägereien zu kommen schien, konnte sie der Rektor höflich aus dem Gebäude der Universität hinausdrängen.[169]"

In allen diesen akademischen Stürmen war die Theologische Fakultät, die im Ostflügel des Universitätsgebäudes wie in einer wehrhaften Burg verschanzt schien, der Hort der Stille und der Liebe zur Tradition. Als im November 1906 die ‚deutsch-freisinnige Studentenschaft' den katholischen Professor der orientalischen Sprachen, Dr. Haffner, nicht lesen lassen wollte, fand der verzweifelte Senat den Ausweg, diese Vorlesungen in einem Hörsaal der Theologen abhalten zu lassen[170]. Wie unerträglich

[165] D fol. 134f.
[166] D fol. 176.
[167] D fol. 191.
[168] D fol. 199f.
[169] D fol. 214.
[170] D fol. 224f.

die Lage geworden war, zeigte sich im Herbst 1906, als der Dekan Joseph Müller von einer Senatssitzung am 30. November berichtete:

„Senatssitzung. Hauptgegenstand bildete die Frage, ob eine feierliche Inaugurationsfeier (des neuen Rektors Prof. Hruza) abzuhalten sei oder nicht. Es wird beschlossen, keine abzuhalten, da weder die katholische noch die freisinnige Studentenschaft eine Garantie für Ruhe und Ordnung übernehmen will. Die Lage des Senats ist kläglich: ‚auf dem Dache sitzt ein Greis, der sich nicht zu helfen weiß'.[171]"

Den Höhepunkt dieser akademischen Geisterschlacht, in die nun auch die Theologische Fakultät hineingezogen wurde, ist der Kampf um die Vorlesungen des Professors Wahrmund, der Kirchenrecht las und schon seit 1902 durch seine maßlosen Angriffe auf das katholische Denken die Studenten und das Professorenkollegium in zwei Lager gespalten hatte[172]. Am 1. Juni 1908 mußte Rektor und Ministerium alle Vorlesungen sistieren, man drohte auch den Theologen mit Gewalt. Aber die Fakultät besaß damals in ihrem Dekan Michael Hofmann einen geharnischten Verteidiger. „Im akademischen Senat war theilweise eine sehr animose Stimmung gegen die theologische Fakultät", notiert er, „diese machte ernste Gegenvorstellungen gegen die Sistierung der Vorlesungen beim Unterrichtsministerium, der Dekan wurde nach Wien gesandt, um die Angelegenheit persönlich zu betreiben, er sprach mit dem Ministerpräsidenten (Wladimir von Beck), konnte aber keine bestimmte Zusage erlangen.[173]" Das Promemoria, das Hofmann in Wien überreichte, hat er im Diarium wörtlich niedergeschrieben[174]. Es gipfelt in der Bitte, wenigstens darin die seit einem halben Jahrhundert bestehende Ausnahmestellung der Innsbrucker Fakultät anzuerkennen, daß man sie in aller Zukunft nicht in die Sistierung der Vorlesungen einbeziehe.

Noch ein Ereignis will uns heute rückblickend wie ein Symptom dieses Kampfes der Geister im letzten Jahrzehnt der absterbenden Monarchie dünken: der heftige Streit, der im Dezember 1912 zwischen der Fakultät und dem Rektor, Professor Kretschmar, ausbrach und in einem Hin und Her von Briefen ausgetragen wurde[175]. Anlaß dazu bildete die Festschrift, die von der Burschenschaft ‚Suevia' zum 100. Geburtstag des Tiroler Dichters Hermann von Gilm herausgegeben und von Angestellten der Universität propagiert und vertrieben wurde. Sie enthielt ein paar antijesuitische Gedichtproben und eine Reihe von Ausfällen auch gegen die Innsbrucker Fakultät, so daß sich der Dekan, Professor Linder, verpflichtet fühlte, beim Rektor darüber Klage zu erheben. Hatte sich doch auf Seite 72 der Festschrift der Reichsratsabgeordnete

[171] D fol. 227.
[172] D fol. 204.
[173] D fol. 235f.
[174] D fol. 236–239.
[175] Die Korrespondenz liegt im D. zwischen fol 260 u. 261.

Dr. Erler zu folgender Tirade verstiegen, die besser ins Parlament von 1872 gepaßt hätte, die aber beweist, wie lebendig die alten Geister, zwei Jahre vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges, noch waren:

„Ein Blick in die Sillgasse und auf den Saggen würde Gilm zu seinem nicht geringen Staunen beweisen, daß der Jesuitismus nicht nur nicht zurückgegangen, sondern stärker und mächtiger geworden ist als je. Noch immer beherrscht der Klerikalismus die großen Massen in unserem Lande; die wahre Geistesfreiheit hat nur in den Städten und auch da in beschränktem Maße ihre Anhänger. Die Röte der Begeisterung würde wieder in die Wangen des Dichters aufsteigen, mit fester Hand würde er in die verstummten Saiten greifen und ein neues, herrliches Jesuitenlied erklingen lassen, auffordernd zum heiligen Kampfe gegen Reaktion und Finsternis.[176]"

Die letzte Regung dieses Geistes wirkt fast wie ein Satyrspiel nach einer Tragödie: noch im Jänner 1918, als an den Fronten des Krieges bereits alles zu wanken begann und als im großen Hörsaal der Theologischen Fakultät ein Kartoffellager eingerichtet wurde[177], hatte man in Wien und im Innsbrucker Senat Zeit, das Problem zu bereden, ob man es einem nichtkatholischen Rektor oder Professor zumuten könne, bei der Promotion eines theologischen Doktoranden mitzuwirken oder ob das nicht gegen die Staatsgrundgesetze verstoße. Um die vollkommene Gleichheit der Bürger zu garantieren, wolle das Ministerium den § 17, Abschnitt II der Promotionsordnung ändern und also auch Nichtkatholiken, im Gegensatz zum bisherigen Brauch, zur Mitwirkung heranziehen[178]. Dieses Problem versank bald mitsamt den Staatsgrundgesetzen von 1867 in den Abgrund.

Das Bild der Fakultät in der kaiserlichen Zeit wäre unvollständig, wollten wir nicht auch ein paar von den Lichtern aufleuchten lassen, die über diese vier Jahrzehnte jenen unnachahmlichen Glanz ausgossen, den wir heute die ‚gute alte Zeit' nennen und die uns noch fast biedermeierlich anmuten. Es war gemütlich in der Fakultät. Innsbruck war eine kleine Studierstadt, die Sillgasse und die Universitätsstraße idyllisch ruhig. Der Dekan fuhr mit der Kutsche vom Kolleg zur Jakobskirche, wenn er sich mit der goldenen Kette zur hohen Fronleichnamsprozession begab[179]. Und im Diarium notierte er ab und zu, was man zu tun gedenke gegen nächtlich pokulierende externe Theologiestudenten[180]. Die Fakultät fühlte sich geborgen unter dem Schutz des Kaisers Franz Joseph. Alle Ereignisse im Herrscherhaus: der Tod des Kronprinzen, die Ermordung der Kaiserin, die Tragödie von Serajewo, haben ihr Echo im Diarium[181]. Und wenn gar

[176] Vgl. die Auszüge aus der Festschrift in ‚Allgemeiner Tiroler Anzeiger' Nr. 63 vom 7. März 1913.
[177] D fol. 286. Im gleichen Hörsaal wurden damals auch ‚ärarische' Schuhe an die Professoren ausgeteilt.
[178] D fol. 287. Beiliegend hier auch der Text der Antwort, die die Fakultät ans Ministerium am 15. Jänner 1918 absandte.
[179] D fol. 135.
[180] D fol. 162 u. 167 f.
[181] Mayerling: fol. 109. Mord in Genf: fol. 179. Serajewo: fol. 267.

der Dekan in einer Audienz vom alten Kaiser empfangen wurde, war des Notierens kein Ende. Schon 1881 lobte der Monarch ausdrücklich den Fleiß der Innsbrucker Theologiestudenten[182], und 1913 sagte er lächelnd dem darob beglückten Provinzial, der an die Sturmzeiten zurückdenken mochte: „Die Fakultät in Innsbruck ist ja Ihre größte Anstalt, dort haben Sie Theologen aus aller Welt"; und mit Befriedigung vernahm er, die Fakultät zähle derzeit 430 Hörer[183]. Als er am 21. November 1916 starb, trug der Dekan sein Elogium ins Gedenkbuch ein:

Facultas theologica Oenipontana maximo erga piissimum Imperatorem obstricta est gratitudinis debito, quippe qui non tantum semper erga eam ostendit benevolentiam, sed etiam illo tempore, quo adversarii liberales Facultatem delere conabantur, eam solus servavit. R. i. p.[184]

Auch das Verhältnis zu den Kollegen der anderen Fakultäten war, von den Kämpfen und Debatten im Senat abgesehen, in dieser Zeit oft wahrhaft gemütlich. So, als man sich anschickte, im November 1894 das silberne Jubiläum der Medizinischen Fakultät zu feiern: die Theologen sangen für die Mediziner das Hochamt, nachher fuhr man mit sechs Kutschen von der Jesuitenkirche zu den Stadtsälen, dann vereinte sich der ganze Lehrkörper der Universität friedlich im Hotel Europa zu einem Festmahl und man stieß die Gläser an auf eine unzertrennliche kollegiale Freundschaft der vier Fakultäten: *Quam propinationem qui aderant omnes, non sine strepitu festivo, concussis vitreis, ratam acceptamque sibi esse sunt testati.*[185]" Und wie man auf Lateinisch von der Einladung der Professoren zu Tee und kaltem Büffet beim Statthalter Grafen Merveldt in der Hofburg berichtet, hat uns Nikolaus Nilles unnachahmlich hinterlassen:

Sabbato vespere hora octava invitaverat Gubernator, Comes de Merveldt, ad circulum vespertinum in Palatio Caesareo (vulgo Hofburg) sub titulo ‚Thee' celebrandum — licet nihil minus ibidem quam theae potus sorbeatur. In eiusmodi coenula quippe mensas conquisitissimis cibis refrigeratis exstrui ac firma generosaque pocula infundi solere norunt experti omnes[186].

Noch ein köstliches Dokument möge hier der Vergessenheit entrissen werden: wir verdanken es wieder der gewandten Feder des Dekans Nikolaus Nilles, der auch im Diarium gerne den gleichen lateinischen, mit griechischen Worten gemischten Stil schreibt wie in seinem berühmten Calendarium utriusque Ecclesiae. War da als Gast der Professoren beim fröhlichen Mahle auf dem Zenzenhof am 15. Oktober 1891 der berühmte Pfarrer Kneipp. Davon berichtet der Dekan.:

Villicatio Professorum, cui praeter multorum exspectationem intervenit parochus bavarus Sebastianus Kneipp ex Wörishofen, πολύφημος ille doctor aquatilis, qui propter exercitium artis medicae, clericis severe interdictum, in castris iuris sacri peritorum identidem πολυμάχητος conspicitur[187].

[182] D fol. 77.
[183] D fol. 265.
[184] D fol. 281.
[185] D fol. 147f.
[186] D fol. 152.
[187] D fol. 122.

Am freudigsten aber beging die Fakultät ihre eigenen Jubiläen. Am silbernen Gedenktag der Gründung, 16. November 1882, feierte man zwei Tage lang, die Vorlesungen fielen aus, Festmesse und Akademie waren glanzvoll, und aus Rom sandte der berühmte Latinist Antonio Angelini ein Epigramm:

Maria
Sapientiae Mater Et Magistra
Placido Nos Lumine
Aspice
Nos Tuo Praesidio Freti
Tua Alacres Tutela
Contorta In Nos Spicula Vitabimus
Urgebimus Hostes
Oeniponte a. MDCCCLXXXII, XXV a restitutione[188].

Am 16. November 1897 vereinte ein Festmahl Professoren und ‚Alte', das heißt einige Hörer von 1857, zum Gedächtnis des 40. Gründungstages[189]. Das goldene Jubelfest wurde vom 16. November 1907[190] auf den zusammen mit dem Theologischen Konvikt am 7./9. Juli 1908 begangenen gemeinsamen Gedenktag verlegt, den man in Gegenwart von 600 ehemaligen Hörern feierte. Papst Pius X. und Kaiser Franz Joseph sandten Telegramme, Bischof Korum von Trier hielt die Gedenkrede, Kardinal Katschthaler das Hochamt[191]. Und dann ist es wie ein stiller Abschied: am 60. Jahrestag, 16. November 1917, herrschte Krieg und Hunger und der Dekan, Professor A. Schmitt, hielt eine kleine Gedächtnisrede und schloß mit einem Hoch auf den jungen Kaiser Karl, der eben in den letzten Kämpfen um das Erbe seiner Väter stand[192]. ‚*Ob alimentorum penuriam*' schloß man in diesem Semester die Tore der Fakultät vorzeitig[193]. Bald trug man die Monarchie zu Grabe. Am 18. Oktober 1918, so notiert der Dekan Holzmeister, besprach man sich im Hohen Senat über die Notlage der Beheizung und über eine Schließung der Universität wegen der ‚spanischen Krankheit'. Das letzte kaiserliche Semester beginnt „unter äußerst schwierigen Verhältnissen. Ohne daß die Frage nach dem Auslangen der Lebensmittel und der Beheizung gelöst werden konnte, traten Professoren und Hörer zusammen, einzig in der Hoffnung auf Gottes Beistand". Dann kam die politische Katastrophe. „Am 4. November entfiel das übliche Hochamt" — für Kaiser Karl. „Durch die Bildung der neuen Staaten auf dem Boden der bisherigen Monarchie und den Rückzug der Truppen vom Süden her durch Innsbruck wurde ein großer Teil der Hörer veranlaßt, sofort nach dem Waffenstillstand die Heimreise anzutreten. Die Dekanatskette wurde in Sicherheit gebracht" — so

[188] D fol. 82–84.
[189] D fol. 175.
[190] Dafür fielen wenigstens die Vorlesungen aus: vgl. Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereins Innsbruck, Jänner 1908, S. 35–37.
[191] Korrespondenzblatt (Festnummer) Juli 1908, S. 69ff.
[192] D fol. 285.
[193] D fol. 285: 13. 6. 1917.

spiegelt sich die Tragödie von 1918 im Diarium[194]. Der Senat und die neun Ordinarii der Theologen wurden auf den neuen Staat vereidigt — „vor Kreuz und Kerzen, aber der Name Gottes kommt in der Formel nicht vor"[195]. „Während der Osterferien 1919 wurden die Kaiserbilder aus den Hörsälen und Konferenzzimmern entfernt.[196]"

5.

Untergang und neues Wachstum 1919—1957

Was nun folgt, ist ein Stück Geschichte, das unter der Hand des Schreibers leise zur Gegenwart wird und ihn zwingt, aus der Fülle nur jene Tatsachen herauszuheben, die das bestätigende Siegel auf das Vergangene sind und die andeuten möchten, welche Pflichten das nun versunkene erste Jahrhundert der Fakultät auferlegt beim Schreiten in die ungewisse Zukunft. Wir begnügen uns also von jetzt ab mit einer unvollendeten Skizze: Klio ist keine Prophetin.

Wenn man an die Kämpfe der Fakultät um den primitiven Raum zurückdenkt, den ihr das Ministerium durch Jahrzehnte hindurch nur unwillig zuwies, und heute die Hörsäle der Fakultät betritt, um ihren barocken Glanz zu bewundern, hat man darin ein Symbol des Aufstiegs, den ihr die Förderung der Republik Österreich zuteil werden ließ. Wenn man die Aufhebung der Fakultät im Jahre 1938 in ihren tiefsten Gründen erfassen will, muß man sich daran erinnern, daß die Kräfte, die einst der Monarchie den Untergang bereiteten, auch im kleinen Deutschösterreich weiterlebten: was die Väter in den scheinbar harmlosen Studentenkrawallen der Jahre vor 1910 herbeisehnten, haben die Söhne verwirklicht[197]. Diesen Vorgang auch am Geschick der Fakultät zu registrieren, bedeutet die Berechtigung für eine Darstellung dieser sonst politisch unbedeutenden Jahre ihres Aufstiegs und ihres Untergangs.

Man hatte im Kollegium der Professoren im Jahre 1919 das Gefühl, mit dem Eintritt in die Republik ‚Deutschösterreich' sei nun doch wohl auch der Augenblick gekommen, die letzten Reste der Sonderstellung von 1857 und von 1872 zu beseitigen. Was indessen die Rektorswahl anging, so war von einer Revision vorerst keine Rede, es wurde aber unter den Kollegen der weltlichen Fakultäten von Jahr zu Jahr deutlicher zugegeben, daß

[194] D fol. 289.
[195] D fol. 290.
[196] D fol. 291.
[197] Vgl. die Notiz des Dekans Holzmeister vom 3. Juli 1919 (D fol. 291): „Lange Verhandlungen über die Vertretung der Hochschüler (Studentenrat). Die freiheitlichen Studenten wollen die im Konvikt lebenden Theologen nicht als ebenbürtig zulassen; die katholischen Studenten widersetzen sich. Bei der Senatssitzung am 16. Juli ist noch keine Klarheit erzielt."

die Verfügung vom 26. Juni 1872 eine universitätsrechtliche Willkür war und nicht einzusehen sei, warum das Unterrichtsministerium der Republik sich an diesen autoritären Rest aus der Kaiserzeit gebunden fühlen mußte. Die zweite Frage war, vorab in den Notzeiten nach dem Krieg, akuter: wäre nicht jetzt die beste Gelegenheit, als Bürger der freien Republik auch auf Gleichheit der Besoldung zu dringen? Zumal, da im Dezember 1919 die Gehälter der Universitätsprofessoren erhöht wurden. Der Dekan Franz Pangerl berichtet uns von der darüber gehaltenen Fakultätssitzung:

„Durch Gesetz vom 19. Dezember 1919 war der Gehalt der Universitätsprofessoren neu geregelt, d. h. bedeutend erhöht worden. In einer Sitzung der Fakultät wurde zunächst die Frage erörtert, ob wir nunmehr volle Gleichstellung mit den anderen Professoren fordern oder bloß um eine entsprechende Erhöhung unseres Gehaltes einkommen sollten. Ein Teil der Professoren war für den ersten Vorschlag, eine geringe Mehrheit für den zweiten — namentlich deshalb, weil wir durch eine solche finanzielle Gleichstellung einen wirksamen Schutz für unsere beamtliche Ausnahmestellung, für unsere Privilegien namentlich bezüglich der Anstellung verlieren würden. Pater Provinzial ist nach Besprechung mit sachkundigen Herren in Wien dieser letzteren Ansicht beigetreten. Sodann wurde die Eingabe gemacht um Verdoppelung unseres Stammgehaltes, um Gewährung des Ortszuschlages, um eine Pauschalremuneration für die außerordentlichen Professoren (16000 Kr.) und um die Belassung des ganzen Kollegiengeldbezuges.[198]"

Notieren wir hier gleich: bei dieser Regelung ist es seither geblieben. Die sachlich nicht stichhaltige und mit keinem Dokument belegbare Verquickung zwischen dem minderen Gehalt und dem exklusiven Recht der Besetzung der Lehrstühle nur durch Jesuiten hat sich hier durchgesetzt, offenbar auch beim Ministerium, wenn die ‚sachkundigen Herren' ihm angehört haben sollten. An der Innsbrucker Theologischen Fakultät erhalten bis auf den heutigen Tag nur die neun ordentlichen Professoren den jeweils geltenden Gehalt eines außerordentlichen Professors. Die an ihr zu außerordentlichen Professoren ernannten Lehrer sind seit hundert Jahren unbesoldet. Diese Praxis hat alle politischen Katastrophen überdauert.

Um so bedachter war der Orden, den Lehrkörper auszubauen und dadurch die Zahl und die Qualität der Vorlesungen auf jener Höhe zu halten, die der seit 1919 jährlich wachsenden Zahl der Hörer entsprach. 1920 betrug die Zahl der inskribierten Theologen 314; 1932 waren es 521. Den Höhepunkt in der bisherigen Geschichte bildete das Sommersemester 1933 mit 584 Hörern, und dies unter 3000 Studenten der Gesamtuniversität. Die politischen Ereignisse in Deutschland ließen dann die Zahl etwas absinken, aber im Sommersemester 1938, als der Nationalsozialismus der Fakultät ein ehrenvolles Ende bereitete, studierten in Innsbruck 448 Theologen; es war also immer noch die der Zahl nach weitaus meistfrequentierte deutschsprachige Fakultät. Dem entsprach zu Beginn des Jahres 1938 ein Lehrkörper von neun Ordinarii und weiteren zwölf Dozenten.

[198] D fol. 293.

Es war eine Bezeugung für den neuen Geist, für die ‚Politik der Ideen', wie man sie beim Aufbau des neuen Österreichs pflegen und an der Innsbrucker Universität vertreten wollte, wenn der Rektor Magnificus des Jahres 1925, der Rechtsgelehrte Theodor Rittler, und der Dekan der Theologen, Joseph Müller, am 15. Juni 1925 dem großen Staatsmann Dr. Ignaz Seipel das Ehrendoktorat der Theologie verliehen. Es war eine bewußte Anerkennung der an der Fakultät seit 1860 besonders betreuten christlichen Philosophie, wenn Seipel in seiner Dankrede sagte:

„Allem widrigen Anscheine entgegen — glauben Sie mir, daß die Politik nicht nur eine Fertigkeit ist, sondern daß sie im Sinne des Aristoteles nicht ohne Idee auskommen kann. Die Ideen beherrschen die Menschen, wenn es auch in manchen Zeiten so ausschaut, als ob es nur Agitation und Demagogie wäre. Ich bekenne mich in dieser Stunde neuerdings zur Idee, zu den Idealen.[199]"

Ein äußeres Symbol der Förderung, die der Fakultät von seiten der ersten Republik zu Teil wurde, ist der großzügige Ausbau der Räume, der unter der tatkräftigen Leitung von Professor Schönegger 1924 bis 1926 ausgeführt wurde und würdige Hörsäle und Seminarräume schuf[200]. Zum 75. Jahrestag der Gründung am 16. November 1932 sandte der Rektor ein Glückwunschschreiben[201]. So war das Feld vorbereitet zu einem Ereignis, das sich in seiner Bedeutung nur ermessen läßt, wenn man die ganze bisherige Geschichte der Fakultät noch einmal überschaut: wieder wurde ihr ein Konkordat zum Segen und zum Geschick. Am 5. Juni 1933 schloß Papst Pius XI. und die Republik Österreich, vertreten durch Bundeskanzler Dollfuß und Unterrichtsminister Schuschnigg, ein Konkordat ab, das es wichtig genug fand, die Stellung der Theologischen Fakultät von Innsbruck eigens in die Vereinbarungen aufzunehmen; offenbar, um ihr jene Ausnahmestellung nun auch vertraglich zu sichern, die sie seit 1891, als Professor Bickell aus dem Kollegium ausschied, nur faktisch einnahm: nämlich das Recht der exklusiven Besetzung der Lehrstühle durch Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Ob damit auch eine gesetzliche Festlegung der minderen Besoldung ausgesprochen werden sollte, darf mit Recht bezweifelt werden. Der Text des Artikels V, § 1, 4 des Konkordates lautet:

„Es besteht Einverständnis darüber, daß die theologische Fakultät der Universität Innsbruck insbesondere bezüglich der Zusammensetzung ihres Lehrkörpers in ihrer Eigenart erhalten bleibt.[202]"

Damit aber war die Fakultät auch staatsrechtlich zu einem untrennbaren Ganzen geworden, sie konnte nur noch als Ganzes bestehen oder fallen. Schon waren jene alten, aber jetzt wieder

[199] ‚Tiroler Anzeiger' Nr. 134 vom 16. Juni 1925. — D fol. 303.
[200] D fol. 302. 305. 306.
[201] D fol. 318.
[202] Italienischer Grundtext in AAS 26 (1934) S. 254: „Resta inteso che la Facoltà teologica dell'Università di Innsbruck rimane immutata nel suo carattere particolare, sopra tutto per quel che riguarda la composizione del suo corpo docente."

unheimlich neuen Gewalten am Werk, die dem Staat und dem neuen ‚gedruckten Canossa' den Untergang geschworen hatten. Das zeigte sich wie in einem alle Geister der Vergangenheit beschwörenden Symptom, als die Universität am 7. November 1934 eine akademische Trauerfeier für den ermordeten Kanzler Dollfuß veranstaltete. Der theologische Dekan, Professor Jungmann, schrieb ins Diarium: „Trauerfeier in der Aula der Universität. Bedeutsame Rede von Professor Dengel. Zum erstenmal sind katholische Studentenverbindungen in Wichs in der Aula. Die Freiheitlichen fehlen.[203]"

Allein, bevor die Tragödie über Österreich hereinbrach und auch die Fakultät zerstörte, sollte noch das alte Unrecht von 1872 wieder gutgemacht werden. Schon im Oktober 1934 hatte der Nobelpreisträger Professor Hess die Anregung gegeben, man möge vom Senat aus die Verhandlungen mit dem Ministerium aufnehmen, um die Theologische Fakultät wieder rechtens in den Turnus der Rektorswahl einzugliedern[204]. Von seiten der Regierung interpellierte der damalige Landeshauptmann von Tirol, Dr. Schumacher, beim Unterrichtsminister Pernter in der gleichen Gesinnung. Die Entscheidung fiel in der Senatssitzung vom 28. April 1936. Es war ein Schreiben des Ministeriums eingetroffen, datiert vom 14. April 1936, Zl. 10946/I, das den Senat aufforderte und ermächtigte, zu der geplanten Revision Stellung zu nehmen. Darauf stellte Professor Rittler folgenden Antrag:

„Der Akademische Senat stellt fest, daß nach dem Erlaß des Bundesministeriums für Unterricht vom 14. April 1936 der Erlaß des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 26. Juni 1872 Zl 2697, kraft dessen an der Universität Innsbruck von der Wahl eines Theologen zum Rektor bis auf weiteres abzusehen war, als aufgehoben zu betrachten ist und daß sohin einer solchen Wahl kein rechtliches Hindernis mehr im Wege steht.[205]"

Der Senat nahm diesen Antrag, wie das Protokoll der Unterschriften erweist, einstimmig an. Und so konnte man am 29. Mai 1936 zur Wahl des Rektors schreiten: der Moraltheologe Professor Albert Schmitt wurde einstimmig zum Rektor für das Studienjahr 1936/37 gewählt. Die Geister des Kulturkampfes schienen endlich gebannt. Aber eben jetzt brach das Verhängnis über die Fakultät herein.

Es ist für die Geschichte der Aufhebung der Fakultät manches Dokument aus dem Innsbrucker Universitätsarchiv verloren gegangen. Um so dankenswerter war es, daß der letzte Dekan, Professor Hofbauer, im Diarium bis zum letzten Tage das Wesentliche festhielt, und daß dieses wertvolle Buch in mannigfachen Geschicken die Sturmzeit überdauert hat.

Am 3. Mai 1937 feierte man in der Aula der Universität den letzten Ehrentag der Theologischen Fakultät: die glanzvolle Verleihung des Ehrendoktors an die beiden ehemaligen Schüler,

[203] D fol. 323.
[204] Ebd.
[205] UA SP vom 28. 4. 1936.

die Bischöfe Franziskus von Streng von Basel und Clemens August Graf von Galen von Münster[206]. Der ‚Löwe von Münster' durfte nicht persönlich zu dieser Ehrung nach Österreich kommen, und man hat es der Fakultät in Berlin nie vergessen, daß sie gerade auf dem Höhepunkt des Kampfes gegen den Bischof von Münster diesem die höchste akademische Ehrung zuteil werden ließ.

Dann kam der 12. März 1938. Die neuen Machthaber entsetzten den Rektor der Universität, Professor Karl Brunner, seines Amtes und bald darauf erging auch an den Prodekan, den Theologen Albert Schmitt, der gemessene Befehl, jegliche Amtshandlung zu unterlassen. Wenn man sich an die endlosen Senatsdebatten aus der Blütezeit des Liberalismus erinnert über die Teilnahme der Universität an der Fronleichnamsprozession, so versteht man die Herkunft des Ungeistes, der nun kleinliche Rache an den ‚Klerikalen' übte. Heißt es doch im Diarium vielsagend:

„16. Juni. Zur traurigen Fronleichnamsprozession dieses Jahres am Pfarrplatz wurde dem Dekan vom Rektorat die goldene Kette verweigert. Doch nahm die Fakultät zahlreich daran teil. Der Pedell entschuldigte sich.[207]"

Man war im übrigen auf der gegnerischen Seite ehrlich genug, dem Dekan zu versichern, der eigentliche ‚Stein des Anstoßes' sei die im Konkordat gewährleistete Sonderstellung[208]. Es war fast wieder wie ums Jahr 1870: die Theologische Fakultät wurde als Fremdkörper im akademischen Ganzen empfunden, und so war es in Berlin und in Wien von Anfang an beschlossene Sache, diese Anstalt der Jesuiten endlich aufzuheben. In einem Erlaß des Berliner Ministeriums vom 11. Juni, der den Besuch ehemals österreichischer Hochschulen durch einen Numerus clausus zu regeln suchte, war die Theologische Fakultät von Innsbruck überhaupt nicht mehr genannt[209]. Trotz beruhigender Versicherungen, die man in Berlin einem eigens dorthin abgesandten Fakultätsmitglied gegeben hatte, wurde am 22. Juli der Fakultät mit der Post folgendes Dokument zugestellt, das einer ehrenvollen Geschichte von achtzig Jahren ein Ende bereiten sollte:

Zl. 13543/Ia — Wien, 20. Juli 1938

Auflassung der theologischen
Fakultät Innsbruck

An das Dekanat der theologischen Fakultät, zu Handen
des Herrn Dekans oder seines Stellvertreters, Innsbruck

Im Zuge der Neuregelung des österreichischen Hochschulwesens wird die theologische Fakultät der Universität Innsbruck mit dem Tage der Zustellung dieses Erlasses aufgelöst.

Über die dienstrechtliche Behandlung der Professoren werden gesondert Weisungen ergehen.

Der Staatskommissar: Plattner[210]

---

[206] D fol. 328f.
[207] D fol. 332.
[208] D fol. 333.
[209] Ebd.
[210] Ebd.

Diese dienstrechtliche ‚Behandlung' der neun Ordinarii erfolgte im September 1938: sie bestand in der fristlosen Entlassung, unter Verweigerung einer Pension und unter Auszahlung einer kleinen Abfindungssumme. Der Text des jedem der Professoren zugestellten Dokumentes lautete:

„Zur Vereinfachung der Verwaltung werden Sie auf Grund des § 6 der Verordnung zur Neuordnung des österreichischen Berufsbeamtentums vom 31. Mai 1938 RGBl. I, S. 607, mit Ende des Monates September 1938 in den Ruhestand versetzt. Ein Rechtsmittel gegen diese Entscheidung steht Ihnen nicht zu."

Am gleichen Abend des 22. Juli wurden die Bestände der Seminarbibliotheken aufgenommen, die Fakultätsräume blieben unter Polizeiaufsicht und am 4./5. August fand die Übergabe der ehemaligen Fakultät an die Leitung der Universität statt. Das schien das Ende zu sein. Es klingt wie ein wehmütiger Epilog, wenn der Dekan das altehrwürdige Diarium mit den Worten beschloß:

„So fand die Theologische Fakultät Innsbruck ein unvorhergesehenes trauriges Ende, nachdem sie 81 Jahre in Ehren bestanden hatte. Sie hat in dieser Zeit unter Leitung der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu Tausende von tüchtigen Priestern herangebildet, sie hat der Alma Mater nie Schande gemacht, sondern ihr zu Weltruf verholfen.[211]"

Es war ein kühner Entschluß des Papstes Pius XI., die vom Machtstaat wider alles Recht aufgelöste Fakultät als kirchlich anerkannte theologische Fakultät im Theologischen Konvikt Canisianum, und zwar in einer unmittelbaren Rechtskontinuität, wieder zu eröffnen. So jedenfalls beginnt die am 15. August 1938 von der Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus ausgestellte Urkunde, die der Papst signierte mit dem Vermerk: *Vidimus et probavimus Pius PP XI.*, und sie ist in diesem ihrem ersten Teil wie ein Kurzbegriff der Geschichte der Fakultät:

Catholicam Theologiae Facultatem in Studiorum Universitate Oenipontana, anno 1857 conditam atque Conventione Sanctae Sedis cum Foederata Austrorum Civitate anno 1933 sollemniter confirmatam (articulo V, § 1, 4) a civili potestate die vigesima mensis Julii proxime elapsi suppressam esse, ut Beatissimus Pater ... comperit, in Conlegio ‚Canisianum' Oenipontis, curae Societatis Jesu concredito, ipsam restituere Apostolica auctoritate statuit[212].

Von November 1938 bis August 1945 konnte ein Teil der Professoren und Hörer, eingeladen von dem getreuen einstigen Schüler, Bischof Victor Bieler von Sitten (Wallis), dem die Fakultät schon 1925 das Ehrendoktorat verliehen hatte[213], im Alten Spital des Städtchens an der Rhone friedliche Jahre verbringen, während andere Mitglieder der zersprengten Fakultät an verschiedenen Orten Österreichs in Wissenschaft und Theologenerziehung die Ideale der Innsbrucker Schule weiterpflegten — Professor Jungmanns ‚Missarum Sollemnia' sind in dieser Stille entstanden. Dann kam der ersehnte Tag der Rückkehr, als 1945 der ungeheure Sturm des Krieges vorüber war. An der Alma Mater

[211] D fol. 334.
[212] Original im Archiv des Collegium Canisianum, Abschrift D fol. 335.
[213] D fol. 303.

in Innsbruck waltete als restituierter Rektor wieder Professor Karl Brunner. Aus Sitten kehrten Professoren und Alumnen der Facultas Canisiana heim. Der freie Senat der Universität erklärte in einer Sitzung am 21. Juni 1945:

„Der Senat begrüßt einstimmig den Gedanken der Wiedereröffnung der theologischen Fakultät und beauftragt den Rektor, die Wiedereröffnung bei den zuständigen Behörden zu betreiben.[214]"

Diese Behörden aber waren in jenen chaotischen Zeiten der Regierungskommissär von Tirol, der das ferne und unerreichbare Wien vertrat, und die beiden Vertreter der französischen Besatzungsmacht, General Bethouart und Professor Susini. Überall fand der Gedanke der Wiederherstellung der Fakultät eifrigste Förderung, die Erlaubnis zur Aufnahme der Vorlesungen wurde von Professor Susini am 21. August 1945 nach Sitten vorausgeschickt: „Je suis heureux de pouvoir vous annoncer que le Gouvernement militaire français vient d'adresser à Mr. le Recteur de l'Université l'autorisation pour la Faculté de Théologie de reprendre son enseignement le 15 Septembre prochain.[215]"

So konnte man am 6. Oktober 1945 in dem notdürftig wieder hergerichteten großen Hörsaal II die Inauguration der Vorlesungen feierlich begehen. Der Dekan, Professor Hugo Rahner, der tags zuvor mit Hilfe von einigen Theologen den uralten, aus der Zeit Kaiser Josephs II. stammenden und in der nationalsozialistischen Zeit halb zertrümmerten Katheder wieder zusammengenagelt hatte, hielt dabei die Inauguratisreonde über das Thema: „Christlicher Humanismus und Theologie.[216]" Es war ein Tag reiner Freude. Am 16. Oktober nahm man die Vorlesungen wieder auf und begann die 1857 mit Gottes Segen angefangene Arbeit von vorne. Und man begann unter günstigen Vorzeichen. Das Kollegium der Fakultät betrug zu Beginn des Novembers 1945 noch sechs Ordinarii, fünf außerordentliche Professoren, sieben Privatdozenten und drei Lehrbeauftragte. Davon konnten im Oktober sofort neun Dozenten die Vorlesungen beginnen. Es stellten sich trotz der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten in Reise, Paßerlaubnis und Ernährung sofort 163 Hörer ein[217]. Die Fakultät war wieder am Leben.

Seitdem sind zwölf Jahre vergangen. Jahre eines durch die bis 1956 dauernde teilweise Besetzung der beiden Häuser des Jesuitenkollegs und des Canisianums behinderten, aber nicht aufzuhaltenden Aufstiegs. Zu dieser Entfaltung trug wesentlich bei, daß das Ministerium für Unterricht in Wien der Fakultät durch alle diese Jahre ein großzügiges Verständnis entgegengebracht hat. Durch diese Förderung konnte der Lehrkörper ausgebaut und ergänzt werden — wenngleich auch seit 1945 nur die neun Ordinariate besoldet werden, und zwar mit dem

[214] UA SP vom 21. 6. 1945.
[215] Korrespondenzblatt 79 (1945) S. 47.
[216] Text gedruckt im Korrespondenzblatt 79 (1945) S. 74—84.
[217] D fol. 337.

jeweils geltenden Grundgehalt eines Extraordinarius, während die zu außerordentlichen Professoren ernannten Dozenten unbesoldet sind. So betrug im November 1957, wo sich die hundert Jahre seit der Gründung vollendeten, die Zahl der an der Fakultät aktuell tätigen Dozenten nicht weniger als 26, darunter neun ordentliche Professoren. Die Zahl der Hörer aber betrug am Jubiläumstag, dem 16. November 1957, 473 inskribierte Theologen. Besinnlich und dankbar blickt man zurück auf die sechs Professoren und die 18 Hörer, die den gesegneten Anfang der Innsbrucker Fakultät bildeten. Und wenn man heute ihre Räume betritt, die von der Regierung in den letzten Jahren großzügig renovierten Hörsäle und Seminare bewundert, dann ist auch dies ein dankbar anzuerkennendes Zeugnis für die Förderung, deren sich die Fakultät seit ihrer Wiedererrichtung im Jahre 1945 erfreut.

So mag denn diese Geschichte von hundert Jahren beschlossen werden mit einem Wort, das bei der Feier der Wiedereröffnung am 6. Oktober 1945 gesprochen wurde, und das andeuten soll, warum auch die bescheidene Geschichte der Innsbrucker Theologie einem Teil der großen Geistesgeschichte unserer Tage zugerechnet werden darf:

„So ist denn die Theologie, deren Lehrkanzel jetzt wieder frei aufgerichtet inmitten der Universitas litterarum steht, berufen, das tiefste und letzte Wort zu sprechen in eine Zeit hinein, die sich aus abgründigen Tiefen wieder erheben will zu einer humanen Gestaltung des Lebens und der Völkerordnung. Die neuerstandene Fakultät ist willens, der ihr von der Kirche übertragenen Aufgabe der Pflege theologischer Wissenschaft getreu nachzukommen, bescheiden zwar, aber mit der unbeugsamen Festigkeit, die uns wird durch die bindende Kraft des göttlichen Wortes und durch den Willen, mitzuarbeiten an dem Aufbau einer neuen und besseren Welt des Geistes."

DIE ÖSTERREICHISCHEN JESUITEN ZWISCHEN JOSEPHINISMUS UND LIBERALISMUS

Von Ferdinand Maaß S. J., Innsbruck

Der josephinische Staat hatte immer eine Art Haßliebe zu den Jesuiten. Schon der Vater des Josephinismus, Kaunitz, der Staatskanzler Maria Theresias, zeigte ihnen gegenüber diese zwiespältige Einstellung. Er, der seiner ganzen Geistesrichtung nach die Gesellschaft Jesu und ihre Ideale ablehnen mußte, hatte zwar gegen ihre Verfolgung durch die bourbonischen Höfe so wenig einzuwenden, daß er schon zu einer Zeit, als die Kaiserin noch entschlossen war, die Jesuiten zu halten, der Herrscherin den Rat geben wollte, mit den Höfen von Paris und Madrid gemeinsame Sache zu machen und mit ihnen zusammen den Papst um die rechtliche Unterdrückung des Ordens zu ersuchen. Er lehnte es aber entschieden ab, die Verfolgung auch auf die einzelnen Ordensangehörigen auszudehnen, und wie er es wörtlich ausdrückte, so viele unschuldige und taugliche Untertanen aus dem Lande zu jagen.

Man hätte vielmehr alles vorzukehren, „daß die Jesuiten nach ihrer Tauglichkeit und Talenten zu Profeßoren in mathematicis etc., Pfarrern, Missionaren etc. angestellet und ihre Güter theils zu ihrem nöthigen Unterhalt, theils zu Stiftung neuer Kirchen, Schulen, Waisen-, Arbeits- und Zuchthausern, mithin zu solchen piis causis verwendet würden, welche zugleich dem Staat zum Vortheil gereichen und ihm verschiedene nahmhafte Ausgaben ersparen, die er sonsten aus dem aerario hätte verwenden müßen"[1].

Als dann Maria Theresia den Orden trotz ihres ausdrücklichen Versprechens, ihn zeitlebens zu schützen, der französischen Heirat ihrer Tochter zulieb preisgegeben hatte, wurden die österreichischen Exjesuiten weiterhin in den Mittelschulen und in der Seelsorge verwendet, zumal die Kaiserin das Los des Ordens und seiner Angehörigen innerlich aufs tiefste bedauerte. „Wegen der Jesuiten", so schreibt die Kaiserin an eine vertraute Freundin, „bin ich untröstlich und in Verzweiflung. Mein ganzes Leben habe ich sie geliebt und hochgeachtet und nichts als Erbauliches von ihnen gesehen . . ."[2].

Diesem kaiserlichen Mitleid und seinem Ausdruck in der Fürsorge für die Mitglieder der ehemaligen Gesellschaft Jesu in Österreich waren aber durch das Staatswohl oder wenigstens das, was man damals darunter verstand, bestimmte Grenzen gezogen. Denn die Herrscherin verteidigte sich kurz nachher selbst gegen den Vorwurf ihrer Minister, daß sie die Exjesuiten zu sehr begünstigte, indem sie versicherte:

. . . . . Ich war seit langen Jahren schon nicht so eingenommen von der Sozietät, mich selbsten und meine Kinder entzohe selber sowohl in der Erziehung als de-

[1] F. Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich. 4 Bände (Fontes rerum Austriacarum 2. Abt.: Diplomataria et acta 71.–74. Band). Wien 1951 — 1957, Heroldverlag. — Die angeführte Stelle: Josephinismus I, S. 257, Anm.

[2] A. v. Arneth, Geschichte Maria Theresias IX (1879), S. 97.

Beichtstuhls. Niemand als ich allein trachtete bei Aufhebung der Sozietät so nachdrücklich ihnen alle Professuren der Theologie gleich zu benehmen; wo die Stellen[3] es unmöglich findeten, hielt ich so genau darauf, daß lieber ein ganzes Jahr allen Studien wolte Inhalt[4] thun, als selbe zu gestatten. Nach all diesem kann ich nicht weder zu prevenirt[5] vor selbe noch zu gütig passiren ...[6].

Ein Menschenalter später, als die Exjesuiten schon längst aus dem Schulfach ausgeschieden waren und die Mängel des staatlichen Unterrichtswesens nicht mehr übersehen werden konnten, empfand man mehr und mehr das Bedürfnis nach seiner durchgreifenden Reform[7] und erinnerte sich dabei unwillkürlich des aufgehobenen Jesuitenordens und seiner erfolgreichen Lehr- und Erziehungstätigkeit[8].

So fanden die Gerüchte, die um diese Zeit von Rom nach Wien drangen, daß der neue Papst Pius VII. daran denke, die Gesellschaft Jesu wiederherzustellen, einen so lebhaften Widerhall, daß der damalige österreichische Außenminister, Baron von Thugut, dem römischen Botschafter Kardinal von Hrzan mitteilte, Seine Majestät würde sich solchen Plänen nicht widersetzen. Der Monarch setze aber voraus, daß der Orden in seiner ursprünglichen Verfassung, die ihm sein Stifter gegeben hatte, wieder zum Leben erweckt werde. Denn nur dann wäre der Nutzen gewährleistet, den man sich von den Jesuiten im allgemeinen und ganz besonders von ihrer Tätigkeit in der Jugenderziehung, die jetzt so sehr darniederliege, versprechen könne[9]. Ob sich der kaiserliche Minister der Tatsache bewußt war, daß sich die österreichische Regierung mit ihrer Forderung nach dem alten unverfälschten Ordensinstitut der Gesellschaft Jesu nur den Grundsatz des Papstes Klemens' XIII. zu eigen gemacht hatte: *Sint ut sunt aut non sint?*

Diese Wiederherstellung der alten Verfassung der Jesuiten, die Kaiser Franz zur Sicherstellung ihrer altbewährten Pädagogik verlangte, mußte aber auf der andern Seite in das josephinische Staatskirchentum eine breite Bresche legen. Denn zu den wesentlichsten Punkten jener alten Ordensverfassung gehörte ja die straffe zentrale Leitung durch den General in Rom, also einen ausländischen Obern, der in Österreich seit der Regierung Josephs II. keine geistliche Jurisdiktionsgewalt über Klöster und Ordensgemeinschaften ausüben durfte[10].

Wie nun der Plan auftauchte, im österreichischen Venetien einige Jesuitenkollegien einzurichten, schreckte der Kaiser tatsächlich vor dieser Konsequenz seiner Forderung nach der alten Gesellschaft

[3] Die staatlichen Behörden.
[4] Einhalt.
[5] Voreingenommen.
[6] Arneth, a. a. O., S. 118.
[7] C. Wolfsgruber, Christoph A. Migazzi, Saulgau 1890, S. 837.
[8] A. a. O., S. 838ff.
[9] Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien (im folgenden nicht mehr eigens erwähnt), Staatskanzlei (im folg. abgek.: St.K.), Rom. Weisung vom 26. III. 1800, Fasz. 303.
[10] Josephinismus III (1956), Nr. 10/27.

Jesu zurück und meinte, daß man doch den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen und deshalb auch von einem Ordensgeneral mit dem Sitz im Ausland absehen müsse[11]. Da der Orden in keinem katholischen Staat, ja nicht einmal in dem des Papstes existiere, werde sich dieser, wie der Monarch zuversichtlich erwarte[12], sicher die Auffassung des österreichischen Herrschers zu eigen machen und die zu errichtenden Kollegien und Niederlassungen der Jesuiten der Leitung und Oberaufsicht der kaiserlichen Regierung unterstellen[13].

Pius VII., der sich damals bereits mit dem Gedanken trug, die Jesuiten zunächst im Neapolitanischen und dann bei gegebener Gelegenheit auch in Rom wieder einzuführen, machte den österreichischen Botschafter darauf aufmerksam, daß die Jesuiten nicht gut zwei Ordensgeneräle haben könnten, den einen in Rußland und den andern in Österreich, ohne daß es mit der Zeit zu einer Spaltung innerhalb des Ordens kommen müßte[14]. Der Papst konnte aber dem Wunsch des Kaisers aus dem Grund nur schwer willfahren, weil er mit der Unterstellung des österreichischen Zweiges des Jesuitenordens unter die direkte Befehlsgewalt der Regierung die staatskirchliche Verordnung vom 24. März 1781 praktisch gutgeheißen und zumindestens nachträglich anerkannt hätte, durch die alle Ordensleute der Einflußnahme ihres römischen Ordensgenerals und damit auch der Leitungsgewalt des Hl. Stuhles entzogen[15] und letztlich der Willkür der staatlichen Beamten ausgeliefert worden waren[16]. Trotz dieser grundsätzlichen Bedenken hätte schließlich Pius VII. aber doch nachgegeben und die Gesellschaft Jesu in Form einer Kongregation mit einfachen Gelübden ihrer Mitglieder in Österreichisch-Venetien zugelassen[17]. Da erschien in diesem Augenblick als Retter in der Not der König von Neapel, der den Papst ebenfalls um die Wiedereinführung der Jesuiten in seinem Land ersuchte. Im Gegensatz zum Kaiser war aber der König ohne weiteres bereit, „seine" Jesuiten dem Ordensgeneral in Rußland unterstellen zu lassen und sogar das Odium für die Wiederherstellung des alten Jesuitenordens dem spanischen König gegenüber auf sich zu nehmen[18]. Damit war die Wiedereinführung der Gesellschaft Jesu im österreichischen Venetien in der vom Kaiser gewünschten und vom Papst geplanten Form überholt, weil mit dem Wiederaufleben des alten Ordensinstitutes das Projekt einer Jesuitenkongregation für die habsburgischen Lande nicht mehr durchzuführen war.

---

[11] Zumal dieser damals in Rußland war.

[12] Schreiben des Ministers Colloredo an Botschafter Khevenhüller in Rom vom 21. I. 1804. Röm. Botschaftsarchiv in Wien, Weisungen 1804.

[13] A. a. O.

[14] Schreiben Khevenhüllers an Colloredo vom 25. II. 1804. A. a. O.

[15] Josephinismus III, Nr. 10/27.

[16] Josephinismus IV, S. 5/6.

[17] Schreiben Khevenhüllers an Colloredo vom 25. II. 1804. A. a. O.

[18] Schreiben Khevenhüllers an Colloredo vom 24. III. 1804. A. a. O.

Auch die päpstliche Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum", die am 7. August 1814 den Jesuitenorden offiziell und feierlich wiederherstellte, vermochte den Velleitäten des Kaisers nicht jene Impulse zu geben, die ihn dazu bestimmt hätten, nunmehr zur Tat zu schreiten und sich die Pädagogik der Gesellschaft wirklich zunutze zu machen.

Die alte Unschlüssigkeit des Monarchen wurde nämlich in diesem Zeitpunkt durch die Befürchtungen des Fürsten Metternich verstärkt. Dieser führte in seinem Vortrag vom 7. September 1814 an den Kaiser aus, daß es nunmehr wiederum zwischen den Jesuitenfreunden und ihren Gegnern zu lebhaften Auseinandersetzungen kommen würde und daß beide Parteien versuchen könnten, die Regierung auf ihre Seite zu ziehen und zur Entscheidung in der Jesuitenfrage zu zwingen. Nun sei zwar das alte Institut der Gesellschaft Jesu zu neuem Leben erstanden, aber seine Mitglieder seien inzwischen alt geworden und vom Nachwuchs müsse man erst sehen, ob er das leiste, was man von ihm erwarte. Daher brauche man eine eventuelle Pressekampagne für oder gegen den Orden, die sich innerhalb der gebührenden Grenzen halte, nicht zu hindern oder zu verbieten; die Regierung müsse sich aber vorsichtig und klug zurückhalten und das weitere abwarten[19].

So ganz ließ sich aber diese strikte Neutralität nicht durchführen. Denn die Voraussetzung für eine Zeitungspolemik innerhalb der Monarchie war doch wohl die Kenntnis und Verbreitung des neuen päpstlichen Breves vom 7. August 1814, das man daher früher oder später auch nachdrucken mußte. Nun machte aber Graf Prokop Lažanzky, der neue Präsident der Zentralorganisierungshofkommission[20], dem die Reinerhaltung des Staatskirchentums ganz besonders am Herzen lag, den Fürsten Metternich darauf aufmerksam, daß die Unterdrückungsbulle „Dominus ac Redemptor" vom 21. Juli 1773 das kaiserliche Plazet erhalten habe. Weil aber die alte Bulle durch die neue aufgehoben und außer Kraft gesetzt worden sei, würde durch die Erlaubnis für den Nachdruck der Wiederherstellungsbulle die neue päpstliche Verfügung gutgeheißen, damit aber auch die Beseitigung des königlichen Plazets, das die frühere Bulle erhalten hatte, stillschweigend anerkannt und ebenso stillschweigend dem neuen päpstlichen Schriftstück das staatliche Plazet verliehen![21]

Metternich hielt dem aber entgegen, daß Inhalt und Wortlaut des neuen Breves von den in- und ausländischen Zeitungen bereits kundgemacht worden seien. Deshalb würde auch ein bloßer Nachdruck des päpstlichen Dokumentes, besonders wenn noch der Druckort weggelassen werde, keine rechtlichen Folgen für den Staat nach sich ziehen[22].

[19] St.K., Vorträge, Fasz. 289.

[20] Die Kommission, welche die staatliche Verwaltung in den neuerworbenen Provinzen zu organisieren hatte.

[21] Schreiben der Hofkanzlei an die Staatskanzlei vom 15. IX. 1814. St.K., Noten der Hofkanzlei an die Staatskanzlei 1814, Fasz. 78.

[22] Schreiben der Staatskanzlei an die Hofkanzlei vom 8. X. 1814. St.K., Noten der Staatskanzlei an die Hofkanzlei 1814, Fasz. 27.

Bei den Spannungen, die in den folgenden Jahren zwischen dem römischen Hof und der kaiserlichen Regierung auftraten[23], schien keine Aussicht mehr zu bestehen, daß der Jesuitenorden seine Lehr- und Erziehungstätigkeit in der Monarchie so bald würde aufnehmen können. Da brachten äußere Umstände in Verbindung mit der seit 1819[24] beim Kaiser einsetzenden Sinnesänderung und der Wandlung seiner Ansichten über das Wesen und die Aufgabe der Kirche die unerwartete Wendung. Als nämlich im Jahre 1820 die Jesuiten aus Rußland ausgewiesen worden waren und den österreichischen Herrscher um ein Asyl in Galizien ersuchten, traf den Monarchen diese Bitte insofern nicht ganz unvorbereitet, als er sich kurz zuvor bereits entschlossen hatte, die neugegründete Kongregation der Redemptoristen in seinen Staaten aufzunehmen. Und wie er, um seine Absicht ja sicher zu erreichen, die staatliche Bürokratie bei den Vorverhandlungen einfach ausgeschaltet hatte[25], so überging der Kaiser auch jetzt den zuständigen Ressortminister und übergab das Gesuch der Jesuiten seinem frommen Leibarzt und Kabinettsreferenten, dem Freiherrn von Stifft[26], der auch die Bittschrift der Redemptoristen befürwortet hatte[27].

Auf Grund dieses Gutachtens, das leider im Jahre 1945 den Kriegseinwirkungen zum Opfer fiel, erließ der Herrscher an den Obersten Kanzler Grafen von Saurau folgendes Handschreiben:

„Lieber Graf Saurau! Es ist Mein Wille, daß das zu Tarnow in Galizien zu errichtende Gymnasium und philosophische Studium, dem in der Folge ein Convict beigefügt werden dürfte, den aus Rußland auswandernden Jesuiten als solchen übergeben werde. Sie werden sich daher sogleich mit dem zu Wien befindlichen Provincialen der Jesuiten oder dem von ihm hiezu bestimmten Individuum in das Einvernehmen setzen, um die Anzahl der zu Tarnow zu verwendenden Individuen seines Ordens und alle Bedingungen zur Errichtung eines Jesuiten-Collegiums daselbst vorläufig auszumitteln, wie auch damit der Provincial oder dessen Stellvertreter ohne Zeitverlust die nöthige Anordnung erlasse, damit für Tarnow zu bestimmenden Individuen, die sich in Galizien befinden oder noch dahin auf der Reise sind, ihre Reise nicht fortsetzen, sondern in Galizien halt machen. Das Verhandelte ist Mir immer fördersamst mit beigefügtem Gutachten zu unterlegen"[28].

Man kann sich unschwer die peinliche Überraschung des Ministers, der als extremer Josephiner und ausgesprochener Jesuitenfeind bekannt war, vorstellen, als er sich so plötzlich vor die Tatsache gestellt sah, daß nun doch die Jesuiten, und zwar „als solche" in Österreich zugelassen wurden! Dieser Zusatz konnte ja nichts anderes bedeuten, als daß sie auch in der Monarchie nach ihrer Regel leben und daher auch ihren ausländischen Ordensgeneral als ihren höchsten Obern anerkennen durften. Mit diesem Zugeständnis hatte aber der Staat den Jesuiten zulieb ein wichtiges

[23] Josephinismus IV, S. 121ff.
[24] Seit der Romreise des Kaisers.
[25] E. Hosp, Erbe des hl. Klemens M. Hofbauer, Wien 1953, S. 24.
[26] Protokoll der geheimen Kabinettsakten 1820, Nr. 84.
[27] Hosp, a. a. O.
[28] Geheime Kabinettsakten 1820, Nr. 84.

Glied aus der Kette der josephinischen Gesetze herausgesprengt![29] Nun konnte der Kanzler, da das Unglück bereits geschehen war, nur noch versuchen, den Einbruch in das aufgeklärte Staatskirchentum Österreichs nach Möglichkeit einzudämmen.

Aber auch diese Bemühungen wurden durch Baron Stifft vereitelt[30]. Denn der Kaiser entschied zwar, daß alle staatlichen Vorschriften in Studiensachen und die Verordnungen in publico-ecclesiasticis von den Jesuiten zu beobachten seien, erlaubte aber zugleich, daß ihm „nach ihrer Einvernehmung in einem gutächtlichen Vortrage angezeigt werde, in welchen Punkten und nach welchen Modalitäten für sie eine Dispense stattfinden dürfte, um ihre wesentlichen Statuten und das Wesentliche ihres Ordens beizubehalten"[31].

In dem zähen und mehrjährigen Kampf, den von diesem Augenblick an die Leitung des Ordens mit der Staatsverwaltung um seine Lehr- und Erziehungstätigkeit und dann auch um die Seelsorge in Galizien zu führen hatte, wurden die Jesuiten jetzt auch vom Staatskanzler Fürsten von Metternich unterstützt, der sich von ihrem Wirken zumindest eine indirekte Förderung seiner konservativen Staatspolitik versprach und sich deshalb eindeutig auf ihre Seite stellte. In seinem Vortrag vom 10. Oktober 1825[32] setzte er dem Monarchen den Unterschied zwischen dem Jesuitismus und dem eigentlichen Jesuiteninstitut auseinander. Der erstere sei ein Auswuchs einer heilsamen Institution, der die Regierungen auch ohne die Unterdrückung des Ordens gezwungen hätte, diesen auf seine echten Grundlagen zurückzuführen. So sehr der Fürst nun selber diese Fehlentwicklung bedauere und verdamme, so müsse er doch betonen, daß sie niemals den Hauptzweck des Ordens, nämlich die Erhaltung der Kirche und des Thrones und deren Sieg über ihre Gegner, in Frage gestellt habe. Das Institut der Gesellschaft Jesu hingegen sei eine mächtige und siegverheißende Waffe im Kampf mit den Irrtümern der modernen Zeit. Wer das etwa bezweifeln wollte, den müßte doch der leidenschaftliche Haß und die grenzenlose Erbitterung, mit der die Jesuiten von allen Neuerern, angefangen von den protestantischen Reformatoren bis zu den politischen Radikalen der Gegenwart, verfolgt und mit derem Geifer bespien würden, eines besseren belehren.

„Ob der römische Hof", fuhr dann der Kanzler fort, „gut und insbesondere geschickt gehandelt hat, indem er die Jesuiten wieder ins Leben rief, laße ich dahin gestellt sein, aber keineswegs ob die Existenz einer auf den Grundlagen des Instituts gegründete Gestaltung nützlich oder schädlich ist. Über den Ausspruch in der letzten Frage bin ich nicht im Zweifel. Das, was sich in einer weit weniger argen Zeit als ein Sieg bringendes Mittel bewährt, kann in einer weit ärgeren nicht schlecht sein. Hier können wir uns abermals auf das Gefühl der Gegner aller gesetzlichen Ordnung, alles Glaubens und allen positiven Rechtes

[29] Vor einem solchen Zugeständnis hatte Hofrat Heinke Kaiser Leopold II. schon vor 30 Jahren gewarnt. Vgl. Josephinismus III, S. 475.
[30] Geheime Kabinettsakten 1820, Nr. 90.
[31] A. a. O.
[32] St.K., Vorträge 1825, Fasz. 359.

verlaßen. Glaubten diese Sektirer an die Aechtheit einer einzigen, den Jesuiten so reichlich aufgebürdeten Andichtungen, so würden sie selbe als ein Mittel zu ihren Zwecken wieder ins Leben zu rufen trachten".

Die weitere Frage, ob die neuen Jesuiten auch die alten seien, würde nicht zuletzt vom Haß ihrer Feinde, ganz besonders aber von der Klugheit des römischen Hofes und jener der staatlichen Regierungen beantwortet werden. Da nun die gleichen Übel die gleichen Heilmittel nahelegten, so empfehle sich auch heute die vom hl. Ignatius von Loyola geschaffene Form seines Institutes, die sich in den Zeiten der Reformation so sehr bewährt habe. Andererseits seien aber die Verhältnisse des 19. Jahrhunderts doch von denen des 16. so verschieden, daß auch die Schattenseite des Ordensinstitutes, der Jesuitismus, sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht so leicht und unangenehm bemerkbar machen werde. Trotzdem hätte er, wenn er 1820 um seine Meinung gefragt worden wäre, eher den Rat gegeben, den Jesuiten wohl den Durchzug, aber nicht die Ansiedlung zu erlauben, weil es heute leichter sei, sie von auswärts zu berufen, als sie aus der Monarchie zu entfernen.

Wenn man nun die Schwierigkeiten betrachte, die sich nach dem Urteil maßgebender Berater dem weiteren Verbleiben und der Tätigkeit des Ordens in Österreich entgegenstellten, so werde vor allem geltend gemacht, daß das Institut der Gesellschaft Jesu mit den Ansichten der neueren Publizisten und mit den staatlichen Verordnungen für den Regularklerus im Widerspruch stehe.

Da nun der erste Gegengrund überhaupt keine Beachtung verdiene, könne man sich gleich dem zweiten zuwenden und müsse sich, um die Schwierigkeit überhaupt lösen zu können, die grundsätzliche Frage vorlegen, ob die Staatsverwaltung gegen ihre eigenen Prinzipien verstoßen könne. Das heiße nun nichts anderes, als sich fragen, „ob die josephinischen Einrichtungen in Beziehung auf den regulierten Clerus dem wahren Besten der Religion und der öffentlichen Moralität — also dem Besten des Staates — entsprechend waren oder nicht".

Um der Lösung dieses Problems näherzukommen, möchte der Kanzler allen Ernstes ein zweites zur Diskussion stellen, ob nämlich die hierher gehörigen staatskirchlichen Verordnungen nicht die Folgerungen aus einem theoretischen System waren, das durch die Praxis widerlegt sei, wenn anders das Bild, das der Hof- und Burgpfarrer Frint vom Ordensklerus gezeichnet hatte, der Wirklichkeit entspreche. Da man aber nicht den geringsten Anhaltspunkt habe, diese Angaben zu bezweifeln, betrachte der Fürst diese Frage als gelöst.

Wenn man nun aus dieser Erkenntnis die notwendigen Konsequenzen ziehen wolle, dürfe es auch für die Jesuiten keine halben Maßnahmen geben. Diese Ordensleute könnten die in sie gesetzten Hoffnungen nur erfüllen, wenn ihr altes Institut erhalten bleibe; werde dieses in einem wesentlichen oder wichtigen Punkte abgeändert, so gäbe es eben keine Jesuiten mehr, ja es bestehe dann sogar die gefährliche Möglichkeit, daß sich unter dem alten Aus-

hängeschild ihres Namens etwas breitmache und fortwuchere, was mit der ehemaligen Gesellschaft Jesu nichts mehr zu tun habe. Er, der Staatskanzler, bekenne sich deshalb ohne Scheu zu seinem Grundsatz: Keine Jesuiten, oder die alten!

„Ebenso wenig", erklärte dann der Fürst, „finde ich mich heute berufen, die Frage zu untersuchen, ob die Lehrweise und die Erziehungs-Wege der Jesuiten die besten sind. Mit unsern Lehren steht die ihrige unbedingt und in den wesentlichen Theilen im offenen Wiederspruche. Ich beschränke mich darauf, unsere Lehre zu verwerfen. Ob jene der Jesuiten die bestmögliche ist, weiß ich nicht; aber besser wie die unsrige ist sie sicher, denn sie ist moralisch, während die bestehende es nicht ist".

Er möchte daher beantragen, schloß Fürst Metternich sein Gutachten, daß man das Kolleg in Galizien den Jesuiten einstweilen überlasse, damit sie durch die Tat beweisen könnten, ob sie im Geist ihres alten Ordensinstitutes zu arbeiten verstünden. Um diesen Zweck zu erreichen, müßte man also dem Erzbischof von Lemberg mitteilen, daß die Mitglieder der Gesellschaft Jesu in bestimmten Punkten seiner geistlichen Jurisdiktion nicht unterworfen seien. Den Jesuiten aber wäre zu erklären, daß man ihrem Ansuchen entgegenkomme und ihre Bitten erfülle, damit man sich durch ihre Leistungen in Unterricht und Seelsorge überzeugen könne, ob sie den kaiserlichen Absichten und Erwartungen entsprechen würden oder nicht.

Der Kaiser konnte sich aber bei seiner bekannten Unschlüssigkeit und geistigen Schwerfälligkeit lange nicht entscheiden. Erst nach einem neuen Vortrag, den der Staatskanzler am 10. Jänner 1827 erstattete[33], in welchem er seine früheren Vorschläge noch einmal kurz zusammenfaßte, bestimmte der Monarch, daß die Jesuiten in Galizien 1. in allem, was die innere Ordensleitung betreffe, vom Staat unabhängig seien[34]; 2. daß sie im Einvernehmen und unter der Aufsicht der galizischen Bischöfe als Seelsorger und Volksmissionäre tätig sein könnten; 3. daß sie ihre Ordensstudien nach den Vorschriften des Ordensinstitutes einrichten dürften, die Lehrbücher aber, die sie im Unterricht für ihre Zöglinge verwendeten, müßten von den staatlichen Behörden genehmigt und die Prüfungen ihrer Schüler nach den allgemein geltenden Vorschriften vorgenommen werden[35].

Diese Zugeständnisse des Kaisers, die uns heute als selbstverständlich erscheinen, waren angesichts der ungebrochenen Herrschaft des Josephinismus in Österreich sehr weitgehend und bedeutsam. Als die Redemptoristen Ende 1820 den Herrscher um die Anerkennung P. Passerats als obersten Vorstehers ihres Ordens ersuchten, gewährte der Kaiser diese Bitte nur unter dem

[33] St.K., Vorträge 1827, Fasz. 366.

[34] Das galt aber nur für die Leitung des Ordens innerhalb der Staatsgrenzen; wenn die Obern ihre Untergebenen ins Ausland schicken oder von dort nach Österreich berufen wollten, mußten sie um die staatliche Erlaubnis ansuchen und die Entschließung des Kaisers abwarten.

[35] Ah. Kabinettschreiben an den Grafen v. Saurau, Vortrag Metternichs vom 10. I. 1827, Staatskanzlei, Vorträge 1827, Fasz. 366.

ausdrücklichen Vorbehalt, „daß er in allen Punkten genau nach den in seinen Staaten für die Ordensobern und geistlichen Corporationen bestehenden Vorschriften und insbesondere nach den für die Congregation der Redemptoristen von ihm genehmigten Statuten sich benehme"[36]. Diese Jesuiten aber betrachteten die ihnen gewährten Konzessionen nur als kleine Abschlagszahlung und wiesen immer wieder darauf hin, daß ihre Wirksamkeit, von der man sich so viel verspreche, durch die staatliche Bevormundung so gehemmt sei, daß sie unmöglich zur vollen Entfaltung gelangen könne.

So durften sie nach ihrem im Jahre 1836 vom Staatsrat Joseph Alois Jüstel[37] aufgeführten Beschwerdekatalog[38] trotz der 1827 zugesicherten Unabhängigkeit in der inneren Ordensleitung keineswegs nach Belieben neue Novizen aufnehmen oder ihre Theologiestudenten zu Priestern weihen lassen. Als besonders lästig empfanden dann die Obern die Beschränkungen, die der freien Verfügung über ihre Untergebenen im Wege standen[39]. Sie konnten und mußten bei dieser Gelegenheit den Herrscher daran erinnern, daß es die Aufgabe der Gesellschaft Jesu sei, die katholische Religion auf der ganzen Erde und bei allen Nationen zu verbreiten und zu fördern; daher hätten sich auch ihre Mitglieder durch ein eigenes Gelübde verpflichtet, ohne Widerrede überall hinzugehen, wohin sie das Oberhaupt der katholischen Kirche oder ihr Ordensgeneral senden würde. Und diese Mahnung hatte ihren Eindruck auf den Herrscher nicht verfehlt. Er, der damals kurz vor seinem Tod allen Ernstes daran dachte, den Josephinismus überhaupt zu beseitigen, hatte am 12. März 1834 auch dem Ordensgeneral mitteilen lassen, daß „unter Beobachtung der für das Reisen oder Auswandern von Inländern in das Ausland bestehenden Maasregeln" solche Verfügungen der Ordensobern keinem Anstand unterliegen würden. Die beigefügte Bedingung scheint aber verhindert zu haben, daß diese grundsätzliche Bereitschaft in die Tat umgesetzt wurde.

Für ihre Schulen und Studenten erbaten sich die Jesuiten, daß sie ihr Lehr- und Erziehungswesen ganz im Sinn und nach dem Wortlaut der Ratio studiorum[40] einrichten dürften; da diese Studienordnung aus dem Geist und dem Organismus der Gesellschaft Jesu hervorgegangen sei, könnten die Jesuitenschulen nur dann als solche angesehen werden, wenn sie im Geist des Gehorsams gegenüber den Obern und den Ordenssatzungen geführt und geleitet würden. Und dies sei um so notwendiger, als „die Schulen der Jesuiten das Eigen hätten, daß sie nicht bloß Lehr- sondern zugleich Erziehungs- und Bildungsanstalten für Herz und Sitten

[36] Geheime Kabinettsakten 1820, Nr. 403.
[37] Über J. Jüstel vgl. A. Posch, Staatsrat Josef Jüstel: Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark 44 (Graz 1953) 99—110.
[38] Staatsratsakten 1836, Nr. 1564.
[39] Vgl. Anm. 34.
[40] Die 1599 eingeführte und 1832 revidierte Studienordnung der Gesellschaft Jesu.

zu wahrer Gottesfurcht" seien. Daher sollten die Ordensvorsteher auch die Befugnis erhalten, die Anstellung und Absetzung der Professoren und Erzieher vorzunehmen, die Lehrbücher auszuwählen, die Schüler aufzunehmen, zu entlassen und, wenn es notwendig sein sollte, auch in der von der Ratio studiorum vorgesehenen Weise zu bestrafen. Weil dann die Jesuiten in der Ausübung des Unterrichtes und der Erziehung der Jugend nur eine ihrer wesentlichen Ordenspflichten erfüllten, seien sie darüber eigentlich nur den Ordensobern Rechenschaft schuldig. Sie berichteten an sie wie die Söhne an ihre Väter, also in streng vertraulicher Weise. Daher seien die bisher vorgeschriebenen Schulberichte, die an das Landesgubernium eingeschickt werden mußten, im Grunde überflüssig und sollten deshalb auch den Schuldirektoren erlassen werden.

Damit dann die Jesuitenschulen auch in der Herzensbildung und in der Anleitung zur Gottesfurcht und Frömmigkeit ihr Ziel sicher erreichten, sollten auch die Marianischen Studentenkongregationen sowie der öftere Gebrauch der Sakramente gestattet und der Besuch von Theatern und öffentlichen Schauspielen den Schülern nach der Vorschrift der Studienordnung auch von der Regierung verboten werden.

Staatsrat Jüstel, der zuständige Referent, der schon einer späteren und abgeklärten Generation von theologisch gebildeten Staatsjuristen angehörte, suchte nun zwischen den traditionellen Ansprüchen der josephinischen Bürokratie und den Forderungen der Jesuiten zu vermitteln. Aus seinem umfassenden Wissen, seiner aus langjähriger Verwaltungspraxis geschöpften Erfahrung und seiner überlegenen Einsicht und Altersklugheit, die durch keine antijesuitischen Affekte getrübt waren, konnte er den Vertretern des Ordens zu verstehen geben, daß das Leben seit 1773 weitergegangen und die Entwicklung fortgeschritten sei, so daß auch die Gesellschaft Jesu bei ihrer Zusammenarbeit mit dem österreichischen Staat nur gewinnen und im natürlichen Bereich nicht weniges nachholen könnte, was für ihre gesamte geistliche Tätigkeit von größtem Nutzen sein mußte.

Als der Staatsrat den Jesuitenakt zu bearbeiten hatte, war Kaiser Franz bereits gestorben, der ein Jahr vor seinem Tod dem Ordensgeneral versprochen hatte, „die mit dem Wohle der Unterthanen und dem Aufsichtsrechte des Staates verträglichen Begünstigungen ertheilen zu wollen".

Jüstel war nun unbedingt dafür, daß diese Zusage eingehalten wurde. Das verlangte nach seiner Ansicht neben der dem verstorbenen Monarchen geschuldeten Pietät auch der reale Vorteil des Staates, der das im Mailändischen gestiftete und für die Erziehung der dortigen Jugend bestimmte Jesuitenkolleg verlieren müßte, wenn dem Orden die erbetenen Vergünstigungen grundsätzlich verweigert würden. Da nun die Jesuiten ihre Forderungen damit begründet hätten, daß sie die allzu weitgehende Bevormundung durch die weltlichen Behörden in Gewissenskonflikte stürze, müßte eine prinzipielle Ablehnung ihrer Bitten den Orden zwingen,

sich selbst treu zu bleiben und Österreich zu verlassen. Wenn es aber einmal so weit gekommen sei, würden nicht nur die Jesuiten, sondern auch alle urteilsfähigen Staatsbürger zur Überzeugung gelangen, daß die gegenwärtige Regierung von den Grundsätzen des Kaisers Franz abgegangen sei. Diese Meinung müßte dann wiederum im Ausland den lebhaftesten Widerhall finden.

Denn, so meinte der Staatsrat, „die Zusage weiland Seiner Majestät Kaisers Franz ist dem P. General in Rom gegeben worden, und an dieser Eröffnung hat der päpstliche Stuhl gewiß freudigen Antheil genommen, welcher den Orden der Jesuiten als eine mächtige Stütze der katholischen Kirche und dadurch auch der Throne, der Ordnung in Staat und Kirche betrachtet. Diese Ansicht wird seit längerer Zeit in vielen öffentlichen katholischen Schriften, auch solchen, welche in Oesterreich gedruckt und verbreitet werden, ausgesprochen und sie wird von einer Großzahl der Katholiken als die richtige verehret. Eine Maasregel, welche gegen die Zusage des höchstseligen Kaisers dermalen zum Nachtheile der Jesuiten ergriffen würde, könnte kaum anders als die seit vielen Jahren zwischen der oesterreichischen Regierung und dem päpstlichen Stuhle glücklich bestehende Harmonie stören und Besorgniße von Rückschritten zu den sogenannten josephinischen Maximen in der Stellung der Staatsverwaltung zur katholischen Kirche erregen. Es dürfte die Regierung Eurer Majestät bei einer Großzahl von Katholiken an Popularität, an demjenigen innigen Vertrauen verlieren, mit welchem alle Katholiken in und außer Oesterreich Eure Majestät als den ersten Schutzherrn der katholischen Kirche verehren sollen".

Für Jüstel ist also diese Frage gelöst; daraus folgt aber noch lange nicht, so meint er, daß man den Jesuiten in allem, was sie verlangen, nachgeben müsse. Da sich die Zusage des verstorbenen Kaisers nach dessen eigener Erklärung nicht auf etwas erstrecken dürfe, was entweder mit dem Aufsichtsrecht des Staates oder mit dem Wohl der Untertanen unvereinbar sei, dürften die Kollegien und Erziehungsanstalten der Jesuiten nicht zu Schlupfwinkeln einer Art geheimer Gesellschaft werden, bei der unter Umständen manches vorkommen könnte, was das Tageslicht zu scheuen hätte, wie etwa die politischen Umtriebe, die während des Polenaufstandes im Kolleg zu Tarnopol vorgekommen seien. Es gelte eben auch hier das Wort: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen! Und der Staat habe nun einmal das Recht, sich diese Früchte anzusehen und darüber zu wachen, daß nichts geschehe, was dem Orden zur Unehre und dem Gemeinwohl zum Schaden gereiche.

Dieses Aufsichtsrecht des Staates beschränkt sich nach Jüstel aber nicht nur auf die den Jesuiten anvertraute studierende Jugend und ihre geistige und sittliche Ausbildung, sondern auch auf die Bischöfe, die Ordinarien jener Diözesen, in denen sich Jesuitenkollegien befinden, auf die andern geistlichen Lehrorden und schließlich auf alle Staatsbürger, die mit den Jesuiten irgendwie in Berührung kommen. Wenn also durch die der Gesellschaft Jesu zu gewährenden Vergünstigungen das Wohl der übrigen Untertanen nicht gefährdet werden soll, müssen die Auswirkungen dieser Konzessionen, die sie auf das ganze Volk haben können, berücksichtigt und in Rechnung gestellt werden.

Wenn man nun nicht alle Wünsche der Jesuiten erfülle, so brauche man sich deshalb auch des Ordens wegen keine Sorgen zu machen. Dieser sei zwar ein geschlossenes Ganzes, das einen be-

stimmten Zweck verfolge, den die Jesuiten nicht aufgeben könnten, ohne ihren Idealen untreu zu werden. Aber nicht alles sei in diesem Organismus von der gleichen wesentlichen Bedeutung. Und die Jesuiten hätten es schon immer verstanden, ihren Ordenszweck auf verschiedenen Wegen zu erreichen und sich in der Wahl der dazu notwendigen Mittel und in der Art ihres Gebrauches den Umständen und Zeitverhältnissen anzupassen. Wie sie nun niemals alle ihre Statuten, so hätten sie insbesondere ihre Ratio studiorum, um die es sich hier vor allem handle, als unveränderlich betrachtet, weil diese erst vor vier Jahren abgeändert worden sei. Bei dieser Gelegenheit habe der Ordensgeneral in einem Schreiben an die Provinzobern neue Verbesserungen für möglich erklärt und sogar eine Anlehnung an das Gymnasial- und Philosophiestudium der einzelnen Länder in Aussicht gestellt.

In diesen ihren Regeln, die den Jesuiten Klugheit und Rücksichtnahme auf die gegebenen Verhältnisse zur Pflicht machten, würde der Orden auch hinreichende Motive für eine notwendige Selbstbescheidung finden, wenn einige seiner Forderungen vom Staat zurückgewiesen würden. Andererseits hätte aber auch die Regierung keine Ursache, in der Ablehnung allzuweit zu gehen, zumal einige der von den Jesuiten erhobenen Beschwerden durch die inzwischen erfolgte Aufhebung gewisser staatlicher Bestimmungen bereits gegenstandslos geworden seien und andere Beschwerdepunkte sicherlich berücksichtigt würden, weil der Wert einiger bis jetzt geltenden Vorschriften von der Staatsverwaltung selbst angezweifelt werde. Diese habe daher bereits die notwendigen Schritte zu einer Untersuchung und eventuellen Verbesserung eingeleitet. Deshalb, so meinte der Staatsrat, dürften manche von den Wünschen der Jesuiten nur dem zuvorkommen, was die Behörden in Kürze für alle anderen Lehr- und Erziehungsanstalten vorschreiben würden.

Dann lehnte Jüstel noch den Vorschlag der zur Prüfung der Jesuitenbeschwerden eingesetzten Hofkommission ab, daß nämlich die vorgesehenen Konzessionen dem Orden nur probeweise verliehen würden.

„Dem Verstande", so dozierte der mehr als 70jährige Jünger der Aufklärung, „gereicht es schon überhaupt nicht sehr zur Ehre, wenn er nur durch die Erfahrung klug werden will. Über die Leistungen der Jesuiten nach ihrem Organismus hat man überdieß die Erfahrung einiger Jahrhunderte vor sich. Einen gleichen Charakter werden diese Leistungen auch dermalen haben, wenngleich, besonders in den ersteren Jahren, keinen gleichen Werth; denn die aus Rußland gekommenen Jesuiten brachten wenig intellectuelle Bildung mit; diese kann ihnen erst durch Candidaten aus gebildeten Ländern und durch die Mittel zur Cultur, welche sie in diesen Ländern erhalten, zu Theil werden. Probe ist ihrer Natur nach prekär. Das Urtheil, ob sie gelingt, hängt von andern ab. Einer Probe in diesem Sinne würden sich die Jesuiten wohl kaum unterziehen dürfen ..."[41]

Nun, diese Bewährungsprobe, die der dem Orden wohlgesinnte Staatsrat den Jesuiten hatte ersparen wollen, blieb ihnen nicht

[41] Staatsratsakten 1836, Nr. 1564. Die einzelnen Desiderien sind hier nicht mehr behandelt.

geschenkt. Es war allerdings nicht der spätjosephinische Staat, sondern die neue Zeit selber, in die sich die Mitglieder der Gesellschaft Jesu, die aus einer geistig und kulturell bedürfnislosen Umwelt kamen, mit einem Mal hineingestellt sahen, eine Zeit, die wenig Verständnis für die Schwierigkeiten aufbrachte, mit denen der Orden in jenen Jahren seines Wiederaufbaues in Österreich zu kämpfen hatte, und die nun ihrerseits unerbittliche Forderungen an ihn stellte. Und daß dies ausgerechnet in Tirol, also in jenem Teil der Monarchie geschah, der nicht zuletzt durch das missionarische Wirken der Jesuiten im 18. Jahrhundert zum „heiligen Land" geworden war, entbehrt nicht einer gewissen und für den Orden recht bitteren Ironie der Geschichte.

Im Jahre 1838, also zwei Jahre nach den von der Regierung gewährten Konzessionen an die Gesellschaft Jesu, wurden deren Mitglieder auf Beschluß des Tiroler Landtages nach Innsbruck gerufen, um dort das akademische Gymnasium und die Theresianische Ritterakademie zu übernehmen[42]. Die Ankömmlinge wurden mit größter Hochachtung und ausgesprochenem Wohlwollen empfangen, die allerdings auch der Ausdruck einer hochgespannten Erwartung war, mit der Klerus und Volk von Innsbruck, ja von ganz Tirol der Rückkehr und der Leistungen des Ordens im Unterricht und in der Erziehung der studierenden Jugend sowie seinen gerade in diesem Land so bewährten Methoden der Volksseelsorge entgegensahen.

Diesen Erwartungen voll und ganz zu entsprechen, wäre für die Jesuiten schon an und für sich nicht ganz leicht gewesen. Nun aber erfreute sich das Innsbrucker Gymnasium des besten Rufes und die Professoren, besonders der Direktor[43], ein Zisterzienser von Stams, und der Religionsprofessor David Moritz, „die Perle des Tiroler Klerus", standen in höchstem Ansehen. Und doch sollten alle diese Lehrer den Angehörigen des Jesuitenordens allmählich Platz machen. Ja die Stifte hatten sich sogar bereit erklärt, die Subventionen, für die ihnen das Recht der Besetzung der Lehrstellen zustand, auch weiterhin zu leisten; diese Bereitwilligkeit hatte ja die Berufung des Ordens nach Tirol überhaupt möglich gemacht[44].

Viel weitgehender waren aber noch die Ansprüche einer kleinen Anzahl von Männern, die zwar im öffentlichen Leben noch keine sichtbare Rolle spielten, die sich aber gerade im Berufungsjahre der Jesuiten als „Liberale" von den übrigen „Katholischen" abzusondern begannen[45]. Diese Männer mit ihren vielfältigen literarischen, philosophischen, historischen und ästhetischen Interessen waren nun gewiß von vornherein für ein intensives geistliches Leben

[42] F. Maaß, Die Jesuiten in Tirol 1838—1848, Wien 1937 (Dissertation, eingereicht bei der philosophischen Fakultät der Universität Wien, Maschinenschrift).
[43] Damals Präfekt genannt.
[44] Maaß, Die Jesuiten in Tirol, S. 92.
[45] L. Steub, Sängerkrieg in Tirol, Stuttgart 1882, S. 299.

und höheres aszetisches Streben nicht zu haben; manche, wie der ständische Archivar, Dr. Johann Schuler, waren entschieden antiklerikal[46], lasen und verteilten Bücher[47], die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ins Gesicht schlugen[48]. Aber abgesehen davon, daß auch begabte Geistliche, wie etwa Sebastian Ruf, Alois Flir und Georg Schenach zu diesem Kreis gehörten, sehnten sich doch alle nach verständnisvoller Mitarbeit und Förderung in ihren verschiedenen Arbeitsgebieten. Aber auch diese Aufgeklärten, die alle am katholischen Glauben festhalten wollten, aber auch mit aller Inbrunst die neuen Kulturwerte bejahten, hatten die alten Jesuiten vor Augen[49], die einst als geistige Führer ihrer Zeit die großen Probleme des Katholizismus gemeistert hatten. Von wem anders als vom wiedererstandenen Orden konnte man jetzt in der neuen Zeit die Lösung der verschiedenen weltanschaulichen Fragen erhoffen, die sich durch die Erschließung so vieler neuen Wissensgebiete stellten und sich zu dem einen großen Problem zusammendrängten, zur Frage nach der Möglichkeit einer Synthese von altem Glauben und neuem Wissen, dem Zusammengehen von Kirche und Kultur, der Harmonie von Natur und Übernatur[50].

Daher hatte der große Görres noch vor der Ankunft der Jesuiten in Innsbruck an seinen Freund Joseph von Giovanelli[51] geschrieben:

„... Meine Sorge ist indessen, ob die Jesuiten den ganzen Umfang des Problems begreifen, das ihnen zu lösen aufgegeben worden, sich nicht über dasselbe hinaus versteigend und nicht hinter ihm zurückbleibend. Es wird noch lange währen, bis sie die Leute finden, die die eigentliche Aufgabe zu stellen, noch länger, bis sie solche gewinnen, die die aufgestellte zu lösen vermögen"[52].

Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu sind nach Überwindung der unvermeidlichen Anfangsschwierigkeiten ihrer Lehr- und Erziehungsaufgabe am Gymnasium und in der Theresianischen Ritterakademie gerecht geworden und haben auch bei ihren Volksmissionen im ganzen Land große Erfolge erzielt. Aber die entscheidende Aufgabe, von der Görres in jenem Brief gesprochen, haben die Jesuiten in diesem für Innsbruck und Tirol so schicksalshaften Jahrzehnt nicht gelöst, und dieses Versäumnis ist die historische Schuld der Jesuiten in Tirol von 1838 bis 1848, allerdings nur ein Teil jener Schuld der deutschen und europäischen Katholiken überhaupt, von der man immer wieder gesprochen hat[53]. Daß diese Aufgabe nach den persönlichen und sachlichen Voraussetzungen gar nicht gelöst werden konnte, ist Schicksal, das aber

[46] A. a. O., S. 304.

[47] F. Lentner, Sebastian Ruf, Innsbruck 1902, S. 8; A. Pichler, Zu meiner Zeit, Leipzig 1892, S. 126.

[48] Vor allem die Literatur des „Jungen Deutschland".

[49] „Der Schweizer Freund", Nr. 150; Maaß, Die Jesuiten in Tirol, S. 180 bis 182.

[50] Vgl. F. Fuchs, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur: Festgabe für Karl Muth, München 1927, S. 15ff.

[51] Der in erster Linie den Landtagsbeschluß über die Berufung der Jesuiten durchgesetzt hatte.

[52] J. v. Görres, Gesammelte Briefe, 3. Bd., München 1874, S. 462.

[53] Vgl. M. Pfliegler, Vor der Entscheidung[6], Regensburg 1947, S. 125f.

für den Orden in der Tragödie des Jahres 1848 den Verlust der höheren Schulen mit[54] zur Folge hatte, dem Land Tirol aber die offene Spaltung in den vierziger Jahren und damit auch in etwa die für die katholische Sache so nachteiligen Parteikämpfe der späteren Jahrzehnte als unheilvolles Erbe hinterließ[55].

Nach der Abschaffung des josephinischen Staatskirchentums, die am 18. April 1850 durch Kaiser Franz Joseph I. erfolgte, mußte noch fünf Jahre über die Angleichung der staatlichen Ehegesetzgebung an das kanonische Recht verhandelt werden, bis endlich am 18. August 1855 ein Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem habsburgischen Kaiserstaat unterzeichnet werden konnte. Es waren fast genau 100 Jahre vergangen, seitdem der bevollmächtigte Unterhändler der Kaiserin Maria Theresia, Graf Beltrame Cristiani, 1757 in Rom ein Teilkonkordat, das die Pachtverhältnisse auf geistlichen Gütern in dem damals zu Österreich gehörigen Herzogtum Mailand regelte, abgeschlossen hatte. Seit dieser Zeit hatte dann bekanntlich die österreichische Regierung die Angelegenheiten, die Kirche und Staat in gleicher Weise, wenn auch unter verschiedenen Rücksichten betrafen, also den sogenannten gemischten Bereich, als ausschließliche Domäne des Staates betrachtet und deshalb jede vertragliche Regelung und Neufestsetzung der staatlichen und kirchliche Rechtssphäre hartnäckig verweigert und die Macht des Staates an die Stelle des Rechtes gesetzt[56].

Man kann sich daher unschwer die Freude und die Genugtuung der kirchlichen Repräsentanten vorstellen, die durch ihre Unter-

[54] „... Ihre (der Jesuiten) Leistungen im Unterrichtswesen sind weit unter der Mittelmäßigkeit". Vortrag des Innenministers Frh. v. Pillersdorff im Ministerrat vom 4. V. 1848. Akten des Min.-Rates 1848, Nr. 516. — Das teilweise Versagen der Jesuiten war aber nicht die erste und einzige Ursache ihrer Aufhebung im Jahre 1848. Diese wie die anderen angedeuteten Folgen waren vom Verhalten der Jesuiten nur mitverursacht. Auch in Tirol vollzog sich seit dem Aktivwerden der spezifisch katholischen Kräfte (also ungefähr seit der Zeit der Jesuitenberufung) eine Entwicklung, die zu der für das ganze Deutschland von Fuchs a. a. O. skizzierten analog verläuft: Loslösung von der profanisierten, den kirchlichen Geist bedrohenden Kultur, vor allem auch in der Wissenschaft, und Rückzug auf die eigentlich religiösen Positionen in Opfer und Gebet, in der Caritas und nicht zuletzt auch in der Kirchenpolitik, die dem gebildeten, aber religiös immer indifferenteren Bürgertum das einfache Volk entgegenstellt, das besonders durch die Volksmissionen aufgerüttelt und für die Kirche und ihre Interessen begeistert wurde.

[55] Naturgemäß lassen sich bei einem solchen Rückzug, wie bei jeder derartigen militärischen Bewegung, die noch dazu in scharfem Abwehrkampf durchgeführt werden muß, im einzelnen manche Härten schwer vermeiden. Diese können allerdings durch die menschlichen Unzulänglichkeiten der Führer auf seiten der streng katholischen Richtung empfindlich gesteigert werden, wie ja auch schon Eichendorff über den „unzeitigen Rigorismus kirchlicher Beschränktheit" bittere Klage geführt hat (Fuchs, a. a. O.). Dem Schicksal Hirschers, das Schnabel (Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert IV, 1951, S. 259f) andeutet, wäre in Tirol etwa jenes von A. Flir an die Seite zu stellen. Daß gerade in Tirol dieser Entwicklung vieles von ihrer Schärfe genommen worden wäre, wenn die Jesuiten gleich bei ihrer Ankunft „vollkommen" entsprochen hätten, braucht nicht geleugnet zu werden. Das war aber nach dem Urteil des Staatsrates Jüstel gar nicht möglich. Vgl. den Text zu Anm. 41.

[56] Vgl. F. Maaß, Der Josephinismus I.

schrift, die sie unter das Konkordat des Jahres 1855 setzten, eine Epoche beendeten, die eine durch mehrere Menschenalter hindurch fortdauernde Bedrückung und Verfolgung der katholischen Kirche in Österreich mit sich gebracht hatte, die um so gefährlicher war, als sie nach außen hin immer weniger in Erscheinung trat und dabei doch die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche weithin beseitigt und die Initiative und Aktivität der österreichischen Katholiken in einer Weise gelähmt hatte, daß sich Klerus und Volk immer weniger für die Religion und das Gedeihen der Kirche verantwortlich fühlten, sondern mehr und mehr alles Heil, und zwar auch jenes der übernatürlichen Ordnung, vom Staat und seiner Obrigkeit erwarteten[57].

Es ist nun ohneweiteres zu verstehen, daß diese Mentalität der Katholiken ebensowenig durch eine Unterschrift beseitigt werden konnte, wie die Überzeugung der Gebildeten von der Superiorität des Staates, dem die Kirche schon wegen des Gemeinwohles unterstellt werden müsse. Diese Auffassung, die, aus der Aufklärung hervorgegangen, auch das Fundament des Josephinismus gebildet hatte, war durch Generationen in den österreichischen Schulen und Universitäten vorgetragen worden, so daß die katholische Lehre von der Kirche und deren übernatürlicher Aufgabe den Angehörigen der aufgeklärten Schichten des gehobenen Bürgertums, die oft im Lauf ihrer Studien den Kinderglauben verloren hatten und nur mehr Taufscheinkatholiken waren, gar nicht mehr bekannt war.

Aus einer Bemerkung, die Kardinal Rauscher in jenen Tagen in einem Privatbrief machte, geht nun deutlich hervor, daß sich der Wiener Oberhirt, dessen Vorgänger bei der Aufhebung des Josephinismus seine Diözesanen in einem eigenen Hirtenschreiben hatte beruhigen müssen, dieser Tatsache auch voll bewußt war. Der Kirchenfürst konnte daher nur hoffen, daß nunmehr durch die Schulen, die von nun an wieder der Oberaufsicht der Kirche unterstanden, die katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat nach und nach auch wieder den gebildeten Kreisen der österreichischen Bevölkerung nahegebracht und die josephinischen Irrlehren allmählich beseitigt würden, so daß der Josephinismus und seine Weltanschauung im Lauf der Zeit von selbst verschwinden würde[58].

Diese Hoffnung wurde aber enttäuscht. Denn der Monarch, der das Konkordat als absoluter Herrscher abgeschlossen hatte, wurde durch den unglücklich verlaufenen Feldzug des Jahres 1859 und noch mehr durch den verlorenen Krieg von 1866 gezwungen, seine Gewalt mit dem Volk, also vor allem mit den Vertretern des den Absolutismus verabscheuenden und sich deshalb auch liberal[59] nennenden Bürgertums zu teilen.

[57] Ich verweise hier auf den V. Band des „Josephinismus", dessen Herausgabe vorbereitet wird.

[58] A. a. O.

[59] Vgl. jetzt darüber G. Franz, Liberalismus. Die deutschlieberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie, München 1955, und K. Eder, Der Liberalismus in Altösterreich. Geisteshaltung, Politik und Kultur, Wien 1955.

Freiheit war daher das Losungswort dieser neuen Epoche, die in Österreich die absolutistische Ära ablöste. Freiheit verlangte man aber nicht nur im politischen Sektor, sondern auch im weltanschaulichen Bereich.

„Freiheit soll herrschen in religiösen Dingen für alle, welche das Vermögen besitzen, zu wählen, zu urteilen; denn alle verkünstelte, gemachte, auf den Schein berechnete und zu Täuschungen führende Religiosität hat keinen reellen Wert. Frei muß es dem vernunftbegabten Wesen stehen, seinen Gott und Schöpfer auf diese oder jene Art zu verehren, oder selbst anzunehmen, daß eine Gottheit im Sinne der herrschenden Religionssysteme gar nicht existiere. Frei muß es dem Bürger eines freien Staates stehen, sich vor den Lehren des Christentums in Demut zu beugen oder in seinem Denken sich von keinem Dogma und keiner Offenbarung beengen zu lassen. Das ist des freien Menschen würdig, und eine Kirche, die sich immer des alleinigen Besitzes der von Gott geoffenbarten Wahrheit rühmt, während alle übrigen Kirchen in der Nacht des Irrtums befangen sein sollen, eine solche Kirche dürfte dabei auch in Ehren bestehen können ..."[60]

Diese Jünger des Liberalismus, die das rationalistische Erbe des Josephinismus angetreten hatten, mußten daher auch in jenem Konkordat des Jahres 1855 eine unerträgliche Beschränkung der staatlichen Gewalt[61] und damit wiederum eine Bedrohung und Verkürzung ihrer eigenen so schwer errungenen politischen Prärogativen erblicken[62].

In diesem Sinn erklärten schon 1867 die Reichsratsabgeordneten in ihrer Adresse an den Kaiser, nachdem sie Vereins- und Preßfreiheit gefordert hatten:

„Wir müssen es aber auch als eine unabweisliche Notwendigkeit bezeichnen, daß im Wege der verfassungsmäßigen Gesetzgebung an die Revision des Konkordates in jenen Beziehungen geschritten werde, welche in den Bereich der Staatsgesetzgebung fallen. Wir ehren die Unabhängigkeit der Kirche und sind weit entfernt, derselben jemals nahetreten zu wollen. Wir sind aber auch überzeugt, daß weder ein Gesetz noch ein Vertrag für alle Zukunft Rechte unwiderruflich aufgeben könnte, welche nach der heutigen Entwicklung des staatlichen Lebens zu den wesentlichen Hoheitsrechten des Staates gehören. Wir halten es für unmöglich, daß der Staat sich seiner Rechte in bezug auf die Ausübung der Justizgewalt und auf die Gesetzgebung in Sachen des Unterrichtes zu gunsten einer von ihm völlig unabhängigen Macht habe entäußern, oder sich des Rechtes

[60] „Innsbrucker Tagblatt" vom 20. September 1873.

[61] Vgl. den vielzitierten Passus der Rede, die A. Graf Auersperg (Anastasius Grün) bei der Debatte über das Ehegesetz am 20. März 1868 im österreichischen Herrenhaus hielt: „Ich kann nur sagen, was ich an mir selbst erlebt habe. Als ich diesen Vertrag (das Konkordat von 1855) bald nach seinem Inslebentreten las, jene Stellen, in welchen aus päpstlicher Gnade unserem Landesherrn Rechte zugestanden und Handlungen gestattet wurden, die er von seinen Ahnen ererbt und überhaupt längst ausgeübt hatte, da empörte sich denn doch mein patriotisches Gefühl, und es kam mir vor wie ein gedrucktes Canossa, in welchem das Österreich des 19. Jahrhunderts für den Josephinismus des 18. Jahrhunderts in Sack und Asche zu büßen hatte". Abgedruckt im „Innsbrucker Tagblatt" vom 24. März 1868.

[62] Nach der Überzeugung des Abgeordneten Dr. Eduard Herbst war mit dem Konkordat ein verfassungsmäßiges Leben unmöglich, weil durch dasselbe die wichtigsten Sphären des Lebens allen gesetzgebenden Faktoren entzogen und einer auswärtigen Macht übertragen seien. Vgl. Stenographische Protokolle über die Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des österreichischen Reichsrathes, 41. Sitzung der 1. Session am 22. Oktober 1867. Vgl. auch „Innsbr. Tagblatt" vom 28. Oktober 1867.

begeben können, das natürlichste aller politischen Rechte, das der Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Konfession, welcher sie angehören, im vollsten Umfange verwirklichen zu dürfen"[63].

Dieses Programm wurde schon im Verlauf weniger Wochen in die Tat umgesetzt. Unter erbitterten Rededuellen zwischen den liberalen und den konservativen Volksvertretern, die eine gleich scharfe Pressepolemik begleitete, wurde in der zweiten Hälfte des Jahres 1867 die staatliche Einflußnahme auf die kirchliche Ehegesetzgebung und die Schulhoheit, wie sie in der josephinischen Ära bestand, in weitem Umfang wiederhergestellt. Das auf diese Weise durch die Maigesetze des folgenden Jahres durchlöcherte, ja praktisch außer Wirksamkeit gesetzte Konkordat[64] wurde dann beim Ausbruch des deutsch-französischen Krieges auch formell gekündigt, mit der Begründung, daß durch die Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanums der Papst als Kompaziszent ein anderer geworden sei.

Nachdem so der Liberalismus den Staat von den kirchlichen Fesseln befreit und dessen Souveränität wiederhergestellt hatte, mußte der Freisinn, wenn er seinen Prinzipien und seinen ausdrücklichen Versprechungen treu bleiben wollte, nunmehr auch der Kirche die ihr gebührende Freiheit zuerkennen. War doch der Grundsatz von der freien Kirche im freien Staat, wie die österreichische Regierung selber in ihrem Motivenbericht zum Gesetz über die „Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche" hervorhebt[65], zu einem Schlagwort des politischen Liberalismus geworden, der allerdings in seiner vollen Reinheit nur im geschichtslosen Amerika zur Herrschaft gelangen konnte. In Europa und ganz besonders im traditionsgebundenen Habsburgerstaat war aber dieses System, wie es im gleichen Motivenbericht heißt[66], theoretisch nicht zu rechtfertigen, historisch nicht zu vermitteln und praktisch nicht durchzuführen. Denn selbst wenn die Abgeordneten des freisinnigen Bürgertums die Absicht und sogar den festen Willen gehabt hätten, diesen Programmpunkt des politischen und weltanschaulichen Liberalismus zu verwirklichen und der katholischen Kirche ihre von alters her privilegierte Stellung zu nehmen und sie den kleinen privaten Korporationen gleichzustellen, so mußten diese Volksvertreter bald genug erkennen, daß nicht nur Josephs Geist in den Parlamentsdebatten beschworen wurde[67], sondern daß auch die josephinische Bürokratie die Staatskanzleien

[63] „Innsbrucker Tagblatt" vom 4. Juni 1867.

[64] Vom „Innsbrucker Tagblatt" am 27. Dezember 1867 triumphierend festgestellt.

[65] Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten des österreichischen Reichsrathes in den Jahren 1873—1874, 8. Session, I. Band (enthaltend die Beilagen 1—76), 40: Motivenbericht zu dem Entwurfe eines Gesetzes, „womit neue Bestimmungen zur Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche erlassen werden", S. 237.

[66] A. a. O., S. 238.

[67] Z. B. in der 27. Sitzung der 8. Session am 6. März 1874 durch den Abgeordneten Prof. Dr. Eduard Sueß, der uns im Lauf dieser Abhandlung noch begegnen wird.

beherrschte, so daß sie auch den liberalen Ministern ihren Willen aufzuzwingen vermochte. Sie hat nun — wiederum in dem schon zitierten Motivenbericht[68] — die Abgeordneten und das durch sie vertretene österreichische Volk über die nach der Beseitigung des Konkordats notwendig gewordene Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat folgendermaßen belehrt:

„Es soll zwar der Josephinismus nicht wieder aufgerichtet[69], aber ein beträchtlicher Teil jenes Einflusses zurückgewonnen werden, welchen die liberalisierenden Bestrebungen der letzten Jahrzehnte in gänzlicher Verkennung des großen Unterschiedes zwischen mächtigen Kirchen und kleinen Privatgesellschaften leichtfertig aufgegeben haben. Nun ist aber die öffentliche Stellung der Kirchen das vorzüglichste Medium, durch welches der staatliche Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse vermittelt wird. Die Zurückdrängung der Kirchen in das Privatrecht würde daher praktisch nicht als eine Reduzierung der kirchlichen Macht, sondern nur als Schwächung der staatlichen Aufsicht empfunden werden".

Dieser Geist des Nachjosephinismus, der bei aller grundsätzlichen Ungerechtigkeit der Kirche gegenüber doch im einzelnen eine vermittelnde Haltung einnahm und die extremen Forderungen des Liberalismus abzubiegen versuchte, war auch in der Stellung der österreichischen Regierung zu jener kirchlichen Gemeinschaft lebendig, deren Wohl und Wehe aufs engste mit den kirchenpolitischen Kämpfen jener Jahre verknüpft war, nämlich dem Jesuitenorden, dessen Geschick sich damals nicht nur in Deutschland, sondern auch im liberalen Österreich bei einem Haar erfüllt hätte.

Wir haben schon gehört, daß die Patres der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Jahre 1838 nach Innsbruck berufen worden waren, um die Erziehung junger Tiroler Adeliger in der Theresianischen Ritterakademie und den Unterricht am städtischen Gymnasium zu übernehmen. An den pädagogischen und didaktischen Unzulänglichkeiten einzelner Erzieher und Professoren entzündete sich dann in den vierziger Jahren, wie ebenfalls kurz angedeutet wurde, der jungtirolische Liberalismus, dessen Anhänger darüber verärgert waren, daß der Orden nicht jenen bestimmenden Einfluß auf das höhere Geistesleben des Landes auszuüben vermochte, den die führenden Schichten des Landes von den Jesuiten erwartet hatten. Daß es sich dabei um keine moralisch schuldbare Unterlassung, sondern um eine tatsächliche Unmöglichkeit[70] gehandelt hatte, konnte an der Tatsache nichts ändern, daß nunmehr auch im „heiligen Land Tirol" den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu Katholiken gegenüberstanden, die in diesen

[68] S. 239/240.

[69] Wie aus dem Motivenbericht, S. 221, klar hervorgeht, ist hier vor allem der josephinische Polizeistaat oder der aufgeklärte Absolutismus gemeint.

[70] Weil auch in Tirol in den staatlichen Mittelschulen und besonders auf der Universität durch Jahrzehnte hindurch die rationalistischen Lehren des Josephinismus vorgetragen worden waren, stand auch die Innsbrucker Intelligenz den Fragen und Forderungen des Katholizismus sehr oft verständnislos gegenüber. Daher war auch eine Vertiefung der katholischen Weltanschauung, eine fruchtbare Bewegung von Religion und Kultur, die von der Tätigkeit der Innsbrucker Jesuiten erwartet worden war, sehr schwer, wenn nicht unmöglich.

Ordensleuten nur Feinde der Bildung und des geistigen Fortschrittes zu sehen vermochten und daher auch die Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1848 begeistert begrüßten[71].

Die Tiroler Liberalen mußten deshalb die im Jahre 1857 erfolgte Gründung der Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck und ihre Übergabe an die Jesuiten als Werk des kaiserlichen Absolutismus doppelt schwer empfinden. Es kann daher nicht wundernehmen, daß sich schon nach der ersten Lockerung des absolutistischen Systems deutliche Anzeichen des beginnenden Kampfes gegen den Orden und seine Innsbrucker Fakultät bemerkbar machten, als sich schon im Jahre 1862 einzelne Universitätsprofessoren der anderen Fakultäten weigerten, an den Vorbereitungen zur Rektorswahl mitzuwirken, da diese in jenem Jahr nach den damaligen gesetzlichen Bestimmungen auf ein Mitglied der Theologischen Fakultät fallen sollte[72].

Sechs Jahre später, mitten im Ringen um die Schulhoheit des Staates, deckte dann das „Innsbrucker Tagblatt"[73] anläßlich der Nachricht, daß die neue liberale Regierung die Jesuiten von der Lehrtätigkeit an den Gymnasien zu Feldkirch, Linz und Ragusa enthoben hätte, den engen Zusammenhang zwischen diesem Schlag gegen den Jesuitenorden und dem Fortschritt des Konstitutionalismus in Österreich auf, als es triumphierend verkündete:

„Die Kunde von dem Zustandekommen der Verfassung konnte kaum freudigere Überraschung hervorbringen, als die von dem Erlasse betreffs dieser Gymnasien. Was mag wohl der Grund hievon sein? Stehen wir denn in Tirol in gar so enger Beziehung zu diesen Gymnasien, daß uns deren konstitutionelle Reformierung so freudig überrascht? O nein! Die Musensöhne aus Tirol studieren in der Regel an den Lehranstalten ihrer Heimat, die von dem segensreichen Wirken der Väter aus der Gesellschaft Jesu verschont geblieben sind, und die wenigen Familien, deren Söhne in den Jesuitengymnasien studieren, sind durch die betreffende Anordnung unserer Regierung nichts weniger als freudig überrascht worden. Der Grund der freudigen Überraschung aller Verfassungsfreunde muß also ein anderer sein. Die sachlichen Erfolge dieser Anordnung stehen erst in zweiter Linie. Vorerst handelt es sich um das Prinzip: ‚Gleiches Recht für alle!' Dieser Satz, der richtig aufgefaßt die Grundlage eines konstitutionellen Gemeinwesens bildet, stand auch auf dem Banner der Februarverfassung. Allein man hatte noch nicht die Macht, ihn allseitig durchzuführen. Das gegenwärtige Ministerium hat den Bann gebrochen und einer Gesellschaft kühn die Stirn geboten, die in ihrer Macht seither über dem jeweiligen Ministerium stand, den Staat tatsächlich regierte und mittelst ihrer Helfershelfer unter den Namen Bach, Belcredi und andern das unglückliche Österreich dahin brachte, wo es nach der Schlacht von Königgrätz gestanden ist. An diese Gesellschaft hat die gegenwärtige Regierung die Frage gerichtet: ‚Willst Du als Lehrkörper an den Gymnasien nach demselben Plane und dieselben Gegenstände lehren und alle jene Pflichten auf Dich nehmen, denen sich alle anderen Lehrer, seien sie geistlichen oder weltlichen Standes, in bezug auf Prüfung und andere Dinge unterziehen müssen?' Der mächtige Orden hat geantwortet: ‚Non possumus!' Die Replik des Ministeriums auf die Antwort: Wir können nicht! (Soll besser heißen: Wir wollen nicht!) war einfach die, daß es die Jesuiten von der Lehrtätig-

[71] Die Belege finden sich in der schon zitierten Arbeit des Verfassers über die Jesuiten in Tirol.

[72] Archiv des Ministeriums für Kultus und Unterricht 1868. 5B2 Innsbruck. Zahl 14.187/2048, Departement Unterricht.

[73] Vom 11. März 1868.

keit an ihren Gymnasien enthob. Die Gegner haben es im Bewußtsein ihrer Macht und ihres vom niedrigsten bis zu den höchsten Kreisen reichenden Einflusses gar oft merken lassen, daß sie erwarten, das Ministerium werde den Mut nicht haben, den gefährlichen Kampf mit dem mächtigen Orden aufzunehmen. Und doch hat es den Mut gehabt, der Verfassung, dem konstitutionellen Rechte aller Staatsbürger den Sieg über ein unbilliges und schädliches Privilegium zu verschaffen!"

Hatte dieses Vorgehen des Staates gegen die Mittelschulen der Jesuiten auch keine direkte Rückwirkung auf die Verhältnisse an der Innsbrucker Theologischen Fakultät, so mußte ein solcher Erfolg, den der Liberalismus als den seinen reklamierte, auch seine Innsbrucker Anhänger und eifrigen Leser des freisinnigen Tagblattes zu weiteren kühnen Taten ermutigen.

Denn es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß es diese durch die Presse mehr und mehr geschürte jesuitenfeindliche Grundstimmung war, die im Juni 1868 die Mehrheit der Professoren der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät, denen sich in der Folge auch die Mehrzahl der Philosophieprofessoren anschloß, zu einer offiziellen Eingabe an die akademischen Behörden bestimmte, in der diese Professoren die Wahl eines Jesuiten zum Rector Magnificus auf das bestimmteste ablehnten. Dieser Wahl so begründeten die Juristen ihren Schritt, komme durch die nach der Tiroler Landesverfassung dem Rektor obliegende Vertretung der Universität im Landtag auch eine politische Bedeutung zu. Daher könne einem akademischen Lehrer nicht zugemutet werden, durch seine Beteiligung an den Wahlvorbereitungen mitzuwirken, daß die Universität durch einen entschiedenen Gegner seiner politischen Überzeugung im Landtag vertreten werde. Unter diesen Umständen würden sie es sogar vorziehen, daß die Universität im Landtag in diesem Jahr überhaupt nicht vertreten sei[74].

Diese Gründe hätten einzelne von ihnen schon in früheren Jahren bewogen, das ihrige zu tun, um die Wahl eines Ordensmitgliedes zum Rektor der Innsbrucker Universität zu verhindern.

„Noch mehr", so fährt dann die Eingabe wörtlich fort, „müssen wir uns aber diesmal dazu bestimmt finden, da die Ultramontanen und ihre Hauptrepräsentanten, die Jesuiten, gegen unsere neuen Staatsgrundgesetze und die auf Grund derselben erflossenen weiteren liberalen Gesetze die entschiedenste Opposition erheben, während wir eben von der Aufrechterhaltung und weiteren Entwicklung dieser Gesetze eine glücklichere Zukunft unseres Vaterlandes hoffen, von der Untergrabung und Vereitlung derselben hingegen dessen Ruin befürchten".

Zum Schluß des Schreibens bemerkten die Verfasser der Eingabe noch ganz beiläufig, daß sich ein Angehöriger des Jesuitenordens schon wegen seiner Ordensgelübde nicht zum politischen Vertreter des Landes eigne; denn die zu diesem Zweck vorgenommene Entbindung dieser Religiosen von der Obödienz, die sie ihrem geistlichen Obern schuldig sind, beseitige ihre Abhängigkeit von den Weisungen der Gesellschaft Jesu nur zum Schein, aber nicht in Wirklichkeit[75].

[74] Archiv des Min. f. Kultus u. Unterricht, a. a. O.
[75] A. a. O.

Da nun das Professorenkollegium der Theologischen Fakultät verständlicherweise gegen diesen ungewöhnlichen Schritt seiner Kollegen aus den beiden Schwesterfakultäten protestierte und hervorhob, daß durch dieses Vorgehen der akademische Charakter der Rektorswahl ganz in den Hintergrund gedrängt werde, und daß durch diese Eingabe auch die Mitglieder seiner Fakultät ganz ungerechtfertigterweise in den Verdacht gerieten, daß sie ihre staatsbürgerlichen Pflichten nicht erfüllten[76], konnte zwar der neue liberale Statthalter von Tirol, Joseph Freiherr von Lasser, nicht umhin, das Vorgehen jener Professoren weitgehend zu entschuldigen und es aus den besonderen politischen Verhältnissen des Landes Tirol und seiner Verfassung zu erklären; er mußte aber dann doch zugeben, daß man, wenn es nicht gelingen sollte, die Verfassungsbestimmungen bezüglich der politischen Funktionen des Universitätsrektors abzuändern oder zu umgehen, die Professoren mit allem Ernst an ihre Pflichten erinnern müßte, wobei man ihnen allenfalls mitteilen könnte, daß die Regierung im Prinzip geneigt und bereit sei, die Schwierigkeiten, die sich der Rektorswahl im Augenblick entgegenstellten, durch eine Änderung der Landesverfassung oder des Gesetzes vom Jahre 1849 zu beseitigen.

Wenn aber auch diese Mahnung fruchtlos bleiben sollte, so hätte nach der Meinung des Statthalters das Unterrichtsministerium anzuordnen, daß die Wahl des Rektors auf alle Fälle, also auch durch die Minorität der Professoren der Juridischen und der Philosophischen Fakultät im Verein mit ihren Kollegen aus der Theologie vorgenommen werden müßte, weil sonst „die der Gesamtheit der Professoren gegenüber in der Minorität (12 Stimmen) befindlichen Wahlverweigerer die zur Wahl bereiten Kollegen um das Wahlrecht, und die gesetzlich an der Reihe befindliche Fakultät um ihr Recht, den Rektor pro 1868/69 aus ihrer Mitte bestellt zu sehen, bringen (würden)"[77].

Zeigte sich so schon beim liberalen Chef der Tiroler Landesverwaltung die grundsätzliche Einstellung des nachjosephinischen Staatsbeamten, der parteipolitische Interessen den Staatsgesetzen unterzuordnen suchte, wenn dies zunächst auch dem weltanschaulichen Gegner zum Vorteil gereichte, auf weitere Sicht aber dem Gesamtwohl diente, so kommt dieses Bestreben noch viel klarer in der Antwort des liberalen Unterrichtsministers zum Ausdruck.

Dieser höchste Staatsfunktionär, der noch vor wenigen Wochen wegen seines Erlasses gegen die Jesuitengymnasien von der freisinnigen Presse in den höchsten Tönen gefeiert worden war[78], teilte nun dem Statthalter in einem kurzen Schreiben mit, daß eine Änderung der Tiroler Landtagsordnung oder des Gesetzes aus dem Jahre 1849 aus verschiedenen Gründen von seinem Ministerium nicht angeregt werden könne. Wenn er, der Minister, nun auch Verständnis dafür habe, daß jenen Innsbrucker Professoren

[76] A. a. O.
[77] A. a. O.
[78] „Innsbrucker Tagblatt" vom 11. März 1868.

bei ihrer politischen Überzeugung die Rektorswahl schwer falle, so könnten sie sich doch angesichts der klaren Gesetzesbestimmungen von ihrer Wahlpflicht nicht als dispensiert betrachten. Deshalb müsse ihnen der Landeschef im Auftrag des Ministers mitteilen, daß den Mitgliedern der akademischen Körperschaften diese Wahlbefugnis nicht in ihrem persönlichen Interesse, sondern wegen ihres Amtes verliehen sei, das daher auch die wirkliche Ausübung dieses Rechtes als Pflicht in sich begreife. An dieser Tatsache könne auch der Umstand nichts ändern, daß ein später erlassenes Gesetz mit der höchsten Universitätswürde auch eine politische Stellung oder Funktion verbunden habe.

„Ich gebe mich daher", schloß der Minister unmißverständlich, „der Erwartung hin, daß die betreffenden Kollegen, nachdem sie durch den Versuch, die Wahl abzulehnen, ihrer politischen Überzeugung einen deutlichen Ausdruck gegeben, auch nicht zögern werden, infolge dieser meiner Aufforderung den Gesetzen jene Achtung zu beweisen, die der konstitutionelle Staat mit doppelter Berechtigung vom Staatsbürger fordern und um so zuversichtlicher bei jenen voraussetzen darf, welche berufen sind, auch hierin der akademischen Jugend als Muster voranzuleuchten"[79].

Aber auch dieser strikte Befehl des Ministers vermochte es nicht, die rebellierenden Gesinnungsgenossen zum Gehorsam und zur Erfüllung ihrer Amtspflicht zurückzuführen. Die Aufstellung der Wahlmänner für die Rektorswahl, die für Ende Juli angesetzt worden war, scheiterte wiederum an der Beschlußunfähigkeit der Juridischen und der Philosophischen Fakultät. Einige der Professoren waren nach Schluß der Vorlesungen sofort abgereist, andere hatten sich wegen Unpäßlichkeit entschuldigen lassen, einige mußten an einem Schützenfest teilnehmen und wieder andere erklärten ganz offen, daß sie bei dieser Pflichtenkollision die Nichterfüllung einer akademischen Obliegenheit einer so offensichtlichen Vernachlässigung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten vorziehen müßten[80].

Diese versteckte Mahnung an die wichtigste Aufgabe des Ministers, welche die freisinnigen Universitätsprofessoren mit dieser letzteren Antwort an ihren Vorgesetzten gerichtet hatten, wurde noch viel deutlicher vom „Innsbrucker Tagblatt" wiederholt, das am 31. August d. J. noch einmal an den Erlaß gegen die Mittelschulen der Jesuiten erinnerte und sich mit folgenden Worten an das Ministerium wandte:

„Die Aufhebung der Theologischen Jesuitenfakultät an unserer Landesuniversität ist noch immer ein frommer Wunsch. Daran mögen die Minister die Festigkeit ihrer liberalen Gesinnung erproben; ja sie müssen es tun, wollen sie sich nicht eine Brutstätte von Werkzeugen des Ultramontanismus und der Reaktion erhalten, wollen sie es auch ferner dulden, daß aus derselben jahraus jahrein Sendlinge der Jesuiten und des Vatikans über das Land verstreut werden, die es gar wohl verstehen, in dem Landvolke die Entwicklung jener Grundsätze hintanzuhalten, auf denen unser Verfassungsbau aufgeführt werden soll und ohne solide Festigung nicht bestehen kann ..."

[79] Archiv des Min. f. Kultus u. Unterricht, a. a. O.
[80] A. a. O.

Dieses Mal überhörte aber die Regierung den Appell an die neuen konstitutionellen Pflichten des österreichischen Staatsbürgers. Der Unterrichtsminister hatte zwar den Statthalter ermächtigt, einem Antrag des Tiroler Landtages auf Änderung der Landesordnung, soweit sie die Vertretung der Universität durch den Rector Magnificus im Landtag betraf, nicht entgegenzutreten[81]. Der Chef der Unterrichtsverwaltung beharrte aber auch auf seinem einmal gefaßten Beschluß, die Rektorswahl unter allen Umständen im Sinn der bestehenden Verordnungen und Gesetze vornehmen zu lassen[82].

Diese erfolgte denn auch zu Beginn des neuen Schuljahres 1868/69 und fiel für viele Jahrzehnte zum letzten Mal auf einen Jesuiten, der am 18. November den Statthalter offiziell davon in Kenntnis setzte, daß er an jenem Tage die Amtsgeschäfte von seinem Vorgänger übernommen habe[83].

Wenn nun auch das Ministerium in allem, was die Existenz und die personelle Zusammensetzung der Innsbrucker Theologischen Fakultät anging, festblieb, so konnte es doch nicht auf die Dauer an den kategorischen Forderungen der liberalen Parlamentsfraktion und der freisinnigen Presse nach Beseitigung der Sonderstellung, welche die Fakultät im Rahmen der Universität einnahm, stillschweigend vorbeigehen. Das hätte den Abwehrkampf, den die Regierung im staatlichen Interesse für die meistbesuchte theologische Lehranstalt weiterhin zu führen gewillt war, nur erschwert und auch den Jesuiten letztlich nichts genützt.

Den ersten Stein des Anstoßes bildete nun schon die Art und Weise, wie diese Fakultät dem Jesuitenorden übergeben worden war. Nach deren Gründung im Jahre 1857 hatte sie die damalige Regierung der Gesellschaft Jesu, also praktisch dem Ordensobern der österreichischen Jesuitenprovinz übertragen, der sich verpflichtete, gegen ein jährliches Pauschale von 8000 Gulden acht Patres als Theologieprofessoren anzustellen, welche die Vorlesungen aus christlicher Philosophie und der katholischen Theologie nach den im Ministerialerlaß vom 6. November jenes Jahres[84] publizierten Normen zu halten hatten. Mit der Aufsicht über die Einhaltung der Gesetzesvorschriften hatte die Regierung wiederum den Ordensprovinzial betraut, der daher auch seine Untergebenen in der Ausübung ihres Lehramtes nicht nur zu überwachen hatte, sondern auch abberufen und durch andere, die ihm für dieses Amt geeigneter erscheinen würden, ersetzen konnte.

Das liberale Unterrichtsministerium, das zuerst unter der Leitung des Professors Leopold Ritter von Hasner stand, hatte zunächst an dem von den Freisinnigen spottweise so bezeichneten Pachtverhältnisse[85] zwischen der Innsbrucker Theologischen Fakultät

[81] A. a. O.
[82] A. a. O.
[83] A. a. O.
[84] Vgl. Beck-Kelle, Die österreichischen Universitätsgesetze, Wien 1906, Nr. 4, S. 4–6.
[85] Stenographische Protokolle zu den Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des österreichischen Reichsrathes, 8. Session, 41. Sitzung, S. 1437.

und dem Jesuitenorden nichts geändert, obwohl dieses Verhältnis allmählich in ganz besonderer Weise zur Zielscheibe der liberalen Angriffe in der Presse[86] und im Parlament wurde. Als sich aber dann im Jahre 1870 infolge eines Gerüchtes, daß die Regierung daran denke, die Fakultät aufzuheben, der akademische Senat der Universität Innsbruck ohne Zutun der Jesuiten schützend vor die von ihnen geleitete Hochschule stellte[87], mußte sich das Ministerium endgültig entscheiden und die zur Rettung oder für die Aufhebung der Anstalt notwendigen Maßnahmen ergreifen.

Denn es war, wie der Nachfolger Hasners im Unterrichtsministerium, Karl Ritter von Stremayr, zu wiederholten Malen und zuletzt noch in der Fakultätsdebatte des Parlamentes am 24. März 1874 darlegte, nicht Aufgabe der Regierung, sich in einen Kampf über abstrakte Prinzipien einzulassen, sondern sich darauf zu beschränken, die Verhältnisse, wie sie vorlagen, in concreto zu erfassen und sie von diesem Gesichtspunkt aus zu ordnen, oder dieselben den Vertretern des Volkes zur endgültigen Regelung vorzulegen[88].

Wenn nun die Regierung von den liberalen Prinzipien absah, die ihr den grundsätzlichen Kampf gegen die Jesuiten und die von ihnen geleitete Anstalt zur Pflicht machten, stellten sich die konkreten Verhältnisse so dar, daß nach Beseitigung der Ordensprofessoren die Fakultät zwar von den Jesuiten, aber auch von den Hörern der Theologie befreit war, weil, wie der Unterrichtsminister in jener Debatte den Abgeordneten zu bedenken gab, Innsbruck kein bischöfliches Priesterseminar besaß, das einer theologischen Hochschule die notwendige Anzahl von Theologiestudierenden hätte sichern können[89].

Die Regierung mußte deshalb, wennschon nicht den Jesuiten zuliebe, sondern um die Innsbrucker Fakultät zu retten, darauf bedacht sein, alles zu vermeiden, was ihren Gegnern Stoff für ihre Pressepolemiken und Anlaß zu ihren Gegenagitationen bieten konnte. Es galt daher vor allem, die Ausnahmestellung dieser Lehranstalt zu beseitigen und deren Institutionen und personelle Verhältnisse mit den eben erlassenen Universitätsgesetzen in Einklang zu bringen.

Als erste Probe ihres staatsbürgerlichen Wohlverhaltens, die zugleich auch die Voraussetzung für ihre weitere Wirksamkeit bildete, wurde in Verfolg der oben angedeuteten ministeriellen Absicht von den Jesuitenprofessoren der Eid auf die Staatsgrundgesetze von 1867/68 abverlangt[90] und einer der Patres, der diesen Eid nur mit dem Vorbehalt: *salvis legibus Dei et ecclesiae*, ablegte, sofort seines Amtes enthoben[91]. Da aber die Regierung, nachdem sich ähnliche Zwischenfälle auch andernorts ereignet hatten, am

[86] Z. B. „Innsbrucker Tagblatt" vom 31. August 1868.
[87] Stenogr. Protokolle zur 41. Sitzung der 8. Session, S. 1436.
[88] A. a. O.
[89] A. a. O., S. 1437.
[90] A. a. O.
[91] A. a. O., S. 1438.

3. April 1871 versicherte, daß sie mit dieser Eidesleistung keineswegs beabsichtige, einen Staatsbeamten „zu irgend einer seinem Gewissen widerstreitenden Haltung zu verhalten", war diese Klippe für beide Teile glücklich umschifft und jeglicher Gewissensnot vorgebeugt[92].

Als sich dann im Jahre 1872 anläßlich der Vorbereitungen für die Rektorswahl an der Universität Innsbruck die drei weltlichen Fakultäten wiederum weigerten, ein Mitglied der Theologischen Fakultät zu wählen[93], mußte die Regierung einsehen, daß nunmehr auch ein entscheidender Schritt zur Beseitigung der Ausnahmestellung der Innsbrucker Lehranstalt unternommen werden mußte. Unterrichtsminister Stremayr erkannte nun im Gegensatz zu seinem Vorgänger die Weigerung der weltlichen Fakultäten als berechtigt an, weil die Jesuiten keine ordentlichen, vom Staat ernannten und angestellten Universitätsprofessoren seien[94]. Wie aber dann im Sommer 1873 diese Fakultäten die Konsequenz aus der Antwort des Ministers zogen und verlangten, daß den Jesuiten auch das aktive Wahlrecht aberkannt werde, erklärte der Unterrichtsminister, daß die Theologische Fakultät „ein integrierender Bestandteil der Innsbrucker Universität" sei[95]. Daraufhin beschlossen die weltlichen Fakultäten, die Bestellung der Wahlmänner abzulehnen oder bis zur definitiven Lösung der Frage des Status der Jesuitenfakultät zu verschieben[96].

Die auf diese Weise unter starken Zeitdruck gesetzte Regierung handelte nun sehr rasch. Schon am 10. August 1873 unterschrieb der Kaiser die ihm vom Ministerium vorgelegte Verordnung, „daß fortan für den Vorgang bei der Besetzung der Lehrstühle der Theologischen Fakultät in Innsbruck für die ämtlichen Verhältnisse der Professoren dieser Fakultät die bestehenden Gesetze zur Richtschnur zu dienen" hätten[97].

Somit war das große Privileg der Innsbrucker Fakultät gefallen, die nunmehr der Jurisdiktion des Jesuitenprovinzials entzogen und wie die anderen theologischen Lehranstalten direkt dem Unterrichtsministerium unterstellt war. Damit war auch das berüchtigte Pachtverhältnis, das den hauptsächlichsten Gegenstand der freisinnigen Pressehetzen[98] gebildet hatte, beseitigt, und die Regierung konnte jetzt mit mehr Zuversicht erwarten, daß ihre sachlichen Argumente für die Erhaltung der Lehranstalt nunmehr auch von den liberalen Abgeordneten bereitwilliger und mit größerem Verständnis zur Kenntnis genommen würden.

---

[92] A. a. O., S. 1437/1438.
[93] „Innsbrucker Tagblatt" vom 14. Juli 1873.
[94] A. a. O.
[95] A. a. O. — Am 9. Juli d. J. hatte die Zeitung diese Nachricht zum ersten Mal gebracht und dazu bemerkt: „Konsequenz ist eben nicht die starke Seite des Kardinal — pardon! — des Ministers v. Stremayr".
[96] „Innsbrucker Tagblatt" vom 14. Juli 1873.
[97] Innsbrucker Universitätsarchiv 1873, Nr. 154.
[98] Vgl. etwa den Leitartikel des „Innsbrucker Tagblattes" vom 3. Dezember 1873 über das Ignaziwasser.

Diesen Volksvertretern hatte das Unterrichtsministerium übrigens noch einiges andere zu bieten. Der Kaiser hatte nämlich am 7. November 1873 noch von seiner Sommerresidenz Gödöllö aus acht Mitglieder der Innsbrucker Fakultät zu ordentlichen Professoren ernannt[99] und jedem von ihnen einen Gehalt von 1050 Gulden angewiesen, also einfach das für den gesamten Lehrkörper vorgesehene Pauschale auf die einzelnen Ordinarien aufgeteilt[100]. Da ferner die ausländischen Jesuitenprofessoren inzwischen auch die österreichische Staatsbürgerschaft erworben und daraufhin sowohl den Untertanen- wie den Beamteneid abgelegt hatten[101], konnte das Unterrichtsministerium im November dieses Jahres nicht nur die Innsbrucker Rektorswahl vornehmen lassen[102], sondern brauchte auch die kommende Budgetdebatte des Parlaments nicht mehr zu fürchten, bei der nun die Regierung darauf hinweisen konnte, daß nunmehr alle Gesetzesbestimmungen erfüllt und damit auch die notwendigen Voraussetzungen für den Fortbestand der Theologischen Lehranstalt in Innsbruck gegeben seien.

Diese Debatte, die am 24. März 1874 in der 41. Sitzung der 8. Session des österreichischen Reichsrates abgeführt wurde[103], gestaltete sich trotz der Geringfügigkeit des Gegenstandes, über den direkt und zunächst verhandelt werden sollte, zur ersten parlamentarischen Großkundgebung des politischen und weltanschaulichen Liberalismus, der bei dieser Gelegenheit seine besten Redner ins Treffen schickte, um sich einmal grundsätzlich mit der Gesellschaft Jesu, die er als seinen Hauptgegner betrachtete, auseinanderzusetzen und sie und ihre Innsbrucker Anstalt nicht nur moralisch, sondern auch physisch zu vernichten.

Zuerst referierte einer der berühmtesten Wissenschaftler Europas, der Geologe Eduard Sueß, als Spezialberichterstatter des Budgetausschusses und begründete in dessen Namen die Ablehnung der von der Regierung als ordentlichen Gehalt der Innsbrucker Theologieprofessoren vorgesehenen Summe von 8400 Gulden[104]. Nach seiner Darstellung ist diese Hochschule von allem Anfang an nicht als Universitätsfakultät, sondern nach Analogie des Collegium Romanum in Rom als Anstalt gedacht, die den jesuitischen Geist in die österreichischen Länder, dann in die deutschen Provinzen und in die Schweizer Kantone zu tragen und dort zu verbreiten

[99] Innsbrucker Universitätsarchiv 1873, Nr. 154. — Das „Innsbrucker Tagblatt" spottete nun in seinem Leitartikel vom 22. November 1873 über diese „kaiserlich-königlichen Jesuiten".

[100] Innsbrucker Universitätsarchiv 1873, Nr. 154. Zur Berechnung des Betrages vgl. oben 39.

[101] A. a. O., Nr. 157.

[102] A. a. O., Nr. 154. — Der Minister hatte zudem die Ausführung dieses Befehls wesentlich dadurch erleichtert, daß er durch eine Verordnung das Vorschlagsrecht der Fakultäten beseitigte. „Innsbrucker Tagblatt" vom 25. November 1873. — Bekanntlich wird aber der Turnus der Fakultäten bis heute als Gewohnheitsrecht beobachtet.

[103] Stenogr. Protokolle zur 41. Sitzung der 8. Session, S. 1395—1446.

[104] A. a. O., S. 1395—1400.

habe. Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß an dieser Lehranstalt neben 77 Inländern 132 Ausländer studieren. Um nun diese Priesterkandidaten auch für später fest aneinanderzubinden, hat man an der Fakultät einen Herzjesuverein gegründet und eine eigene Korrespondenz ins Leben gerufen, deren Blätter, wie eigens vermerkt wird, „unter der gehörigen Vorsicht versendet werden sollen".

Zum Beweis dafür, daß es sich bei dieser Fakultät wirklich um ein ultramontanes Propagandazentrum handelt, kann der Berichterstatter mehrere päpstliche Breven anführen, die an dieses Institut gerichtet sind und auf dessen kriegerischen Charakter hinweisen. So etwa, wenn Pius IX. am 20. November 1862 die Hoffnung ausspricht, daß an dieser Anstalt Theologen herangebildet würden, die imstande seien, *strenue proeliari proelia Domini*, oder wenn diese Zöglinge direkt vom Papst aufgefordert würden, männlich gegen den gemeinschaftlichen Feind des Menschengeschlechtes zu kämpfen.

Der Finanzausschuß des Parlaments, dem diese Sachlage natürlich schon lange bekannt ist, hat sich deshalb schon des öfteren mit dieser Jesuitenanstalt beschäftigt und zuletzt einstimmig folgende Resolution gefaßt:

„Die hohe Regierung wird aufgefordert, das Verhältnis mit den Jesuiten in Innsbruck zu lösen und die Einrichtung zu treffen, daß mit dem Jahre 1874 für die Theologische Fakultät aus dem Jesuitenorden an der Innsbrucker Universität keine Dotation mehr in das Budget eingestellt werde".

Wenn man nun einwende, daß jene Professoren doch den Beamteneid abgelegt hätten, muß der Berichterstatter erwidern, daß diese Handlung gar nichts beweist, weil die Jesuiten das schon einmal taten, als sie nämlich in Frankreich unter Ludwig XIV. den Papst ersuchten, ihnen die Erlaubnis zu diesem Eid zu erteilen. Sie haben aber dabei ausdrücklich verlangt, daß diese Zustimmung nur mündlich gegeben werde, damit sie, falls ihnen das notwendig schiene, die Eidesleistung auch in Abrede stellen könnten, da ja nichts Schriftliches vorliege. Bei dieser Gelegenheit hat dann, so berichtet der gelehrte Abgeordnete weiter, das französische Parlament auch die Konstitutionen des Jesuitenordens zur Einsichtnahme verlangt und sie durch eine Kommission von Bischöfen untersuchen lassen. Diese Prälaten haben dann nach strenger Prüfung erklärt, daß diese Ordenssatzungen mit den Gesetzen keines einzigen Staates in Einklang gebracht werden könnten, weil sie den wichtigsten und heiligsten Untertanenpflichten widersprächen.

Der Redner will nun das österreichische Parlament mit einer solchen Untersuchung nicht behelligen; er kann aber versichern, daß auch den eifrigsten Verteidiger des Ordens ein Schauer überrieseln würde, wenn er sehen müßte, wie jedes Mitglied einer Gesellschaft, die doch den heiligsten Namen auf Erden trage, zu Verbrechen der schändlichsten Art durch die Vorgesetzten verpflichtet werden könne. Jedermann würde dann auch begreifen, wie ein

solcher Ordensmann dazu verhalten werden könne, vor dem bürgerlichen Gericht falsches Zeugnis abzulegen, von anderen Dingen gar nicht zu reden.

Nach diesem vielversprechenden Anfang erhob sich nach einer kurzen Rede des bekannten Historikers Adolf Beer[105] Exminister Dr. Karl Giskra zu einer umfassenden[106] Darlegung des Wesens und der aus dem gesamten Wirken hervorgehenden Staatsgefährlichkeit des Jesuitenordens. Weil aber dieser ehemalige Geschichtsdozent an der Wiener Universität nach dem Urteil des damaligen gelehrten Justizministers Dr. Joseph Unger neben seiner glänzenden Rhetorik nur kompilatorisches Wissen zu bieten hatte[107], brauche ich hier auch auf diese Geschichtsvorlesung, in der die Tatsachen so recht im freisinnigen Licht betrachtet und interpretiert werden, nicht weiter einzugehen.

Es genügt doch wohl, kurz darauf hinzuweisen, daß der kluge deutschböhmische Abgeordnete Ernst von Plener, an dessen gut liberaler Gesinnung niemand zweifeln konnte, schon damals diese Anklagen seines unmittelbaren Vorredners damit abtat, daß die alte Geschichten seien, mit denen man heute nur noch Kinder schrecken sollte. Die Jesuitenfurcht sei nach seiner Meinung eitle Gespensterfurcht, und er glaube deshalb, daß man der großen liberalen Sache einen besseren Dienst erweisen würde, wenn man sich von den traditionellen Schlagworten emanzipieren und die Dinge so sehen würde, wie sie wirklich seien, und nicht, wie sie der erhitzten Phantasie erschienen[108].

Der Abgeordnete Dr. Eduard Herbst, der sich ja auch sonst in den konfessionellen Debatten hervorgetan hatte, war aber mit der Auffassung Pleners durchaus nicht einverstanden[109]. Er zitierte wiederum ein Schreiben des Papstes, in dem Pius IX. seiner Freude Ausdruck verliehen hatte, „daß gerade aus den ersten Städten Deutschlands in dem genannten Konvikt junge Männer mit allem Eifer die Waffen rüsten und ihre Kräfte üben, um gegen den Irrtum zu kämpfen, die Rechte der Kirche zu verteidigen, die allwärts bereiteten feindlichen Nachstellungen bloßzulegen und um endlich die Schwachen gegen die ihnen bereiteten schweren Versuchungen zu stärken". Da nun aber mit dem Feind, dem es nach den Worten des Papstes zu widerstehen galt, nur der Staat gemeint sein konnte, schien es Dr. Herbst doch ein Übermaß von Großmut zu sein, wenn man den Gegnern auch noch die Kosten der Rekrutenausbildung bezahlen wolle.

Es half deshalb der Regierung auch nichts, daß sie die für diese Ausbildung notwendige Summe im Budget verhältnismäßig niedrig

[105] A. a. O., S. 1400—1402. — Er sprach sich dahin aus, daß man die Theologische Fakultät erhalten, aber die Jesuiten allmählich durch Weltpriester ersetzen solle.
[106] Stenogr. Protokolle, S. 1403—1422.
[107] A. a. O., S. 1440.
[108] A. a. O., S. 1422/1423.
[109] A. a. O., S. 1423—1429.

angesetzt hatte. Im Gegenteil! Gerade weil diese 8400 Gulden dem durch das Gesetz von 1872 festgelegten höheren Gehalt der ordentlichen Universitätsprofessoren nicht entsprachen, sollte der Innsbrucker Posten auch deshalb gestrichen werden, weil er ungesetzlich war[110].

Schließlich ergriff Professor Sueß noch einmal das Wort und ermahnte die Regierung, daß sie nach dem Beispiel des Riesen Antäus, der in seinem Kampf mit Herkules immer neue Kräfte schöpfte, so oft er die Erde berührte, ebenfalls aus der Begegnung mit dem parlamentarischen Liberalismus, aus dem sie ja hervorgegangen sei, neuen Mut gewinne, um eine Sache durchzufechten, in der es sich nicht um eine spezielle, abseits liegende Frage, sondern um die unvergänglichsten Werke des menschlichen Daseins handle[111].

Auf den Unterrichtsminister machte aber diese bildhafte Rhetorik nicht den erhofften Eindruck. Er verzichtete auf die Kräfte, die ihm aus dem Freisinn zuströmen sollten, und begnügte sich damit, dem hohen Haus in aller Sachlichkeit jene Maßnahmen darzulegen[112], die dazu geführt hatten, daß in der letzten Zeit die Innsbrucker Fakultät und ihre Professoren alle Forderungen, die man an sie stellen konnte, erfüllt hätten. Den Vorwurf wegen des ungesetzlichen Gehaltes der Jesuitenprofessoren wies er mit der Bemerkung zurück, daß er keine gesetzliche Bestimmung kenne, die es dem Ministerium verwehre, Sparsamkeit zu üben. Wenn man darin eine Pflichtverletzung sehen wolle, müsse er bekennen, daß er diesen Fehler schon öfters begangen habe, ja daß er sich bis zu diesem Augenblick der ausgezeichneten Leistungen eines ordentlichen Professors einer Philosophischen Fakultät erfreue, der überhaupt keinen Gehalt beziehe!

Nachdem dann noch Finanzminister Unger für die Aufrechterhaltung der Fakultät eingetreten war[113] und betont hatte, daß an dieser Anstalt, sobald dies möglich sei, auch Nichtjesuiten angestellt würden[114], konnte die Regierung nach kurzer Rekapitulation der für und gegen die Beibehaltung der Innsbrucker theologischen Hochschule sprechenden Argumente ihren Standpunkt durchsetzen, nachdem alle Gegenanträge der liberalen Opposition in namentlicher Abstimmung abgelehnt worden waren[115].

Aber war dieser Erfolg der Regierung auch ein Sieg der Jesuiten? Zunächst wurde das Ergebnis des denkwürdigen Rededuells im

[110] A. a. O., S. 1426ff.
[111] A. a. O., S. 1434–1436.
[112] A. a. O., S. 1436–1439.
[113] A. a. O., S. 1439–1441.
[114] Das geschah noch in diesem Jahre, als Ende September der Kaiser den ordentlichen Professor an der Theologischen Fakultät zu Salzburg, Dr. Johann Katschthaler, und den außerordentlichen Professor an der Philosophischen Fakultät der Akademie zu Münster, Dr. Gustav Bickell, zu ordentlichen öffentlichen Professoren an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ernannte. Das „Innsbrucker Tagblatt" hat in seinem Leitartikel vom 2. Oktober 1874 auch diese Ernennungen in seiner gewohnten Weise kommentiert.
[115] Stenogr. Protokolle, S. 1443–1446.

österreichischen Reichsrat auch so aufgefaßt und das „Innsbrucker Tagblatt" schrieb daher in seinem Leitartikel vom 26. März 1874: „Der vorgestrige Tag gehörte im Abgeordnetenhause den Jesuiten. Und die Jesuiten haben gesiegt. Nicht etwa allein die bleichen Jesuiten in ihren langen schwarzen Talaren, sondern auch die Jesuiten im Frack, die Jesuiten mit Schnurrbärten und die Jesuiten des Liberalismus . . ."

Es mußte aber doch nachdenklich stimmen, daß einer dieser „Jesuiten des Liberalismus", nämlich der Finanzminister, bei seinem Eintreten für die Innsbrucker Hochschule feierlich erklärt hatte, wenn er sich in seinem Innersten sagen müßte, daß er damit einen Schritt tue zugunsten der Jesuiten, im Interesse der Jesuiten, im Dienste der Jesuiten, dann würden seine Lippen verstummen. Seine Zuhörer könnten überzeugt sein, daß er wie auch seine Ministerkollegen niemals durch das caudinische Joch einer Überzeugungsverleugnung gehen und daß sie diese ihre Überzeugung niemals einem Ministerportefeuille zuliebe auch nur für einen Augenblick jemals aufgeben würden[116].

Diese Überzeugung des Liberalismus ging aber, soweit sie die Jesuiten betraf, dahin, daß sie, wie es Dr. Karl Giskra in jener Budgetdebatte verlangt hatte, auch aus Österreich ausgewiesen werden sollten; denn sie seien nicht bloß als gefräßige, geschwätzige und widerwärtige Sperlinge, sondern als Totenvögel anzusehen, die nach dem Herzblut der edelsten Gebilde lechzen, die der menschliche Geist im 19. Jahrhundert auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kultur geschaffen habe[117]. Wenn deshalb der Freisinn der liberalen Volksvertreter nicht in dauernder Halbheit dahinvegetieren und zu einem theoretischen Scheinliberalismus herabsinken sollte, mußte dieser alles daransetzen, den Kampf gegen den von ihm so genannten und so gehaßten Jesuitismus auch auf parlamentarischen Boden auszutragen und ihn durch ein eigenes Gesetz im Interesse des konstitutionellen Staates für alle Zukunft auszuschalten und völlig zu vernichten.

Dieser Antrag „betreffend der Ausschließung der Gesellschaft Jesu und der ihr affiliierten Orden und Kongregationen aus Österreich" wurde denn auch schneller als man nach jener Debatte hätte annehmen können, am 15. April 1874, in der 50. Sitzung der gleichen Session des Reichsrates eingebracht und vom mährischen Abgeordneten Johann Fux in einer längeren und rhetorisch sehr wirkungsvollen Rede begründet[118].

Der Abgeordnete gibt zunächst zu, daß man gegen diesen Antrag auch von wohlmeinender Seite manche Bedenken geäußert habe. Man erblickte darin, so bekennt er freimütig, das Bestreben, mit liberalen Ideen zu prunken und diese aller Welt zu demonstrieren. Das ist aber nicht der Fall. Denn welcher ernste und verantwortungsbewußte Politiker wollte die Jesuitenhetze als Selbstzweck

[116] A. a. O., S. 1439–1440.

[117] A. a. O., S. 1422. — Auch Dr. Adolf Beer war grundsätzlich für die Ausweisung der Jesuiten aus Österreich. Er versicherte, er wäre der erste, der einem solchen Antrag beistimmen würde. A. a. O., S. 1401.

[118] A. a. O., S. 1774–1781.

betreiben! Ja, manche haben sogar in diesem Antrag einen feindseligen Akt gegen das jetzige Ministerium sehen wollen, das die Liberalen zwar niemals blind, aber doch in allen wichtigen prinzipiellen Fragen vertrauensvoll und einmütig unterstützten.

Dieser sein Antrag, den der konfessionelle Ausschuß nach Belieben ändern oder verbessern kann, verdient wenigstens in seinen Grundgedanken nach der Überzeugung seines Verteidigers die vollste Beherzigung von seiten der Volksvertreter. „Denn wer von uns", muß er seine Kollegen erinnern, „empfindet nicht das unheimliche Fluidum, das die Glieder und das Mark unseres Staatskörpers durchströmt und entfernt werden muß, wenn er nicht trotz aller treibenden und frischen Kräfte, die wir ihm zuführen, einem bleibenden geistigen Siechtum verfallen soll? Und wer von uns fühlt nicht nach den Ereignissen der letzten Jahre, daß die Gegner ihr Netz wieder weit vorangezogen haben und daß es gilt, die Maschen dieses Netzes rechtzeitig zu zerreißen, bevor es über unseren Häuptern zusammenschlägt?"

Aber der Antrag auf Abschaffung der Jesuiten aus Österreich ist nicht dieser allgemeinen Gefahr, die den Staat bedroht, sondern auch dem speziellen Bedürfnis nach Klarstellung der Situation entsprungen, die durch das Ergebnis jener Abstimmung über die Jesuitenfakultät entstanden ist. Über die Abneigung gegen den Orden waren sich ja Abgeordnete und Regierung ganz einig. Als diese aber dann im praktischen Verhalten die Staatsgrundgesetze auch im Interesse der Jesuiten anwandte, kam es zu einer Spaltung, weil die liberalen Volksvertreter der Ansicht waren, daß die Obrigkeit eines souveränen Staates nach Belieben und zu jeder Zeit eine solche Lehranstalt aufheben und beseitigen könne. Da nun jene fatale Abstimmung den Übermut der Gegner mächtig gesteigert, liberale Kreise aber mit Pessimismus erfüllt hat, ist jener Antrag des Budgetausschusses nicht gegenstandslos geworden; er muß daher jetzt aufs neue und in jener allgemeinen Form gestellt werden, die damals schon am Platz gewesen wäre.

Man mag nun im Verbot des Jesuitenordens einen Akt der Intoleranz, ja sogar einen Rückschritt gegenüber den Staatsgrundgesetzen erblicken. Aber man muß sich doch wundern, daß man die Angehörigen der Gesellschaft Jesu ausgerechnet unter den Schutz jener Gesetze stellen will, vor denen sich jene doch dreimal bekreuzigen müßten! Und ist es ferner nicht so, daß jetzt mit Berufung auf jene Grundgesetze Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit von Leuten gefordert werden, die selber, wenn sie zur Macht kämen, niemanden in eine öffentliche Stellung gelangen ließen, der sich nicht mündelsicher über sein kanonisch einwandfreies Verhalten ausweisen könnte.

Da man ferner die Freidenker, die Freimaurer und die Internationale für staatsgefährlich ansieht und daher ihre Niederlassungen und Organisationen verbietet, müßte die Staatsgewalt den Mut, die Entschlossenheit, das Pflichtgefühl und den Selbsterhaltungstrieb besitzen, die Jesuiten genau so zu behandeln, zumal unser ohnehin von nationalen und politischen Leidenschaften durchwühlter Staat einen so fruchtbaren und vorbereiteten Boden für jesuitische Ränke und Hetzereien darbietet. Deshalb sind nicht nur „jesuitisch" und „liberal", sondern auch „jesuitisch" und „gut österreichisch" unvereinbare Gegensätze, „und jeder Patriot, der sich vor Augen hält, welches Unheil unser Kaiserstaat im Laufe der Jahrhunderte und selbst noch in jüngster Zeit dem verhängnisvollen Einflusse dieses Ordens zu danken hat, jeder Patriot, er möge sich zu den Liberalen oder Konservativen rechnen, wird sich für die Tendenz dieses Antrages erwärmen können".

Aus dieser Erkenntnis heraus werden auch die Städte, in denen sich Jesuiten niedergelassen haben, auf die kleinen wirtschaftlichen Vorteile, die ihnen daraus erwachsen, verzichten, weil sie sehen, daß sie damit dem ganzen Vaterland einen Dienst erweisen. Aber auch die Lenker der Staaten müßten erkennen, daß sich dieser Orden jeder Regierungsform anzuschmiegen versteht und diese nur für die eigenen Zwecke auszubeuten sucht. Haben doch die Jesuiten selbst als Anwälte und Agenten des theokratischen Systems immer nur auf eine Abschwächung und Einschränkung der Staats- und Fürstengewalt zugunsten der päpstlichen Oberhoheit hingearbeitet.

Der Redner kann dann versichern, daß er nicht die einzelnen Jesuiten bekämpfe, die ganz achtbare, gelehrte und liebenswürdige Menschen sein könnten.

Er erkennt auch die großen Eigenschaften des Ordens als solchen willig an und bewundert „aufrichtig seine Prinzipienhaftigkeit, die Großartigkeit seiner Organisation und seine Konzeption, seine eiserne Disziplin, seine Gelehrsamkeit, seine Weltklugheit und seine Menschenkenntnis". Aber man bewundert auch Machiavelli als gerissenen Diplomaten und kann deshalb doch nicht dem Machiavellismus das Wort reden! Nun ist aber die Absicht der Jesuiten, also das Ziel des Jesuitismus, die Menschheit um alle in drei Jahrhunderten erreichten Fortschritte zu bringen. Denn alles, was seit dieser Zeit geschaffen wurde und den Völkern zum Segen gereicht, wird im Syllabus der Jesuiten verflucht.

Die Regierung hat dann bei der Beratung über die konfessionellen Gesetze versichert, daß diese bestimmt seien, den Frieden zwischen Staat und Kirche herzustellen. Wie aber soll dieser Friede zustandekommen, wenn es nicht gelingt, die Kirche und die Jesuiten auseinanderzuhalten? Das muß aber erreicht werden, denn man darf sich nicht der Tatsache verschließen, daß die Kirche selbst schon zum größten Teil jesuitisch geworden ist. „Jeder Jesuit betrachtet die Hingabe des Verstandes an den Verstand eines Höheren als das edelste und gottgefälligste Opfer, und so müssen sie notwendig zum Umsturz der ursprünglichen demokratischen Verfassung der Kirche und zum Autokratismus der Kirche kommen und die Kirche bloß als einen Leib betrachten, den der Papst, die unfehlbare Seele informiert". Daher haben die Jesuiten, während die Japaner ihren Herrscher der Gottähnlichkeit entrückten und ihn den Menschen näherbrachten, in Europa „den Dalai-Lama-Kultus inszeniert, der geradezu einen Hohn und eine traurige, beschämende Illustration für die viel gepriesene Kultur und Intelligenz des Westens bedeutet".

Wenn man aber vielleicht geltend machen wollte, daß die Jesuiten die theologische Wissenschaft förderten und daher auch für die Kirche von Bedeutung seien, so kann man auch diesen Einwand durch die Autorität des deutschen Theologen Möhler widerlegen, der diese Wissenschaft folgendermaßen charakterisierte: „Die Dogmatik verliert sich in ihren Händen in ein leeres Gerippe von Verstandesbegriffen, die Moral wurde Kasuistik oder kluge Berechnung, wie sich die Selbstsucht am leichtesten vor sich selbst verbergen könne; sie haben keine lebendige Theologie, keine geistvolle und lebenswarme Betrachtung des Christentums. Alles löst sich in starre Rechtsform auf, die äußere Kirche droht die innere zu verdrängen. Die Jesuiten werden die Kirche gleichsam aushöhlen, sie aller Kraft und inneren Lebens berauben".

Wie kann nun ein solches Christentum, so fragt der Redner sich und seine Zuhörer, ein Christentum, das an die Stelle der gesunden Ethik die Sophistik und Kasuistik, an Stelle des Prinzips der Liebe und Humanität ein System des Egoismus, der Scheinheiligkeit und des Fanatismus setzt, wie kann ein derartiges Christentum ein Labsal für das sehnende Gemüt, das Reich der Verheißung, der Wahrheit und des Lebens sein?

Um zuletzt noch in aller Kürze den politischen Aspekt der Frage zu streifen, so braucht der Antragsteller nur daran zu erinnern, daß die Jesuiten die Urheber des Syllabus sind, dieser Magna Charta des hierokratischen Systems, welches der modernen Auffassung vom Staat und seiner Regierung geradezu ins Gesicht schlägt.

Völlig unbegreiflich ist dann auch, wie man sich von den Mitgliedern dieses Ordens eine Förderung der nationalen Belange erwarten konnte, von Menschen, die nach ihrer ganzen Richtung darauf aus sind, alles zu nivellieren, und die insbesondere auch das Deutschtum und alles, was mit ihm zusammenhängt, aufs grimmigste hassen. Daß sie dann „ihre blutige Hand bei allen Religionshändeln und Religionskriegen im Spiele hatten, daß sie die Hauptschürer und Hauptführer des Dreißigjährigen Krieges und seines unbeschreiblichen Elendes waren, braucht hier nur erwähnt zu werden."

Faßt man nun, betont der Antragsteller, alle diese Momente zusammen, so muß jedermann einsehen, daß der moderne Staat mit den Jesuiten nichts anfangen kann. Daß diese sich aber nicht ändern oder bessern wollen, beweist am klarsten der Ausspruch ihrer eigenen Generäle: *Sint ut sunt aut non sint!*

Wenn daher der Staat nicht selbst seine Fundamente, auf denen er ruht, aushöhlen und die eigenen Prinzipien verleugnen will, muß er auch in Österreich kundtun, daß er mit den Jesuiten nicht paktieren kann und nicht paktieren

will. Daher kann der Redner seinen Gesinnungsgenossen, aber auch allen übrigen Volksvertretern nur zurufen: „Dieses große, zu einer großen Zukunft berufene und im mächtigen geistigen Aufschwunge begriffene Österreich sollte nicht mit ein paar Jesuiten fertig werden können?! Und was vor hundert Jahren im Zeitalter der Leibeigenschaft, der naiven Frömmigkeit und des geistigen Halbschlummers möglich war, sollte heute auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen? Sollte es vielleicht gar zerschellen und scheitern — ich kann es nicht glauben — an der Zaghaftigkeit der Volksvertretung? Während in allen Katholikenversammlungen ‚Tod und Verderben den Liberalen in allen Ländern' zugeschworen wird, glaubt man diesen Leuten mit platonischer Feindschaft beizukommen. Sollten wir uns nicht hüten, daß man uns einmal den schmerzlichen Vorwurf macht: Schwachheit, dein Name ist Parlament!"

Solchen pessimistischen Befürchtungen will aber der Antragsteller nicht weiter Raum geben. Sie würden nur dazu führen, die Hände in den Schoß zu legen und den Kampf aufzugeben. Diese Resignation wäre aber der moralische Tod der Liberalen in Österreich. Gewiß, auch er, der Redner, ist davon überzeugt, daß mit der Vertreibung der Jesuiten aus Österreich noch lange nicht alles getan ist. Ihr wird eine noch größere, gründlichere und erfolgversprechendere Leistung folgen müssen, nämlich eine allseitige Bildung und Aufklärung der gesamten Bevölkerung. Aber wenn sich diese Aufklärung Bahn brechen und ans Ziel gelangen soll, müssen zuvor die Jesuiten beseitigt werden.

So kann denn der Redner im Namen seiner Gesinnungsgenossen nur mehr einen letzten beschwörenden Appell an alle Repräsentanten des österreichischen Volkes richten und sie wiederum versichern: „Wenn wir auf dieses Ziel lossteuern, das in dieser Resolution niedergelegt ist, so entspringt dies nur — wie ich eingangs sagte — unserm Pflichtgefühle; wir haben dabei kein anderes Interesse und keinen anderen Wunsch als den, daß die Frage gelöst werde, wie wir es hingezeichnet. Und wir glauben, so nur eine Pflicht zu erfüllen gegen uns selbst, gegen die Sache der Freiheit, der wir uns gewidmet und der wir mit unwandelbarer Treue dienen wollen, und unserer Pflicht gegen das Vaterland. Und eingedenk dieser Pflichten empfehle ich meinen Antrag der gütigen Zuweisung an den Ausschuß".

Die auf diese Rede unmittelbar folgende Abstimmung brachte den Jesuitengegnern einen überwältigenden Erfolg. Bei 166 Absenzen[119] stimmten nämlich 148 Abgeordnete für, und nur 21 gegen den Antrag und dessen Überweisung an den konfessionellen Ausschuß[120]. Man konnte also diesmal sagen, daß der 15. April nicht den Jesuiten, sondern ihren Widersachern gehörte[121].

Aber es zeigte sich dann bald, daß der parlamentarische Liberalismus in Österreich wohl einen bedeutenden Anfangs- und Achtungserfolg erringen, aber sein letztes Ziel nicht erreichen konnte. Als nämlich am 26. Februar 1875[122], also fast ein ganzes Jahr später, einer jener Abgeordneten, die den Antrag miteingebracht hatten, anfragte, „wie weit die Frage der gesetzlichen Ausweisung des Jesuitenordens und der affiliierten Orden im Schoße des konfessionellen Ausschusses gediehen" sei, gab dessen Obmann folgende Erklärung ab:

„Was ... den Antrag auf Ausweisung der Jesuiten betrifft, so befindet sich derselbe noch derzeit in der Vorberatung des Subkomités. Ich darf wohl hinzufügen, daß die bereits heute in Kraft gelangten konfessionellen Gesetze Zeugnis

[119] Auch die Mitglieder der Regierung waren bei der Abstimmung nicht anwesend!

[120] Stenogr. Protokolle, S. 1781/1782.

[121] Merkwürdigerweise nahm das „Innsbrucker Tagblatt" keine besondere Notiz von diesem Ereignis.

[122] In der 17. Sitzung der 8. Session. Stenogr. Protokolle, S. 4094.

davon ablegen, daß der konfessionelle Ausschuß seine Aufgabe ernst nimmt, und ich kann versichern, daß in den Sitzungen desselben mit dem regsten Eifer gearbeitet wird. Aber ich bitte auch zu bedenken, daß gerade die diesem Ausschusse zugewiesenen Gesetze von so unendlicher Tragweite sind, daß wohl ein gründliches und eingehendes Studium die Anwendung eines anscheinend längeren Zeitraumes rechtfertigen dürfte, und zwar um so mehr, als bei dem Umstande, daß, da das hohe Haus in mit Mitgliedern gesegnete Ausschüsse zerteilt ist, es leider nicht möglich ist, so oft, als ich es wünschen würde, vollständige Ausschußsitzungen zustande zu bringen, da ja viele Mitglieder andern ebenso wichtigen Ausschüssen angehören und die Kumulierung der Sitzungen von Ausschüssen, denen dieselben Mitglieder angehören, eben Schwierigkeiten mit sich bringt, die zu überwinden unmöglich ist"[123].

Seitdem hat man nie mehr etwas vom Schicksal jenes Antrages gehört[124].

[123] A. a. O., S. 4094/4095.

[124] Dafür erneuerte der Abgeordnete Johann Fux im Jahre 1879 den Antrag auf die allmähliche Aufhebung der Jesuitenfakultät in Innsbruck und beantragte die Streichung von 12.000 fl. für diese Lehranstalt. „Stremayr trat diesem Vorschlage, der abgelehnt wurde, mit der Erklärung entgegen, man habe nun nicht mehr das Recht, von einer exzeptionellen Stellung dieser Fakultät zu sprechen, wie zur Zeit als noch der Vertrag mit den Jesuiten über die Besetzung der Professuren bestand. Dieser Vertrag sei gelöst, und finde die freie Ernennung der Professoren dieser Fakultät durch den Kaiser statt". G. Kolmer, Parlament und Verfassung in Österreich, 2. Band, Wien 1903, S. 351.

DIE DOGMATISCHE THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK 1857—1957

Von Franz Lakner S. J., Innsbruck

Als im November 1857 mit der Errichtung der Theologischen Fakultät ein schon länger von verschiedenen Seiten vertretener Wunsch in Erfüllung ging, war es selbstverständlich und wohl auch im Sinn der Gründung gelegen, daß der dogmatischen Theologie die Hauptsorge zugewendet wurde.

Es war natürlich für die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu nicht leicht, in der kurzen Zeit, die ihr zur Verfügung stand — die Verhandlungen zur Übernahme der Fakultät hatten nicht ganz fünf Monate gedauert[1] — den notwendigen Professorenstab aufzubieten. Es währte einige Jahre, bis entsprechend qualifizierte Fachkräfte eingestellt werden konnten. Die Hörerzahl stieg sehr rasch, so daß zehn Jahre nach der Eröffnung der Fakultät bereits 203 Hörer an der Theologischen Fakultät inskribiert waren; ab Sommersemester 1864 war die Theologische Fakultät die stärkste Fakultät. Nach weiteren fünf Jahren waren es bereits 251, 1890/91 schon 316, um die Jahrhundertwende (1898/99) 344[2]. Geraume Zeit verging, bis die notwendigen Vorbereitungen so weit gediehen waren, daß die Professoren über den Hörsaal hinaus wirken konnten. Dieser erste Zeitabschnitt, der wesentlich Vorbereitung und Aufbau (I) ist, währte ungefähr 20 Jahre.

Die zweite Epoche wurde durch ein für die Fakultät lebenswichtiges Ereignis eingeleitet: die Gründung der „Zeitschrift für katholische Theologie" im Jahre 1877; die Fakultät ist innerlich so gefestigt, daß sie über sich hinausblicken und Kontakt mit der wissenschaftlichen „Außenwelt" nehmen konnte. Weil aber jene Zeit der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft feindlich gegenüberstand, waren die Auseinandersetzungen mehr ein Kampf, vor allem ein Verteidigungskampf — es ist das apologetisch-polemische Zeitalter (II) der Fakultät. Wenn wir einen Terminus ad quem dieser Periode ansetzen, so könnten wir am ehesten das Jubiläumsjahr 1907 angeben. Von da ab wandten sich die Professoren der Fakultät immer mehr der eigentlichen theologischen Forschung zu; nicht als ob nicht schon früher Forschungsarbeit geleistet worden wäre (z. B. auf geschichtlichem Gebiet: H. Grisar, E. Michael), doch gilt es erst jetzt auch mehr mit Rücksicht auf die pars potior und auf die Dogmatik.

Die dritte Epoche ist gekennzeichnet durch eine immer mehr sich entfaltende Forschungstätigkeit auch der Dogmatikprofessoren;

[1] J. Zobl, Vinzenz Gasser, Fürstbischof von Brixen in seinem Leben und Wirken (1883) 213f.

[2] M. Hofmann, Das Theologische Konvikt zu Innsbruck einst und jetzt (1908) 208f.

das gilt nicht bloß insofern, als eine größere Zahl positiv-historischer Arbeiten herausgegeben wurden, sondern auch von der spekulativen Bearbeitung dogmatischer Stoffe; und nicht nur Spezialarbeiten zeugen von der wissenschaftlichen Tätigkeit, sondern auch gesamttheologische Anliegen rückten in den Mittelpunkt des Interesses. Wir können also hier von einer weiterbauenden Epoche sprechen (III). Damit ist auch bereits der Aufriß unserer Arbeit gegeben.

I.

Mit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts regen sich in Deutschland und Österreich die Abwehrkräfte gegen den Rationalismus und die religiöse Aufklärung. Gebildete Gläubige und Priester schließen sich zu Kreisen zusammen, aus denen dann Männer hervorgehen, die von der Abwehr zur Offensive übergehen. Diese Abwehr und Offensive war entweder eine intellektualistische: man will zeigen, daß der christliche Glaube vernunftgemäß ist; man will den Rationalismus so eigentlich auf seinem eigenen Felde schlagen. Oder aber eine pietistische: Überwindung des Rationalismus durch eine Art Selbstbegründung der Glaubenswerte[3].

Einer der ersten Kreise dieser Art war der Landshuter Kreis, in dessen Mittelpunkt Michael Sailer (er war mit den Jacobischülern J. K. Lavater und Matthias Claudius im Briefwechsel!) Marianus Dobmayer[4] (stark von Kants „Praktischer Vernunft" beeinflußt) und Patrizius B. Zimmer[5] (der in Schelling den Augustinus der kommenden Zeit sah) standen (das „Dillinger Kleeblatt"). Sodann der Gallitzinkreis, die *familia sacra* von Münster, zu dem unter anderen Th. Katerkamp, G. Kellermann, Ch. B. Schlüter, B. H. Overberg und andere gehörten; auch G. Hermes ging aus diesem Kreis hervor, entfernte sich aber immer mehr nach der intellektualistischen Richtung und begründete in Bonn eine eigene Schule. Ihr stand der Bonner Kreis um Fr. Windischmann, dem ersten entscheidenden Gegner des Hermes, gegenüber. In München ist der Kreis um Goerres, dem Fr. v. Baader geistesverwandt war. Den Mainzer Kreis hatte Bruno F. L. Liebermann ins Leben gerufen (sein Schüler A. Räß ist der Begründer des „Katholik"; ein anderer Schüler war Heinrich Klee, Nachfolger Möhlers in München). Liebermann lernte im Jesuitenkolleg Molsheim die Scholastik kennen und suchte, gestützt auf die theologische Tradition, die Verbindung der Wissenschaft mit der Kirche wie-

[3] Zum Folgenden siehe F. Buuck S. J., Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts: Schol. 18 (1943) 54–77.

[4] Seine bedeutendsten Werke sind: Systema Theologiae catholicae, hrsg. von Th. Senestréy (8 Bände, 1807—1819); Institutiones Theologicae, hrsg. von E. Salomon (2 Bände, 1823; 2. Aufl. 1833): siehe A. Reatz, Marianus Dobmayer und sein theologisches System: Theolog. Quartalschr. 98 (1916) 76—112.

[5] Sein Hauptwerk: Theologiae christianae specialis ... pars I–IV (4 Bände. 1802–1806).

der herzustellen. Großen Einfluß übte die Straßburger Schule aus, die unter Führung L. Bautains stand; wer Bautains Weg zur Kirche kennt, versteht den stark fideistischen und traditionalistischen Zug seines Systems. Schließlich sei noch der Wiener Kreis erwähnt (Schlegel-Hofbauer-Kreis) und die Wiener Schule unter A. Günther, die nicht nur in Österreich, sondern über ganz Deutschland ihre Auswirkungen hatte[6]. Das bedeutendste Zentrum geistiger Restauration war der Tübinger Kreis, als dessen geistiger Vater M. Sailer gelten muß und der unter Drey, Hirscher, Möhler, Staudenmaier zur eigenen theologischen Schule, der Tübinger Schule, wurde[7]. Das ist gleichsam der geschichtliche Hintergrund der Zeit, die wir nun zu behandeln haben.

Ins Gründungsjahr 1857 der Fakultät fällt die Verurteilung A. Günthers[8]; 22 Jahre zuvor (1835) war der Hermesianismus — Georg Hermes selbst war bereits 1832 gestorben — verworfen worden (Denz. 1618—1621); 1832 (also im Todesjahr des Hermes) besteigt einer seiner Schüler die dogmatische Lehrkanzel in Münster: Anton Berlage. Durch den Aufenthalt in Tübingen, durch das Studium der Güntherschen Philosophie und endgültig durch die Verurteilung des Hermes war er von den Grundsätzen seines Lehrers abgerückt. Berlage muß deshalb erwähnt werden, weil Josef Kleutgen im Sommersemester 1832 (von München kommend, wo er zwei Semester zugebracht hatte) theologische Vorlesungen, darunter auch die Berlages gehört hatte[9] und durch Berlage auf Hermes, Günther und die Tübinger aufmerksam gemacht wurde. Kleutgen kam nun 1843 nach Rom, zunächst an die Generalskurie. Obwohl er erst 1848[10] an das Germanikum übersiedelte, war er doch von allem Anfang an im Germanikum tätig — mit mehreren Unterbrechungen von 1843 bis 1879 — und konnte so auf drei Generationen dort weilender Theologen unmittelbar Einfluß nehmen.

Günther hatte nicht nur in den kirchlichen Kreisen Österreichs, sondern auch Deutschlands allergrößte Beachtung gefunden. Dagegen hatte der Hermesianismus in Deutschland bald seine Bedeutung und seinen Einfluß verloren — bekannte und begeisterte Hermesianer wie Baltzer, Elvenich, Knoodt gingen zu Günther über —; in Österreich war er eigentlich nie eingedrungen[11].

[6] E. Winter, Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule (1931) 115—182. 186f.

[7] Siehe J. R. Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (1940); Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Sebastian von Drey: Theol. Quartalschr. 111 (1930) 49—117.

[8] E. Winter, Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule (1931) 273.

[9] F. Lakner, Kleutgen und die kirchlichen Wissenschaften Deutschlands im 19. Jahrhundert: ZkTh 57 (1933) 184—186.

[10] Catalogus Prov. Romanae Societatis Jesu ineunte anno 1848, 6.

[11] Den historisch ausgezeichneten Beweis siehe bei J. Pritz, Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit und Freiheit (1957) 132—153.

Allmählich setzten sich in Deutschland und Österreich die gesünderen Abwehrkräfte, nachdem der letzte semirationalistische Versuch eines Frohschammer (verurteilt 1862) und Oischinger abgewiesen wurde, immer mehr durch.

Die allererste Besetzung der Lehrkanzeln von Innsbruck im Gründungsjahr der Theologischen Fakultät trug alle Anzeichen eines Provisoriums an sich; aber bereits im Wintersemester 1858 wurden zwei junge Germaniker für das Lehramt an der Fakultät bestimmt: P. Josef Jungmann (im Germanikum 1850—1856) für Homiletik und Katechetik und P. Hugo Hurter (im Germanikum 1847—1856) für Dogmatik, und bald darauf (1859) zwei weitere Germaniker: P. Nikolaus Nilles (im Germanikum 1847—1853) für Kirchenrecht und P. Andreas Steinhuber (im Germanikum 1845—1853) für philosophische Propädeutik. 1866 für Dogmatik. 1867 kam noch ein Germaniker dazu: P. Ferdinand Stentrup (im Germanikum 1850—1857; 1857/58 war er als Nachfolger von P. J. B. Franzelin Repetitor der Theologie am Germanikum[12]) für Dogmatik. Alle diese Patres stammten aus dem Deutschen Reich und hatten ihre Mittelschulbildung dortselbst empfangen mit Ausnahme von P. Hugo Hurter (Schweizer) und Nikolaus Nilles (Luxemburger). Die beiden Lehrstühle der Dogmatik wurden durch Jahrzehnte von Patres verwaltet, die ihre Ausbildung am Germanikum bzw. am Collegium Romanum empfangen hatten. Es ist deshalb notwendig, daß wir, um die Arbeiten der Dogmatikprofessoren an der Innsbrucker Theologischen Fakultät zu würdigen, nicht nur die geistigen Strömungen in Deutschland, unter denen sie herangewachsen sind, und für die sie immer ein besonderes Interesse hatten, kennen — was im Vorausgehenden wenigstens andeutungsweise geschehen ist —, wir müssen auch diejenigen Italiens, in deren Milieu sie herangebildet wurden, näher in Betracht ziehen.

Im kirchlichen Italien, besonders Rom, war der Traditionsstrom immerhin so stark, daß er sich gegenüber den Einflüssen, die von den philosophischen Systemen der französischen und italienischen Universitäten kamen, wenigstens im wesentlichen behaupten konnte. Freilich darf man den Einbruch, der in jenen Jahrzehnten geschehen ist, nicht unterschätzen. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, deren Mitglieder nicht wenige Lehrstühle in den kirchlichen Hochschulen Italiens inne gehabt hatten, der Kontakt der jüngeren ehemaligen Jesuiten und Jesuitenschüler mit den Vertretern der damaligen Philosophie, die nichtkirchliche, ja, kirchenfeindliche Erziehung der Jugend brachte es mit sich, daß gerade bei der Generation von Lehrern, die nach der Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu die Lehrstühle übernahmen, sowohl die Einheitlichkeit der Lehre als auch ihre frühere so gerühmte Solidarität nicht mehr im gewünschten Maße vor-

[12] H. Schauf-A. Eröß, Matthias Joseph Scheeben. Briefe nach Rom (1939) 16.

handen war. Ein Beispiel bietet das unter der unmittelbaren Vigilanz des Apostolischen Stuhles stehende Collegium Romanum zu jener Zeit, da P. Taparelli als Rektor an diese wichtigste Lehranstalt berufen wurde (1824)[13]. Er selbst war vor seinem Eintritt vom Sensismus zum Cartesianismus gekommen und schließlich einem relativen Skeptizismus verfallen. Wie viele andere fand er einen gewissen Halt im französischen Traditionalismus eines de Maistre, de Bonald, de la Mennais; der Vater Taparellis leitete eine ganz im Geist des Traditionalismus stehende Zeitschrift in Turin. Als Rektor des Collegium Romanum klagt P. Taparelli in einem Brief an den General P. Fortis (6. II. 1826) über die Auswirkungen, welche die verschiedene, oft gegensätzliche Einstellung der Professoren auf die Hörer hatte. Durch diese Beobachtungen und das Studium der Konstitutionen und der Dekrete der 16. und 17. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu kam P. Taparelli immer mehr zu einer steigenden Wertschätzung des hl. Thomas[14]. P. Curi hielt am Thomastag 1826 eine Hausexhorte, in der er vor Professoren und Schülern bewies, daß nach den Vorschriften der Konstitutionen und der Generalkongregationen der Gesellschaft Jesu die aristotelische Philosophie und die Lehre des hl. Thomas in der Gesellschaft Jesu verpflichtend seien. Dagegen protestierte der Professor der Kontroverstheologie P. Cornelius Van Everbroeck beim General[15]; ein anderer Gegner des P. Taparelli und der Scholastik war P. Antonio Ferrarini, Professor der Metaphysik. Als P. Taparelli Ende 1829 zum Provinzial von Neapel, woselbst ein Zentrum scholastisch-thomistischer Erneuerung war, ernannt wurde, hatte sich im Römischen Kolleg zwar noch nicht die Scholastik durchgesetzt, aber die Auseinandersetzungen drängten allmählich dazu. Tatsächlich erhielt P. Curi die Dogmatiklehrkanzel. Anstelle von P. Ferrarini trat der junge P. J. A. Dmowski, der eben erst selbst die Theologie am Collegium Romanum vollendet hatte; seine 1840 herausgegebenen Institutiones Philosophicae zeigen, daß er vom Rinnovamento erfaßt war[16]. Unter P. Taparelli studierten am Römischen Kolleg einige Männer, die den Sieg der Erneuerung herbeiführten: Felice Sopranis und Vincenzo Gioachino Pecci (der spätere Leo XIII.)[17], Enrico Borgianelli und Giuseppe A. Castello; diese beiden

[13] Wertvolle Angaben zum folgenden sind dem Artikel von P. Pirri S. J., Il P. Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano: Civ. Cátt. 78 (1927/I) 107–121; 399–409 entnommen.

[14] P. Pirri führt den Nachweis, daß P. Taparelli viel mehr durch diese Umstände und seinen Verkehr mit dem damaligen Spiritual am Römischen Kolleg P. Giovanni Curi, als durch P. Serafino Sordi, den Schüler des für Thomas begeisterten Kanonikus Buzzetti in Piacenza zur Scholastik und zum hl. Thomas gekommen ist: Il P. Taparelli d'Azeglio 113–117. 409.

[15] Pirri 401.

[16] Pirri 407.

[17] Für Pecci hatte schon P. Taparelli großes Interesse gehabt, so daß er ihn zum Repetitor für Mathematik und Physik am Collegium Germanicum vorschlug (1829); dieser hat es ihm nie vergessen, wie ein Brief, den er als Bischof von Perugia am 25. August 1854 an P. Taparelli schrieb, beweist (A. Card.

letzteren gingen mit P. Taparelli, als dieser Provinzial von Neapel wurde, dorthin und traten ins Noviziat ein, wo sie mit Matth. Liberatore und Carolo M. Curci zusammentrafen, die später mit P. Taparelli die so bedeutende Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" gegründet haben. 1845 finden wir den ersten zukünftigen Innsbrucker Professor in Rom: Andreas Steinhuber; 1847 traten zwei weitere ein: Hugo Hurter und Nikolaus Nilles, 1850 kommt Ferdinand A. Stentrup hinzu.

Welche Persönlichkeiten waren damals am Römischen Kolleg und am Germanikum tätig? Der bereits genannte P. J. A. Dmowski war nicht bloß Professor am Römischen Kolleg, sondern um die vierziger Jahre überdies Beichtvater am Germanikum[18]; 1844 war P. J. Kleutgen neben seinem Amt an der Generalskurie auch Beichtvater am Germanikum, von 1848 an auch Professor der geistlichen Beredsamkeit[19]; P. Giovanni Perrone (in die Gesellschaft eingetreten 1850) kam, nachdem er durch sieben Jahre in Orvieto Dogmatik doziert hatte, in den dreißiger Jahren an das Römische Kolleg und blieb dort mit einer kurzen Unterbrechung (um 1848) bis zu seinem Tode (1876); er war von Gregor XVI. in Sachen der Verurteilung des Hermes, von Pius IX. zur Vorbereitung der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis und dann zu den Vorarbeiten des Vatikanischen Konzils herangezogen worden[20]. Eine bedeutende Rolle spielten die beiden Patres C. Passaglia und Cl. Schrader[21]. Ersterer (1827 eingetreten) dozierte zuerst Metaphysik in Reggio und Philosophie in Tivoli, studierte dann Theologie unter J. Perrone am Collegium Romanum, war nach Vollendung der Theologiestudien Präfekt am Germanikum (1840—1844), von 1844 an Professor der Dogmatik am Römischen Kolleg (mit Unterbrechung des Revolutionsjahres 1848) bis 1856. Die bedeutendsten dogmatischen Werke Passaglias erschienen 1844—1857; Pius IX. berief Passaglia zur Mitarbeit am Syllabus und vertraute ihm die Vorarbeiten für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis in besonderer Weise an[22]. Schrader war Schüler Passaglias und dann sein wissenschaftlicher Eckehard; 1851 kam er als Studienpräfekt ans Germanikum, wurde 1853 Professor der Dogmatik am Römischen Kolleg bis

---

Steinhuber, Geschichte des Collegiums Germanicum-Hungaricum in Rom. 1906, II. 447). 1828, also nach dem Weggang des P. Taparelli von Rom, schrieb Pecci an seinen Onkel um verschiedene Bücher aus dessen Bibliothek; er erbat sich nachdrücklich die Summe des hl. Thomas: „... l'insistenza, quasi impaziente, per avere la Somma di San Tommaso: San Tommaso ve lo chiedo al più presto, è l'Archimandrita dei teologi". P. Pirri, Il P. Taparelli 408.

[18] F. Lakner, Kleutgen und die Restauration der kirchlichen Wissenschaften in Deutschland 190.

[19] A. a. O. 191—193.

[20] Ch. Sommervogel, Bibliothèque de la Comp. de Jésus VI (1895) 558—571; H. Schauf, Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (1938) 22.

[21] Dazu genauere Angaben bei H. Schauf, Carl Passaglia und Clemens Schrader (1938).

[22] H. Schauf 10.

zu seiner Berufung nach Wien im September 1857[23]. Noch ein bedeutender Theologe ist zu erwähnen, der sicher großen Einfluß auf die junge Generation der fünfziger Jahre hatte: Joh. B. Franzelin; er selbst hatte in Rom Theologie studiert — war Schüler Perrones und Passaglias — und hatte sein letztes Jahr Theologie in Löwen zurückgelegt; er dozierte 1850 Heilige Schrift und Orientalische Sprachen in Vals (Frankreich). 1852 kam er als Professor ans Römische Kolleg, zunächst für Heilige Schrift, Sprachen und Kirchengeschichte; 1856/57 war er Studienpräfekt am Germanikum[24]; 1858 wurde er Nachfolger Passaglias in der Dogmatik, bei der er bis zu seiner Kardinalserhebung (1876) blieb[25].

Den entscheidendsten Einfluß auf die heranwachsende Theologengeneration zwischen 1840—1870 übte das „Dreigestirn" am damaligen Kolleg aus: Perrone, Passaglia-Schrader, Franzelin. Gewiß werden wir Kleutgens Bedeutung nicht unterschätzen; aber seine Tätigkeit lag, wenn wir mit heutigen Fachausdrücken sprechen, außerhalb des akademischen Bodens; wurde er ja erst 1878 von Leo XIII. an die Gregorianische Universität berufen, wo er nunmehr die Studienpräfektur innehatte, während er am Germanikum wohnte[26]. Kleutgen gibt seine „Theologie der Vorzeit" ab 1853 heraus; ab 1860 die „Philosophie der Vorzeit". Wenn er auch in Privatgesprächen, vielleicht auch durch Vorträge im kleineren Kreise seine Gedanken weitergab, so ist die Wirkung doch unmittelbar nicht meßbar und sie wäre auch nicht entscheidend gewesen, wenn nicht die Dogmatikprofessoren selbst den Boden bereitet hätten. Joh. Perrone hat nicht nur durch die lange Dauer seiner Lehrtätigkeit die größte Möglichkeit einer nachhaltigen Einwirkung gehabt, sondern vor allem durch seine neun Bände umfassenden Praelectiones theologicae (1835—1842), die mehr als 34 Auflagen erlebten und in mehrere Sprachen übersetzt wurden. Perrone war selbst Schüler am Collegium Romanum zu jenen Zeiten gewesen, da eben Taparelli und Curi die scholastische Philosophie und Theologie als von der Gesellschaft vorgeschrieben den Professoren und Schülern empfahlen; er hat, Dogmatikprofessor an demselben Kolleg geworden, sehr viel zur Gesundung der katholischen Theologie beigetragen, und zwar gerade dadurch, daß er sich wieder der scholastischen Theologie zuwandte, ohne sich jedoch dem strengen Thomismus zu verschreiben. Die Wiedergeburt des Thomismus im strengen Sinn erfolgte nicht von Rom aus, sondern außerhalb, z. B. in Neapel[27]:

[23] Ch. Sommervogel, a. a. O. VII (1896) 912—914; H. Schauf 10f.
[24] H. Schauf-A. Erößl, Matthias Josef Scheeben 16.
[25] E. Bülow S. J., Hundert Lebensbilder aus der österreichisch-ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu (1902) 40.
[26] Catalogus Prov. Rom. 1879, 10. 13. Sein Vorgänger war der schon genannte P. J. A. Dmowski: ebd. 1878, 10; sein Nachfolger für 1880 wurde P. Mazzella.
[27] P. Pirri S. J., La rinascita del Tomismo a Napoli nel 1830: Civ. Catt. 80 (1929/I) 229—244. 422—433; (1929/II) 31—42.

die Professoren am Römischen Kolleg, auch Passaglia und Schrader, Franzelin und andere, leisteten dem Eindringen des strengen Thomismus eher Widerstand[28]. Aber auch an den modernen Problemen ging Perrone nicht achtlos vorbei; freilich nahm er zu ihnen ausschließlich als Kontroverstheologe Stellung[29]; so berücksichtigte er schon in seinen Praelectiones den Hermesianismus[30]. Hat Perrone aber mehr die spekulative Theologie gepflegt und gerade in der Scholastik das wertvollste Instrument dafür gefunden, so haben Passaglia und Schrader um die Bedeutung der positiven Theologie für die neuere Zeit gewußt, und zwar nicht bloß in dem Sinne der Notwendigkeit des Einbaues geschichtlicher Tatsachen, die immer schon in ihrer wesentlichen Beziehung zur Theologie als Offenbarungswissenschaft erkannt wurden, sondern weiterhin um die wissenschaftliche Erfassung und Behandlung der Tatsachen und Gegebenheiten. In dieser Hinsicht war bei Passaglia neu die betonte Heranziehung der griechischen Patristik[31]. Zu dieser hatte er wohl durch Petavius, den er ganz neu edieren wollte, Zugang gefunden. Die Begeisterung für die griechischen Väter hat er gar manchem seiner Schüler mitgegeben; so sagt J. Hergenröther in seiner Arbeit über Gregor von Nazianz ausdrücklich: „Sehr viel habe ich den Vorlesungen des P. Passaglia hierin zu danken, der mir eine Leuchte auf meinem Wege abgab ..."[32]. Scheeben, der 1852—1859 am Germanikum war, hatte noch zwei Jahre hindurch Passaglia und Schrader zu Professoren; seine Vorliebe für die griechische Patristik hat er wohl von diesen beiden übernommen. Übrigens hat Passaglia allein schon wegen seiner Beschäftigung mit dem Aristotelismus sicher höhere Anforderungen an den Wissenschaftscharakter der Theologie gestellt; in dieser Forderung ist er durch seine Fühlungnahme mit der deutschen und englischen Pilosophie und Theologie anläßlich der Vertreibung aus Rom (1848/49) und einer Reise durch Deutschland (1856) bestärkt worden[33]. Es ist deshalb begreiflich, daß Passaglia und mit ihm dann auch Schrader die Beweisführung aus der Schrift den neuen Bedürfnissen angepaßt haben. Scheeben hebt gerade diesen Punkt eigens hervor: „In diesem seinem Werke bleibt er (Schrader) der wissenschaftlichen Richtung und Methode treu .... in welcher er ehemals mit seinem unglücklichen Lehrer und Freund so einmütig zusammengewirkt hatte. — Insbesondere hat er nach dem Vorgang Passaglias die Technik der dogmatischen Exegese in scholastischem Stile, aber mit Benützung aller philologisch-historischen Hilfsmittel sorgfältig ausgebildet"[34]. Von der gleichen Auffassung bezüglich der Exegese war P. Franz X. Patrizi beseelt, der lange Jahre

[28] A. Schauf-H. Eröß, Matthias Josef Scheeben 23f.
[29] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie (1933) 252.
[30] J. Pritz, Franz Werner 127–129. 162. 165f.
[31] H. Schauf, Carl Passaglia 20.
[32] H. Schauf-A. Eröß, Matthias Josef Scheeben 4f.
[33] H. Schauf, Carl Passaglia 9f.
[34] H. Schauf, Carl Passaglia 31.

hindurch Professor der Hl. Schrift am Römischen Kolleg (1835 bis 1868) war[35]. Bei dem leidenschaftlichen Charakter Passaglias ist es durchaus verständlich, wenn er das, was er als notwendige Ergänzung der scholastischen Methode erkannt hat, oft zuweilen etwas zu stark betonte und daß er dabei mit den Scholastikern, die die positive Seite der Theologie vernachlässigten, scharf ins Gericht ging. Deshalb wurde er, gewiß mit Unrecht, als ein Gegner der Scholastik bezeichnet[36].

Der Mann der ausgeglichenen Synthese war P. Joh. B. Franzelin, selbst Schüler Perrones und Passaglias und Nachfolger des letzteren auf dem Lehrstuhl der Dogmatik am Römischen Kolleg. Franzelins Behandlungsweise der Dogmatik blieb dann auch durch Jahrzehnte der klassische Stil in der Dogmatik; fast alle scholastischen Lehrbücher der Wende des 19. Jahrhunderts ahmten mehr oder weniger Franzelins Darbietung nach. Ist für eine Lehre der Schrift- oder Traditionsbeweis von entscheidender Bedeutung, so behandelt ihn Franzelin meistens in einer eigenen These oder *propositio*, oft auch unter Heranziehung von minutiösen Einzeluntersuchungen. Im allgemeinen ist die positive Beweisführung im entsprechenden Verhältnis zur spekulativen Behandlung und Durchdringung gehalten. Diese ist, wie sich leicht durch eine Überprüfung beweisen läßt, von doppelter Art: entweder eine sehr sorgfältige Erklärung durch Analyse und Vergleichung der Begriffe und Beweisführung mittels einer eigentlichen *ratio theologica* (Konklusionstheologie; das ist die streng scholastische Art, wie sie Perrone durchwegs gebraucht hat) oder aber, wenn auch seltener, in Nachahmung Passaglias mehr „in einer Klärung der gottgegebenen Analogien, in einem Vergleichen und Verbinden, Trennen und Unterscheiden der geoffenbarten Wahrheiten untereinander[37]." Es ist vielleicht interessant, in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Behandlungsweise Passaglias-Schraders einerseits und Franzelins und Billots andererseits zu beachten, auf die H. Schauf hinweist: „Mit Franzelin verglichen, legen beide Gelehrte (Passaglia-Schrader) weniger Wert auf die philosophische Durchdringung des Glaubens. Das theologische Ideal der beiden Gelehrten stellt eine Haltung dar, die der Art des Petavius nahekommt, ja Passaglia neigt vielleicht manchmal dem ideenreichen Thomassin zu ... Passaglia und Billot stellen in ihrer Betonung des spekulativen Elements zwei Pole der spekulativen Theologie dar: hier organische Zusammenschau und Spekulation aus dem Glauben, dort philosophische Durchdringung der geoffenbarten Wahrheiten[38]." Franzelin hält ungefähr die

[35] H. Schauf-A. Eröß, Matthias Josef Scheeben 4.

[36] H. Schauf, Carl Passaglia 30.

[37] H. Schauf, Carl Passaglia 40f, wo diese Methode Passaglias ausführlich beschrieben wird.

[38] A. a. O.

Mitte ein[39]. Franzelin gab seine berühmt gewordenen Traktate von 1868 an heraus[40].

Diese ausführlichen Darlegungen sind notwendig, um den Start für das Weitere zu gewinnen. Wie schon erwähnt, rückten sehr bald nach der Übernahme der Fakultät Altgermaniker als Professoren ein; sie waren ausgebildet eben von jenen Männern, von welchen die Rede war, und sie bestiegen ihre Lehrkanzel mit der Überzeugung, dem Wunsch der Kirche und der Gesellschaft zu entsprechen, indem sie das Beispiel ihrer Lehrer am Römischen Kolleg (bzw. der Gregorianischen Universität) nachahmten, mit der Überzeugung, daß es auf diese Weise möglich wäre, einerseits zur Erneuerung der theologischen Wissenschaften beizutragen und andererseits vollwertige Priester heranzubilden[41].

Wir haben aus dem ersten Zeitabschnitt, der, wie wir bereits gesagt haben, bis zur Gründung der Zeitschrift reicht, an literarischen Leistungen wenig aufzuweisen. P. Hurter gab 1863 eine kleine Schrift heraus: „Rechte der Vernunft und des Glaubens"; es war gleichsam das erste Innsbrucker Echo auf den Semirationalismus, der sich nach der Verurteilung von Hermes, Günther und Frohschammer auf das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben konzentrierte. Um 1860 wurde die Kontroverse zwischen Joh. von Kuhn (Tübingen) und F. Clemens geführt[42].

[39] Vgl. dazu auch H. Schauf-A. Eröß, Matthias Josef Scheeben 19f.

[40] 1868 erschien als erster der Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio und der Tractatus de Sacramentis in genere. — 1870 erschienen gleich drei Traktate: De divina traditione et de Scriptura; De Verbo incarnato: De Deo uno secundum naturam; 1874 der Traktat De Deo trino secundum personas. — Erst nach dem Tode wurde der Traktat De Ecclesia herausgegeben (1887); E. Bülow, Hundert Lebensbilder aus der österreichisch-ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu (1902) 40.

[41] Der erste Professor der Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck war P. Joh. Ev. Wellscheller. Nach Absolvierung der theologischen Studien, wo er in Vals (Frankreich) P. Ramière und 1850/51 P. Franzelin als Professoren hatte, dozierte er bereits 1852 Dogmatik in Vals; 1855/56 war er Repetitor am Collegio dei Nobili in Rom; 1856 wird er nach Innsbruck versetzt, um dort im Scholastikat Dogmatik zu lehren. 1857/58 dozierte P. Wellscheller allein die Dogmatik. 1858/59 hatte er den fünfstündigen Cursus matutinus in der Dogmatik (daneben las er noch die vierstündige Fundamentaltheologie), P. H. Hurter den Cursus pomeridianus oder vespertinus (fünfstündig); Personalstand und Ordnung der öffentlichen Vorlesungen an der k. k. Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Wintersemester 1858/59. S. 9. Von da ab liest P. Wellscheller bis ins Sommersemester 1866. Im darauffolgenden Wintersemester löst ihn P. Andreas Steinhuber, im Wintersemester 1867 P. Ferdinand Stentrup ab. P. Wellscheller ist dann in der Seelsorge tätig. 1878 wird er in die Niederländische Provinz versetzt, wo er als P. Scheller lebte; er starb am 1. Oktober 1912 in Maastricht. In den achtziger Jahren veröffentlichte er in der Zeitschrift „Studien" (einer holländischen Ordenszeitschrift) den Artikel: „Gedanken über das dreifache Amt der Kirche", und einige Jahre später gibt er anonym eine Schrift bei Pustet in Regensburg heraus: „Glauben und Leben" (IV und 592 S.). Ebenso sind von ihm zahlreiche dogmatische Arbeiten erschienen in der Zeitschrift „Pastor bonus" (Trier) vom ersten Jahrgang an bis in den Jahrgang 1910; s. Nachrichten der österreichisch-ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu 1913, S. 99—106.

[42] Nach einigen Artikeln im Katholik (1859/I) gab Kuhn eine eigene Schrift heraus: Philosophie und Theologie (1860); Clemens antwortete mit einer Gegen-

Doch läßt sich Hurter nicht so sehr auf das eigentliche theologische Problem ein, sondern behandelt mehr die praktischen Konsequenzen aus dem richtig bestimmten Verhältnis von Glauben und Wissen. 1868 beginnt Hurter seine Reihe der „Opuscula Sanctorum Patrum selecta" herauszugeben. Die series I umfaßt 48 Bändchen, die series II 6 Bändchen (bis 1892); 1869 erscheint die Ausgabe von L. Lessius, De summo bono.

P. Stentrup, der erst 1867 in die Fakultät kam — von 1859 bis 1866/67 dozierte er Philosophie in Preßburg —, hat, was ja ohne weiteres verständlich ist, vor der Gründung der Zeitschrift außer einer Abhandlung[43] nichts veröffentlicht; er hatte sicher mit der Vorbereitung der Vorlesungen vollauf zu tun. Gewiß muß ihm das Dozieren nicht schwer gefallen sein; galt er ja als einer der begabtesten Köpfe des Germanikums jener Zeit. So hat er 1853 einen Actus publicus aus der Philosophie gehalten[44]; 1857/58 wird ihm das Amt eines Repetitors am Germanikum anvertraut, das vor ihm P. Franzelin innehatte. Er galt als Lieblingsschüler Passaglias[45], der bezugnehmend auf Stentrup den Ausspruch getan hat: „Queste teste tedesche"[46]. Darum sind wir berechtigt, in den ab 1878 herausgegebenen theologischen Traktaten bereits die Arbeiten der Jahre des ersten Abschnittes zu sehen und sie hier schon zu behandeln.

Das gilt auch für das „Compendium Theologiae dogmaticae" des P. Hurter, das dreibändig in erster Auflage 1876—1878 erschienen ist; bereits 1909 zählte es zwölf Auflagen in 50.000 Exemplaren. Die „Medulla theologiae dogmaticae" (erste Auflage

schrift: Die Wahrheit in dem von H. Professor Dr. J. v. Kuhn in Tübingen angeregten Streit über Philosophie und Theologie (1860). Scheeben spürt in der Auffassung Kuhns jenen versteckten Semirationalismus heraus, den es zu bekämpfen galt; H. Schauf-A. Erößl. Matthias Josef Scheeben 13.

[43] Die erste Arbeit, die Stentrup bald nach der Übernahme der Dogmatiklehrkanzel herausgab, war die Abhandlung: „Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntnis, mit besonderer Berücksichtigung der Polemik Dieringers und Oischingers gegen Kleutgen und die Scholastik" (V u. 244 S.; 1870). Kleutgen hatte 1867 den ersten Band der „Theologie der Vorzeit" in zweiter Auflage herausgegeben; F. X. Dieringer, Professor der Dogmatik in Bonn, schrieb im Bonner Theologischen Literaturblatt 3 (1868) 6—9. 23. 24 gegen Kleutgen; 1868 kamen diese Artikel als eigene Schrift unter dem Titel „Die Theologie der Vor- und Jetztzeit" heraus ([2] 1869). J. P. Oischinger gab 1869 ein Werk heraus: „Die christliche und scholastische Theologie oder die christlichen Dogmen nach den Symbolen, Concilien und Vätern der Kirche entwickelt, sowie gegen die abweichenden Lehren der Scholastiker verteidigt, der Gesamtkirche, insbesondere dem ökumenischen Concil vorgelegt und gewidmet." — Gerade die genannte Arbeit zeigt einerseits das spekulative Interesse Stentrups. In seinen Praelectiones dogmaticae De Deo Uno (1879) spricht er ausführlich über diese Frage (S. 633—650) und kommt dann in einer Kontroverse nochmals darauf zurück. Die Arbeit zeigt aber auch andererseits, wie sehr sich Stentrup der scholastischen Tradition, wie er sie in Rom an der Gregorianischen Universität und am Germanikum kennengelernt hatte, verpflichtet fühlte.

[44] H. Schauf-A. Erößl, Matth. Josef Scheeben ... 21.

[45] M. Hofmann, Das Theologische Konvikt in Innsbruck einst und jetzt 129.

[46] H. Schauf-A. Erößl, a. a. O. 16.

1880) erreichte bis 1908 die achte Auflage. Hurters Eigenart und Stärke in seinen dogmatischen Lehrbüchern ist nicht so sehr die Spekulation als vielmehr die klare und übersichtliche Zusammenstellung und ganz besonders die Ausrichtung auf die Brauchbarkeit des dogmatischen Stoffes in der Seelsorge. Die Corollaria practica, die oft den Stoff für ganze Predigtzyklen angeben, erfreuten sich großer Wertschätzung; darin liegt auch der Hauptgrund der großen Verbreitung dieses Lehrbuches. Außerdem werden noch zwei andere Eigenschaften dieses Compendiums hervorgehoben: Die eminente Kenntnis der Väterliteratur[47], die sich zwar nicht in weit ausgeführten historisch-kritisch geprüften Argumenten zeigt, sondern darin, daß der Verfasser die Grundgedanken heraushebt, und die „positive Apologetik"[48]. Damit weisen die beiden dogmatischen Hauptwerke auch bereits in den nächsten Zeitabschnitt. Hat Hurter das große patristische Interesse wohl von Rom mitgebracht, so dürfte der Fleiß, womit er sich mit der Theologiegeschichte beschäftigte, ein Erbgut seines Vaters gewesen sein, des Antistes Friedrich Emmanuel von Hurter, der durch seine Studien für das Werk „Geschichte des Papstes Innocenz III. und seiner Zeitgenossen" den Weg zur katholischen Kirche gefunden hat. Hierher gehört noch der berühmt gewordene Nomenclator literarius theologiae catholicae (begonnen 1871); der letzte (fünfte) Band erschien 1886. Es ist charakteristisch, wenn von diesem Werk, das als das wissenschaftlichste Hurters gilt, gesagt wird: „Der ursprüngliche Plan dieses Werkes zielte nur dahin, den Reichtum theologischer Wissenschaften aufzuzeigen, der sich in der sogenannten Nachscholastik entfaltet hat. Aus dem gelungenen Anfang entwickelte sich ein bedeutendes Bibliothekswerk"[49].

Stentrup hat seine Traktate ab 1878 herauszubringen begonnen[50]. Der vollendetste Traktat ist die je zweibändige Christologie und Soteriologie. In allen dogmatischen Traktaten, ganz besonders aber in diesen, offenbarte sich Stentrup so recht als Schüler Passaglias; er hat gerade die Christologie und Soteriologie so weit ausgeführt und so die Traktate Passaglias über die heiligste Dreifaltigkeit und über Gott[51] in dessen Geist weitergeführt.

[47] Korrespondenz des Priestergebetsvereines im Theol. Konvikte Canisianum zu Innsbruck (PGV) 49 (1915) 38.

[48] A. a. O.

[49] M. Hofmann, Das theologische Konvikt zu Innsbruck einst und jetzt (1908) 132.

[50] Der erste Traktat war: Praelectiones dogmaticae de Deo Uno (772 S.; 1895 als Synopsis tractatus scholastici de Deo Uno, IV u. 368 S.); 1882–1889: Praelectiones de Verbo incarnato (Christologia, 2 Bände, 1882, 1328 S.; und Soteriologia, 2 Bände, 1884–1889, 696 u. 1376 S.); 1888: De Sacramentis in genere synopsis praelectionum (180 S.; 1900: 172 S.); 1889: De sanctissimo Eucharistiae sacramento synopsis praelectionum (301 S.; 1900: 295 S.); 1890: De sacrificio Eucharistiae synopsis (176 S.); 1889: Apologetica religionis christianae synopsis praelectionum (146 S.); 1889: De locis theologicis (242 S.); 1890: De fide synopsis praelectionum (336 S.); 1891: De ss. Trinitatis mysterio synopsis praelectionum (284 S.; 2. Aufl. 1898).

[51] H. Schauf, Carl Passaglia 26f.

Beide Werke Stentrups werden trotz ihres Alters auch heute noch in den dogmatischen Lehrbüchern zitiert; einzelne Väterargumente und Erklärungen von Scholastikertexten sind ganze Abhandlungen; durch die spekulative Verarbeitung übertrifft er aber Passaglia und bedeutet so für Innsbruck das, was für Rom Franzelin war, während Hurter eher Innsbrucks Perrone ist.

Im Jahre 1874 wurden auf Grund des kaiserlichen Erlasses von 1873 (10. August), nach dem „bei Besetzung der Lehrstühle der Theologischen Fakultät in Innsbruck ... die bestehenden Gesetze zur Richtschnur zu dienen haben"[52], und auf Grund der großen Debatte im Abgeordnetenhaus 1874 (24. März) am 25. September 1874 zwei Weltpriester, Dr. Johann Ev. Katschthaler (aus Salzburg) als ordentlicher Professor der Dogmengeschichte und Apologetik und Dr. Gustav Bickell (aus Münster) als ordentlicher Professor der christlichen Archäologie und der semitischen Sprachen an der Theologischen Fakultät in Innsbruck ernannt[53]. Katschthaler hatte bereits vor seiner Berufung nach Innsbruck in Salzburg Dogmatik doziert und verfaßte dann von 1877—1883 ein groß angelegtes Lehrbuch der Dogmatik[54], das eine für die damalige Zeit noch unbekannte Betonung der dogmengeschichtlichen Zusammenhänge aufweist; die Vorlesungen waren, wenigstens der Stoffeinteilung nach, systematisch gehalten, zugleich aber stark apologetisch — Apologetik, für die Katschthaler berufen war, bedeutet also nicht Apologetik in unserem heutigen Sinn, sondern war eher dogmatische Apologie, d. h. eine Apologie der geoffenbarten Glaubensinhalte[55].

Da in der Ausbildung der Gesellschaft Jesu von Anfang an nach dem Willen des Gründers die scholastische Theologie den Primat innehatte, hat die Gesellschaft in ihrer Studienordnung für die höheren Studien der Dogmatik immer den ersten Platz einge-

[52] M. Hofmann, Das theologische Konvikt 51f.

[53] Ersterer wurde am 1. Jänner 1882 Domkapitular in Salzburg, 1891 Weihbischof von Salzburg, dann 1900 Erzbischof und 1913 Kardinal. Er starb in der Nacht vom 27. auf den 28. Februar 1914. — Letzterer wurde 1891 als ordentlicher Professor der semitischen Dialekte an die philosophische Fakultät der Wiener Universität berufen, wo er bis 1906 tätig war; M. Hofmann, Das theologische Konvikt 68f. 182; Korrespondenz des PGV 48 (1914) 57f.

[54] Theologia dogmatica specialis I—IV; Besprechungen der vier Bände von H. Hurter s. in der ZkTh 1 (1877) 631—637; 3 (1879) 146—149; 5 (1881) 571; 8 (1884) 836.

[55] So las Katschthaler regelmäßig zwei Kollegien, eines unter dem Titel Apologetica dogmatica — in diesem wurden der Reihe nach die einzelnen Traktate besprochen: Schöpfung, Urstand, Erbsünde; Menschwerdung, Erlösung; Gnade, Rechtfertigung; Lehre von den Sakramenten. Parallel dazu hielt Katschthaler Vorlesungen über einzelne dogmatische Materien mit der Bezeichnung: „Geschichte über ..." oder mit der Beifügung: „apologetisch und historisch"; so „Geschichte der kosmologischen Dogmen", „Geschichte der christologischen, der soteriologischen Dogmen"; „Die Erbsünde, geschichtlich und apologetisch"; „Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, apologetisch und historisch" usw. — In der ZkTh schrieb er einen einzigen größeren Artikel: „Begriff, Nutzen und Methode der Dogmengeschichte": 6 (1882) 472—528.

räumt[56]. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Professoren anderer Fächer immer ein ausgesprochenes Interesse an dogmatischen Fragen behielten und in dieser Richtung auch Schriften veröffentlichten. Eine solche Frage war die Begründung und Rechtfertigung der Herz-Jesu-Andacht, deren Verbreitung von mehreren Generalkongregationen den Patres aufgetragen worden war und die sowohl von kirchenfeindlichen wie auch der Kirche ergebenen Männern angegriffen wurde. Wir wissen, daß die Kirche selbst nur zögernd in den öffentlichen Kult des Herzens Jesu einwilligte. Im Innsbrucker Konvikt wurde seit 1865 von den Theologen die Herz-Jesu-Verehrung sehr eifrig gepflegt[57], ja, auf Anregung der Theologen selbst wurde unter ihnen der „Priestergebetsverein" (PGV) gegründet (1866), in dessen noch heute gültigen Statuten es heißt: „Die Mitglieder ... machen es sich zur Aufgabe, mit vereinten Kräften die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu ... zu pflegen und zu verbreiten"[58]. Bereits in dem jetzt behandelten ersten Abschnitt sind einige Schriften dieser Art anzuführen.

1852 (also schon vor seinem Eintritt in den Orden) veröffentlichte N. Nilles eine Schrift: „Cor Jesu divini Redemptoris nostri charitatis symbolum" — 1872 erfolgte eine Neuausgabe —, aus der 1867 das große Werk: „De rationibus festi sacratissimi Cordis Jesu e fontibus iuris canonici erutis commentarius" erwuchs; und noch mehr erweitert 1869 in zwei Bänden: „De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae e fontibus iuris cononici erutis libri IV (1874 in vierter, 1885 in fünfter Auflage). 1869 folgten noch: Selecta pietatis exercitia erga sacratissimum Cor Jesu et purissimum Cor Mariae commentarii ex commentario de rationibus festorum utriusque Cordis transscripta. — P. Josef Jungmann (Professor für Katechetik und Homiletik) gab 1869 heraus: „Fünf Sätze zur Erklärung und wissenschaftlichen Begründung der Andacht zum hl. Herzen Jesu und zum reinsten Herzen Mariä. — P. Joh. Ev. Wieser (Professor für philosophische Propädeutik seit 1870) schrieb im gleichen Jahr 1869: „Die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht für die Gegenwart."

P. Joh. Wenig (Professor für die Einleitung ins AT und NT, für biblische Archäologie und orientalische Sprachen), eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Fakultät im ersten Zeitabschnitt[59], wählte für die Inaugurationsrede 1862 das Thema „Über den Wesensbestand des Menschen", 1865 das Thema: „Über die Freiheit der Wissenschaft"; 1875 gab er unter dem

[56] So auch in der neuesten Studienordnung: Ratio studiorum superiorum Societatis Jesu (1954) 7—10.

[57] M. Hofmann, Das theologische Konvikt 45.

[58] A. a. O. 46.

[59] Wenig war dreimal Rector magnificus — der erste Theologe, der dieses Amt bekleidete, war P. Andreas Kobler, Professor für Kirchengeschichte: 1859/60 —, und zwar 1862/63, 1865/66, 1868/69.

Pseudonym Theophilus Philalethes die Schrift heraus: „Über die kirchliche und politische Inquisition."

Schon frühzeitig wurde der Zuzug der Studierenden gerade aus den östlichen Teilen der Monarchie (Ungarn, Böhmen, Galizien, Kroatien, Balkanländer, Polen) immer stärker. Am 21. Juli 1844 war der armenische Erzbischof von Caesarea Aristarchus Azaria im Jesuitenkolleg eingekehrt[60]. Am 23. Juni 1873 stieg der chaldäische Patriarch von Babylon und Erzbischof von Mossul Monsign. Joseph Ibn Audo im Kollegium der Gesellschaft ab und zelebrierte am folgenden Morgen nach chaldäischem Ritus in der Hauskapelle. P. Rektor (J. Wenig) las dem Patriarchen aus dem syro-chaldäischen Meßbuch, das er mitgebracht, vor und verehrte demselben bei seinem Abschied ein sehr wertvolles syrisches Manuskript[61]. So war es eigentlich selbstverständlich, daß sich ein großes Interesse für die verschiedenen Ostkirchen nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Professoren zeigte. P. Nilles, der sicher auch vom Kirchenrecht her für die Fragen der Ostkirche aufgeschlossen war, gab 1868 das erste hier einschlägige Werk heraus: De rationibus festorum mobilium utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis (168 S.); 1879: Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis academiis clericorum accomodatum; 1881 erschien als zweiter Band die dritte Ausgabe des 1868 erschienenen Werkes mit dem Titel: Kalendarii utriusque ecclesiae pars II complectens mobilia totius anni festa (2. Aufl.: 1896/97); als dritter Teil (ebenfalls in zwei Bänden) 1885: Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terra coronae S. Stephani[62]. Das Kalendarium hat, nachdem es als Ganzes vorlag, große Anerkennung auch auf protestantischer und orthodoxer Seite gefunden.

So wurde das Werk des P. Nilles von der rumänischen Akademie der Wissenschaften in Bukarest prämiiert[63]. A. Harnack selbst hat jeden Band eigens besprochen[64]; ungewöhnliche Anerkennung zollte er dem Werk, als es in zweiter Auflage (1896/97) erschien: „Ich habe es seitdem häufig benutzt und es stets als einen zuverlässigen, aus den Originalquellen geschöpften Ratgeber erprobt. Schwerlich gibt es einen zweiten Gelehrten, der in diesen Dingen, das heißt in den Festordnungen sämtlicher katholischer Kirchen, sowohl aus eigener Anschauung wie aus den einschlagenden Büchern, Zeitschriften, Zeitungen und Kalendern der Vergangenheit und Gegenwart so bewandert ist wie der Verfasser .... Außer der öffentlichen Gelehrtenliteratur besitzen die katholischen Kirchen noch zwei, sozusagen verborgene Literaturgattungen von unschätzbarem Einfluß — die asketische und die liturgische. Die liturgische wirkt — nicht nur in den orientalischen Kirchen, aber in ihnen am stärksten — mit der sanften Gewalt einer Naturkraft: wer die Liturgie bestimmt, bestimmt die Kirche.

[60] K. Fischnaler, Innsbrucker Chronik IV (1930) 246.
[61] Korrespondenz des PGV 1873, 269.
[62] Darüber s. eine ausführliche Rezension von H. Lämmler in der ZkTh 3 (1879) 538—548.
[63] Nachrichten der österreichisch-ungarischen Provinz S. J., 1907, 105.
[64] Den ersten Band der ersten Auflage: Theol. Literaturzeitung 5 (1880) 635f.; den zweiten der ersten Auflage ebd. 7 (1882) 213, wo er das Kalendarium „ein sehr verdienstvolles Handbuch zur Kenntnis des gegenwärtigen Kultus utriusque ecclesiae" nennt.

ja man kann sagen, nur das bestimmt dauernd die Kirche, was in die Liturgie übergegangen ist. Diese stereotypen Anrufungen und Gebete, diese Festordnungen und Riten, über die sich der Einzelne so leicht hinwegzusetzen meint und die ihm überlebt, versteinert oder öde erscheinen, sind doch überall lebendig, drängen sich bewußt oder unbewußt in das Gemüth ein, verknüpfen sich mit dem täglichen Leben, den Jahreszeiten, der Volkssitte, dem Patriotismus, formieren den Geist der Frömmigkeit und offenbaren sich, wenn sie angegriffen werden, plötzlich als die stärksten Mächte der Kirche. Diese vergriffenen Formelbücher und Kalender sind Bausteine und Kitt zugleich. Kein Wunder, daß die römische Kirche in ihrem energischen Bestreben, die orientalischen Kirchen zu gewinnen, die Kalender nicht außeracht läßt. Dieses zweckmäßig angelegte, sorgfältig ausgeführte, jede Polemik vermeidende ‚Kalendarium Manuale' ist gewiß ein wirksameres Mittel der Propaganda, als Encykliken oder gar Controversschriften. Hier ist außerdem das Gebiet, auf welchem die römische Kirche eine große Weitherzigkeit — mindestens für unbestimmte Zeit, wenn nicht für immer — zu beweisen vermag. Auch hat der Verfasser dafür gesorgt, daß ‚Parter, Meder und Elamiter' den Kalender in den ihnen anvertrauten Schriftzügen finden. Auch sie können angesichts der Gabe, die ihnen ein Römer hier reicht, ausrufen: ‚Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, darinnen wir geboren sind?'".[65]

Noch größere Anerkennung fand das Werk Nilles' seitens der russisch-orthodoxen Kirche. Es verdient dies um so mehr Beachtung, als es sich dabei nicht um das Urteil des einen oder anderen Mannes, sondern um die Stellungnahme der ganzen orthodoxen Kirche handelt, die offiziell durch die oberste Behörde vertreten wird. Diese Stellungnahme fand ihren Ausdruck in einer Tatsache, die zu Lebzeiten des Verfassers des Kalendariums nur wenigen zur Kenntnis kam. Die oberste Behörde der russisch-orthodoxen Kirche ist bekanntlich die „heiligste dirigierende Synode von ganz Rußland". Dieselbe ließ in ihrer Synodaldruckerei zu Moskau gleich nach Erscheinen der zweiten Auflage des Kalendariums einen Festbilderatlas herstellen, der gewissermaßen die offiziellen orthodoxen Illustrationen zu diesem Werke bieten sollte. Auf 48 hochfein polychromierten Tafeln sind die einzelnen Tagesheiligen des ganzen Jahres mit den Festgeheimnissen in sehr sorgfältiger Ausführung auf Goldgrund dargestellt und mit russischen Überschriften kenntlich gemacht. Als Grundlage diente der Text des Kalendarium manuale. Auf jeder Tafel liest man am Fuß den Vermerk: „Mit der Approbation der allerheiligsten dirigierenden Synode" und den Druckort „Moskauer Synodaldruckerei". Ein Exemplar dieses Festbilderatlasses wurde dem Verfasser des Kalendariums zum Geschenk gemacht. Es trägt den Titel: „Ephemerides figuratae graeco-slavicae. Festbilderatlas zu Nikolai Nilles, S. J. Prof. Oenipont.,

Ἑορτολόγιον πρόχειρον
ἀμφοτέρων τῶν ἐκκλησιῶν
τῆς τε ἀνατολικῆς καὶ τῆς δυτικῆς.

Kalendarium manuale
utriusque Ecclesiae
orientalis et occidentalis
Moskau 1897."

Auf der Rückseite des Titels ist in deutscher Sprache die Widmung gedruckt: „Dem Verfasser des Kalendariums manuale zum Geschenke dargebracht von Seiner Excellenz dem Oberprocuror der heiligsten dirigierenden Synode von ganz Rußland Wirkl. Geh. Rat und Mitglied des Reichsrates Herrn K. P. Pobedonoszew. St. Petersburg, Februar 1899".

Ein anderer Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche, Propst A. Maltzew, dessen liturgische Schriften P. Nilles in der Zeitschrift zu besprechen pflegte, sandte am 3. Februar 1907 ein sehr warm gehaltenes Beileidschreiben an das

[65] Theol. Literaturzeitung 21 (1896) 350—352; siehe auch die Besprechung des zweiten Bandes: ebd. 23 (1898) 112f. Ähnlich spricht auch E. Nestle: Lit. Zentralblatt 47 (1896) 451f.

theologische Professorenkollegium zu Innsbruck: „Dem Professoren-Kollegium zu Innsbruck spreche ich mein innigstes Beileid aus wegen des Ablebens des Professors Dr. theol. et jur. Nikolaus Nilles, durch welches die Universität einen schweren Verlust erlitten hat. Die Wirksamkeit des Dahingeschiedenen erstreckte sich weit über die Grenzen Österreichs hinaus, da er während seines langen, der Lehrtätigkeit gewidmeten Lebens tausende von Priestern ausgebildet hat, die in verschiedensten Ländern dem Herrn dienen. Er war ein treuer Priester seiner Kirche, eine hellstrahlende Leuchte der Wissenschaft. Als Gelehrter diente er mit seinen tiefen Studien nicht nur der occidentalischen Kirche, sondern auch der orientalischen, die auch an den Segnungen seines Wissens teilnahm. Sein Kalendarium utriusque Ecclesiae ist ein monumentales Werk, welches schon allein seinen Namen unsterblich macht. — Mir war er ein Freund und ein guter, unparteiischer Richter meiner liturgischen Werke ...[66]"

II.

Der zweite Zeitabschnitt ist die apologetische Epoche (1877 bis 1907); er umfaßt also die ersten 30 Jahre der Zeitschrift für katholische Theologie. Nicht als ob in diesem Abschnitt nicht aufbauende Arbeiten geschrieben worden wären; wir haben im Vorausgehenden mehrere Werke erwähnt, die in dieser Zeit der Veröffentlichung übergeben worden sind. Die Benennung ist lediglich eine Akzentsetzung, und es ist auch begreiflich, warum diese Periode vorwiegend apologetisch war.

In Österreich herrschte in dieser Zeit der Liberalismus[67]. Der politische Liberalismus hatte 1848 zur Revolution geführt; Kaiser Ferdinand (seit 1835) dankte ab und Kaiser Franz Joseph trat die Regierung an. Unter ihm wurde der Absolutismus, der sich, kirchlich gesehen, als Josephinismus ausgewirkt hatte, zur konstitutionellen Monarchie abgebaut. Es ist begreiflich, daß auch viele edle Priester diese Wendung begrüßten (so z. B. Franz und Carl Werner, A. Kerschbaumer, S. Brunner, E. Veith, M. Häusle, W. Gärtner, A. J. Gruscha, J. B. Schwetz). Aber da die höheren kirchlichen Kreise, besonders die Bischöfe (z. B. der Wiener Erzbischof Vinzenz Eduard Milde, der St. Pöltener Bischof Alois Buchmayer) sich ablehnend oder mindestens reserviert verhielten, konnte die Kirche nicht jene Früchte ernten, die sie hätte ernten können[68]. Der kulturelle Liberalismus wurde als religiöser Liberalismus einer der heftigsten Gegner der katholischen Kirche. Ausgehend von der liberalen Theologie des Protestantismus (Schleiermacher-Ritschl) und dem theologischen Rationalismus und Semirationalismus, der innerhalb der Kirche in der Aufklärung schon den Boden vorbereitet hatte, erreichte er wenigstens in Österreich seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Schwierigkeiten, welche 1870 die Existenz der Theologischen Fakultät in Innsbruck oder besser gesagt die

[66] L. Fonck S. J., Nikolaus Nilles S. J.: ZkTh 31 (1907) 398—400.
[67] Siehe dazu K. Eder, Der Liberalismus in Altösterreich. Geisteshaltung, Politik und Kultur (1955).
[68] J. Pritz, Franz Werner (1957) 41—53.

Tätigkeit der Professoren aus der Gesellschaft Jesu an dieser Theologischen Fakultät bedrohten, waren ja ganz eindeutig von Vertretern des Liberalismus hervorgerufen worden.

In Deutschland tobte in der Zeit von 1872 bis 1887 der Kulturkampf, der im wesentlichen ein Kampf des preußischen Staates (unter Bismark-Falk) gegen die katholische Kirche (Pius IX.-Leo XIII.) war. Da doch immerhin eine große Anzahl der in Innsbruck studierenden Theologen aus Deutschland kam, mehr als die Hälfte der Professoren selbst aus Deutschland stammte ist es begreiflich, daß die Wellenschläge des Kulturkampfes von Deutschland bis nach Innsbruck drangen.

Die dritte feindliche Kraft in diesem Zeitabschnitt war der Modernismus, der im katholischen Lager aus dem religiös-wissenschaftlichen Liberalismus hervorgegangen war: er entfaltete seine Tätigkeit zwischen 1890 (bzw. 1900)[69] bis 1910 (das Motu proprio „Sacrorum Antistitum"). Es ist hier nicht der Platz über die recht komplizierte Geschichte des Modernismus eingehender zu handeln, auch nicht darüber, ob Pius X. in seinen Rundschreiben „Pascendi" und „Lamentabili" den konkreten historischen Modernismus adäquat beschrieben hat, was bekanntlich auch von nicht-modernistischer Seite da und dort in Zweifel gezogen wurde; man bestritt ja auch die Berechtigung der Bezeichnung ‚Modernismus'[70]. Man hat, wenigstens in der Hitze des Gefechtes, auch Hermann Schell, Professor der Apologetik in Würzburg, als Modernisten oder doch als Geistesverwandten des Modernismus bezeichnet (so Commer und Gloßner)[71]. Die Innsbrucker Dogmatikprofessoren waren Gegner Schells, aber dieser Vorwurf ist ihm von dieser Seite nie gemacht worden.

Gegen diese die Kirche, den katholischen Glauben und die theologische Wissenschaft bedrohenden Mächte mußte ein erbitterter Kampf geführt werden; es war zeitweise und stellenweise ein Abwehrkampf auf Leben und Tod. Auch die Innsbrucker Theologische Fakultät durfte da nicht fehlen; sie wollte und mußte ihren Teil beitragen. Die defensiv-apologetische Einstellung ist darum auch für die ganze Zeitperiode charakteristisch. Im Zeichen der Abwehr und Verteidigung stand vor allem die Gründung der Zeitschrift für katholische Theologie (1877). Entscheidenden Anteil daran hatte neben P. Ferdinand Stentrup P. Joh. E. Wieser[72]. Nichts könnte die Grundhaltung und Arbeitsweise der Professoren des zweiten Abschnittes besser charakterisieren als der Prospekt[73] und der erste Artikel, beide von P. Joh. Wieser ver-

[69] J. Rivière, Le Modernisme dans l'Église (1929) 60—70, 94—138.

[70] So Ph. Funk; s. J. Rivière, Le Modernisme 33.

[71] Siehe Th. Delmont, Modernisme et Modernistes en Italie, en Allemagne, en Angleterre et en France (1909) 74—79; J. Hasenfuß, Hermann Schell als existenzieller Denker und Theologe (1956) 107 f.

[72] Siehe E. Coreth S. J., Die Philosophie an der Theologischen Fakultät: unten 144f.

[73] ZkTh 1 (1877) 1 f.

faßt[74]. Im Prospekt wird als Motiv für die Gründung der Zeitschrift angeführt: Das große Übergewicht der „destructiven Literatur, die auf das Gebiet der Theologie eindringt". In den genannten beiden Artikeln wird gezeigt, daß Kultur und Wissenschaft der damaligen Zeit dem Christentum grundsätzlich feindlich gegenüberstehen, und zwar infolge des Naturalismus, der das konsequente Ergebnis der immer größeren, fast exklusiven Betonung der Naturwissenschaften und der diesen eigenen induktiven Methode ist[75].

Anläßlich des 25jährigen Bestandes der Zeitschrift hat die Redaktion[76] einen „Rückblick und Ausblick"[77] gegeben, in dem

[74] Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart: ZkTh 1 (1877) 3–56; die Fortsetzung bildet ein zweiter Artikel: Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in ihrem Verhältnis zur protestantischen Theologie: ZkTh 1 (1877) 241–274.

[75] „Da die Waffen, deren man bei der Bekämpfung der Kirche sich bedient, nicht zum geringsten Teile aus dem Arsenal der Wissenschaft entlehnt sind", ist es „notwendig, daß die katholische Wissenschaft, d. h. jene, die von den als unzweifelhaft wahr erkannten katholischen Prinzipien geleitet den Weg der Forschung betritt ..., im Stande sei, ihre Würde und ihren Einfluß zu wahren, den Irrtum zu verdrängen, die Erkenntnis der Wahrheit zu fördern, und die im Namen der Wissenschaft unternommenen Angriffe auf die katholische Sache zurückzuweisen" (3). „Wollen wir die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart richtig erfassen, so haben wir nicht bloß jene tatsächlich vorwiegende Richtung, welche dem Christentume den Fehdehandschuh hingeworfen hat, für sich betrachtet ins Auge zu fassen, sondern wir müssen das Eigentümliche der modernen Kultur überhaupt näher beleuchten und den Zusammenhang kennenlernen, der sie mit jener dem Christentum und der Kirche feindseligen Weltanschauung verbindet" (5f). „Es stehen sich zwei entgegengesetzte Weltanschauungen schroff gegenüber, so daß es nicht mehr um einzelne Positionen, sondern einfach um Sein oder Nichtsein sich handelt; und zwar können wir ... die Gegensätze als spezifisch katholisch und antikatholisch bezeichnen." (16) Die katholische Wissenschaft kann die moderne Geistesrichtung nicht ignorieren, da sie ja angegriffen und mit Vernichtung bedroht ist, sie darf aber auch nicht, wie es früher oft möglich war, versuchen, durch einen Kompromiß den Kampf zu beseitigen, etwa durch Aufgabe gewisser eigener Lehren und Übernahme moderner Anschauungen oder durch sonst irgendeine Anpassung (Assimilation) (24–28); es geht eben nicht um diese oder jene Lehre, sondern um das Ganze: „Da die moderne Kultur ... die Grundlagen, die ersten wesentlichsten Prinzipien des Katholizismus zum Gegenstande ihrer Angriffe macht, so muß ohne Zweifel das Hauptaugenmerk darauf hingerichtet sein, diese zu verteidigen und wissenschaftlich zu rechtfertigen" (40). Das bedeutet natürlich nicht, daß die induktive Methode vollständig abzulehnen sei – die Scholastik hat sie schon immer als berechtigt anerkannt –, es hat sich lediglich der Umfang der durch die Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse vermehrt (44); ebenso bedeutet das nicht, daß man nicht von einer Fortbildung der Scholastik sprechen darf (49f). In Anbetracht des gemeinsamen Gegners wäre es notwendig, „daß Katholiken und Protestanten ihre konfessionellen Differenzen vergessen und alle ihre Kräfte zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes vereinigen" (241), allein seit dem Ausbruch des Kulturkampfes gehören auch die Protestanten zu den Gegnern der Kirche; sie gebrauchen zwei Waffen: Das Prinzip der vorurteilslosen Forschung (244–248) und die Anerkennung der empirischen Methode (249); dadurch muß der Protestantismus zwangläufig in die Fangarme des Naturalismus geraten (266).

[76] 1901–1904 war P. Ludwig Lercher Schriftleiter der Zeitschrift.

[77] 26 (1902) 1–12.

die Gedanken Wiesers wiederholt und bekräftigt werden[78], aber noch stärker die Notwendigkeit der Fortbildung der theologischen Wissenschaft durch Berücksichtigung und Auswertung der „guten Momente" (Realismus, Induktion), wobei jedoch wieder hinzugefügt wird, „um dem Feinde auf seinem eigenen Felde zu begegnen und mit seinen eigenen Waffen zu schlagen"[79]. Insbesonders wird vor einer zu starken Berücksichtigung und Beeinflussung der protestantischen theologischen Wissenschaft[80] und vor dem Vorurteil, die spekulative Bearbeitung der geoffenbarten Wahrheiten durch die scholastische Theologie sei als unzeitgemäß durch eine mehr historische Behandlung der Dogmen abzulösen[81], gewarnt. Als ganz vordringlich werden im Augenblick Arbeiten über Fragen, die sich mit der Hl. Schrift befassen, bezeichnet: es seien gewiß historisch-philologische Arbeiten notwendig, „schon der Protestanten wegen", aber noch wichtiger sei die Behandlung der „großen Prinzipienfragen"[82].

Aus der gleichen defensiv-apologetischen Tendenz heraus wurden noch verschiedene andere Artikel und Werke Wiesers geschrieben; z. B. gegen Döllinger[83], gegen die altkatholische Bewegung[84], gegen Darwin[85], gegen den Spiritismus[86] usw. Die theologischen Arbeiten von P. Max Limbourg[87] sind im wesentlichen Auseinandersetzungen mit der thomistischen Gnadenlehre[88]. Ist Limbourgs Haltung in seinem philosophischen Kantartikel[89]

---

[78] „Die Angriffe der modernen Kultur auf die ersten wesentlichen Prinzipien des Katholizismus machen die Aufgabe der katholischen Wissenschaft zu einer vorwiegend apologetischen" (2).

[79] A. a. o. 2.

[80] A. a. O. 4–7.

[81] A. a. O. 10.

[82] A. a. O. 11.

[83] Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Münchener Erwägungen (1870); Die Döllingersche Dreikirchenidee (1875).

[84] Der jesuitische Krankheitsstoff in der Kirche. Öffentliches Schreiben an Dr. Theod. Weber, auch an alle Vertreter des sogenannten Altkatholizismus gerichtet (1872).

[85] Mensch und Tier. Populärwissenschaftliche Vorträge über den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier mit Rücksicht auf die Darwinsche Descendenztheorie (1875).

[86] Der Spiritismus und das Christentum. Mit einer Beilage über Dr. Fechners „Tagesansicht" (1881).

[87] Ausführliche Würdigung seiner Tätigkeit an der Theologischen Fakultät bei E. Coreth, Die Philosophie an der Theologischen Fakultät (s. unten).

[88] Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre: ZkTh 1 (1877) 161–221; Die zureichende Gnade im Thomismus: a. a. O. 497–525; Gnade und Freiheit: 3 (1879) 98–130; Gott und die Sünde: 4 (1880) 34–73; Kardinal Kajetan: 4 (1880) 239–279. Ähnlich auch seine verschiedenen Artikel über die Habituslehre. Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus: 9 (1885) 643–669; Über Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus: 10 (1886) 107–141; Über Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend: 10 (1886) 277–312; Von dem Wirken des natürlichen und des übernatürlichen Habitus: 10 (1886) 603–628; Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade: 15 (1891) 480–517; Über die potentia obedientialis: 16 (1892) 231–272.

[89] Zur Charakterisierung der modernen Kantströmung: ZkTh 2 (1878) 312 bis 334.

ausgesprochen negativ-kritisch und sein Ziel defensiv-apologetisch[90] und in einem weiteren Artikel, in dem er das Grundproblem des Idealismus aufgreift[91], zwar viel positiver, aber immer noch in der gleichen Zieleinstellung angelegt, so ist diese Haltung in den theologischen Beiträgen nicht wesentlich verändert: sie ist bloß auf die innerscholastische Ebene übertragen und blieb defensiv-polemisch.

Während Stentrup noch bis ins Wintersemester 1893/94 und Hurter bis 1903 (als Honorarprofessor bis ins Wintersemester 1912/13) an der Theologischen Fakultät lehrten, rückte in der zweiten Epoche eine Reihe neuer Dozenten für die Dogmatik in die Fakultät ein: zuerst ein Altgermaniker, P. Anton Straub[92]. 1895/96 tritt für den ausgeschiedenen P. Stentrup als Dozent P. Emil Lingens ein, der wegen Krankheit bereits 1897 die Lehrtätigkeit aufgeben mußte; eine große schriftstellerische Fruchtbarkeit, durchaus positiv und historisch orientiert, läßt das Bedauern verstehen, das das frühe Ausscheiden dieser wertvollen Kraft hervorrief[93]. Für Lingens wurde P. Josef Müller[94] zur Dogmatik berufen. 1901 kam P. Josef Kern für den scheidenden P. Anton Straub nach Innsbruck[95]. Leider raffte auch ihn der Tod bereits am 21. September 1907 hinweg; so konnten sich die Hoffnungen, die man gerade an die Lehrtätigkeit dieses begabten Mannes geknüpft hatte, nicht erfüllen. Ein größerer Artikel[96]

[90] In der heillosen Verwirrung, die unter Kants Epigonen über den Sinn der Kantischen Philosophie und der transcendentalen Methode besteht, gibt es nur ein Heil, nicht zurück zu Kant, sondern vor Kant, d. h. zur Philosophie der Vorzeit: a. a. O. 334.

[91] Gott als Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein: ZkTh 5 (1881) 660–671.

[92] Straub war am Germanikum von 1869–1876; trat in die Gesellschaft 1878 ein. Seit 1879 war er Professor für den Cursus minor, der für die Scholastiker im Kolleg geführt wurde; 1886 hielt er seine Probevorlesung über das Thema: Natur und Entstehung des Glaubensaktes (s. Korrespondenz des PGV 1886, 117); 1894 wurde er Extraordinarius und übernahm die Vorlesungen von P. Hurter, der sich auf den bereits seit 1864 an der Fakultät eingerichteten Cursus compendiarius beschränkte; 1898 wird Straub Ordinarius (er übernimmt die Lehrkanzel von Stentrup).

[93] Die innere Schönheit des Christentums (1895; 2. Aufl. 1902); Die kirchliche Überlieferungslehre über den Beweggrund verdienstlicher Werke: ZkTh 20 (1896) 1–46; Die ‚Krone der Ausgrabungen in den Katakomben' und die Dogmengeschichte: ebd. 301–314; Zur paulinischen Christologie: ebd. 449–470; Die Wirksamkeit des Bittgebetes: ebd. 362–364; Über die anglikanischen Weihen: ebd. 588–592; Die eucharistische Consecrationsform: 21 (1897) 51–106; Die Verwerfung der anglikanischen Weihen: ebd. 198–200.

[94] 1896/97 hat Müller philosophische Propädeutik (Psychologie) gelesen; 1900 wurde er außerordentlicher, 1904 ordentlicher Professor und blieb es bis zum Jahre 1934.

[95] 1888 hielt Kern seine Probevorlesung über den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles (s. Korrespondenz des PGV 1883, 31), freilich um sich zunächst für die philosophische Propädeutik zu habilitieren. Vgl. E. Coreth, Die Philosophie an der Theol. Fakultät: unten 151f.

[96] Zur Kontroverse der katholischen und der griechisch-orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Ölung: ZkTh 30 (1906) 597–649. Dazu kommt noch ein kleinerer Beitrag: Ein mißverstandenes Zeugnis des hl. Johannes Chrysostomus für das Sakrament der letzten Ölung: 29 (1905) 382–389.

und eine historisch-dogmatische Monographie über die hl. Ölung[97], welch letztere große Beachtung fand, wenn auch die eigentliche Lösung (der *effectus proprius* der hl. Ölung wäre neben anderen die Tilgung aller zeitlichen Sündenstrafen und damit das Anrecht auf den *introitus immediatus in coelum*) abgelehnt worden ist, weisen schon deutlich in die dritte Epoche. An seine Stelle trat 1907 P. Johann Stufler, der einer der bedeutendsten Lehrer an der Theologischen Fakultät in Innsbruck werden sollte[98].

Wenn wir an den Anfang der zweiten Epoche zurückgreifen, müssen wir an die für die Dogmatik so bedeutsame Tatsache des Vatikanischen Konzils erinnern: die dritte Sitzung, deren Ergebnis die Constitutio dogmatica *De fide catholica* (D 1781—1820) war, fand am 24. April 1870 statt, die vierte, die zur Constitutio dogmatica I *de Ecclesia Christi* führte (D 1821—1840), am 18. Juli 1870. Wir haben schon erwähnt, daß in der Einführung des ersten Heftes der ZkTh ausdrücklich auf das „große Ereignis des Vaticanischen Konzils" und die an dieses „geknüpften theologischen Bewegungen" hingewiesen wurde[99]. Das Vatikanum ist die entscheidende offizielle Reaktion der Kirche (und mit der Kirche der Theologie) auf die großen Auseinandersetzungen der Theologen des 19. Jahrhunderts mit dem Idealismus und Rationalismus; diese gingen letztlich um das Verhältnis von Wissen und Glauben (Philosophie und Theologie, Natur und Gnade); das war ja das brennende Anliegen von G. Hermes und A. Günther, der Tübinger Schule (J. A. Möhler, J. S. Drey), J. N. Oischingers, Martin Deutingers, F. A. Staudenmaiers. Kleutgen hat in seiner Theologie der Vorzeit[100] zu diesem Grundproblem Stellung genommen[101].

Durch das wiederholte Eingreifen der Kirche gegen die politischen und staatlichen Tendenzen der Zeit (Syllabus) und das Eingreifen des kirchlichen Lehramtes in diese Auseinandersetzungen (Verurteilung des Hermes, der Löwener, Günthers, Frohschammers) war neben dem Problem „Wissen und Glauben" auch das Problem „Kirche Christi" in den Brennpunkt des Interesses getreten. Auch die Innsbrucker Theologen beschäftigten sich in ihren Arbeiten mit diesen Fragen. Die letzten Traktate, die Stentrup drucken ließ, waren: Apologetica religionis christianae Synopsis, 1889; De locis theologicis Synopsis, 1889; De fide Synopsis, 1890. Während sich Stentrup im Kapitel von

[97] De sacramento extremae unctionis (1907).

[98] 1904 habilitierte sich Stufler für philosophische Propädeutik und las vom Sommersemester 1905 bis 1907 Metaphysik und Kritik; 1908 wurde er ordentlicher Professor für Dogmatik; er behielt die Lehrkanzel bis 1937.

[99] ZkTh 1 (1877) 1.

[100] 1853—1870; 2. Aufl. 1867—1872.

[101] Ganz besonders ausführlich in der zweiten Auflage: im 4. Band (3. u. 4. Abhandlung) 205—532; im 5. Band (5. u. 6. Abhandlung) 3—490; in den Beilagen: Die Verurteilung des Ontologismus durch den Heiligen Stuhl (1868); Vom intellectus agens und den angeborenen Ideen; Zur Lehre vom Glauben (1875).

der Inspiration[102] mit den verschiedenen Lösungsversuchen abgibt, ist im Glaubenstraktat deutlich sichtbar, daß das Stadium der großen Auseinandersetzungen seit dem Vatikanum überwunden ist. So spricht Stentrup im Kapitel *De scientia fidem praevertente ad eamque necessaria*[103] nicht von den traditionalistischen Auffassungen, die früher so verbreitet waren; dafür beschäftigt er sich im 3. Kapitel ausführlich mit den verschiedenen scholastischen Versuchen, einen Zugang zur Analyse des Glaubensaktes zu finden[104]. Das ist ebenso deutlich auch schon im ersten Traktat, den Stentrup herausgab: Praelectiones dogmaticae de Deo uno, 1879; auch hier behandelt er den Traditionalismus und Ontologismus nur so nebenbei — ersteren bloß bei dem Schriftargument aus Paulus[105], letzteren erwähnt er nur in einer kurzen Anmerkung[106]. Dafür setzt sich Stentrup dort sehr weitläufig mit J. E. Kuhns Ansicht auseinander, nicht so sehr mit dessen Meinung über das Verhältnis von Glauben und Wissen (darüber handelt er eigenartigerweise nicht einmal im Traktat von der Hl. Dreifaltigkeit), sondern mit derjenigen über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes[107] und mit F. Staudenmaier[108]; aber es ist charakteristisch, daß er in keiner Weise auf deren Grundgedanken, wie es Scheeben getan hat und wie wir es schon aus wissenschaftlicher Objektivität zu tun verpflichtet sind, eingeht; er greift bestimmte Behauptungen und Aussagen heraus und widerlegt sie (rein defensive Methode!). In der gekürzten Ausgabe von 1895 (Synopsis tractatus scholastici de Deo uno) ist auch diese Auseinandersetzung ganz übergangen. Im Traktat über die Heiligste Dreifaltigkeit fehlt der sonst übliche Abschnitt über den Geheimnischarakter und gerade hier wäre auch notwendig über das Verhältnis von Wissen und Glauben zu sprechen gewesen. In der Christologie nimmt die Auseinandersetzung zwar nicht einen sehr breiten Raum ein, aber es werden doch die Meinungen von Autoren angeführt, die Stentrup aus seiner Studienzeit kennt (Günther, Berlage, Kuhn, Liebermann, Dieringer). Noch eigenartiger berührt es, daß in der weitausgeführten Soteriologie kein Bezug genommen ist auf die divergierenden Ansichten jener Zeit; Stentrup hat das in einigen Artikeln der Zeitschrift nachgeholt, indem er, als Dörholts Werk[109] erschien, mehrere Artikel über dieses Thema schrieb[110]. In der Christologie spielt der Be-

[102] De locis theologicis 109–147.
[103] De fide 101–172.
[104] De scientia in ipsa fide 163–231.
[105] A. a. O. 8f. 56.
[106] A. a. O. 49.
[107] A. a. O. 67–158.
[108] A. a. O. 25–34.
[109] Die Lehre von der Genugtuung Christi (1891).
[110] Zwei Grundfragen in der Lehre von der Genugtuung Christi: ZkTh 15 (1891) 267–300; Zur Frage über die innere Vollkommenheit der Genugtuung Christi: ebd. 667—689; Die Lehre des hl. Anselm über die Notwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung : 16 (1892) 653—691.

griff von Person und Hypostase eine große Rolle; in drei Artikeln[111] unternimmt Stentrup einerseits eine eingehende Begründung der Ansicht des Typhanus, die er zur seinigen macht oder vielmehr von Perrone-Franzelin übernommen hat, und andererseits die Sicherung gegen neuere Abweichungen[112]. Diese Abhandlungen über die Begriffe Hypostase und Person zeigen, wie auch jene über das Leben Gottes[113], daß Stentrups Grundhaltung immer die spekulative Durchdringung eines vorliegenden Stoffes war; abweichende Anschauungen werden lediglich als Hindernisse empfunden, die zu beseitigen sind. In seinem Traktat De Deo uno kommt er bei der Frage von der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung auf die Einwände zu sprechen, die M. Glossner[114] vorgebracht hat[115]; abermals von P. Thomas Esser O. P. angegriffen[116], verteidigt er seine Auffassung, insbesondere seine Thomasinterpretation, wobei er eine für die defensiv-apologetische Einstellung der damaligen Zeit charakteristische Bemerkung macht: „indeß, weil jedoch die Gegenwart andere Aufgaben an die katholischen Gelehrten stellt, als stets wieder in Streitfragen sich einzulassen, die nur dazu angetan sind, jene, die vereint gegen den gemeinschaftlichen Feind marschieren sollten, zu trennen, würde auch diese Kritik uns die Feder nicht in die Hand gedrückt haben, wenn sie den Forderungen, ich sage nicht der Wahrheit, sondern der Gerechtigkeit, entsprochen hätte"[117]. Diesem Anliegen, dem Kampf gegen den gemeinschaftlichen Feind, gelten die Arbeiten Stentrups in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit[118]. Hier sei übrigens erwähnt, daß auch P. J. Wellscheller (unter dem Namen Scheller) sich in ähnlichem Sinne betätigt hat[119].

[111] Zum Begriff der Hypostase: 1 (1877) 57—84. 361—393; 2 (1878) 225—258; Zum Begriff der Person: 5 (1881) 34—70.

[112] Hauptsächlich Dieringers Buch: Die christliche und scholastische Theologie (1869). Vielleicht ist es zu beachten, daß Stentrup in dieser Abwehr gegen Oischinger gerade zwei scholastische Autoren verteidigt, Perrone und Kleutgen; s. ZkTh 2 (1878) 234 Anm. 2 und 236 Anm. 1; Kleutgen hat er ja bereits gegen Oischingers Angriffe in seiner Erstlingsschrift über „Das Dogma der zeitlichen Weltschöpfung" (1870) verteidigt.

[113] Vom absoluten Leben: ZkTh 7 (1883) 424—455.

[114] Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I (1874) 221.

[115] Praelectiones dogmaticae de Deo uno (1879) 640—648.

[116] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 6 (1892) 199—202; ebd. 404f.

[117] ZkTh 16 (1892) 163—174. 736—743; obiges Zitat S. 163.

[118] Ein neues Christentum (Religionsphilosophie von Justus): ZkTh 8 (1884) 117—175 (Julius Justus ist ein Pseudonym eines Güntherschülers, der 1883 die Schrift herausgab: Das Christentum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft und in seinem Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Spekulation); Der Atheismus und die soziale Frage: ZkTh 15 (1891) 1—18; Die soziale Frage und das Christentum: ebd. 214—240; Der Staat und der Atheismus: ZkTh 17 (1893) 1—41; Der Staat und die Kirche: ebd. 420—482; Der Staat und die Schule: 19 (1895) 193—233. 401—437; Die Kirche und ihre Autorität in den Kämpfen der Gegenwart: 21 (1897) 401—447.

[119] Siehe verschiedene Artikel im „Pastor bonus" von 1890—1910; so z. B.: Freiheit und Kirche: 2 (1890) 273—284; Habere non potest Deum Patrem,

P. Anton Straub hat über die Analyse des Glaubensaktes ein ausführliches Werk geliefert, freilich erst nach Aufgabe seiner Lehrtätigkeit[120], in dem er eine tiefdurchdachte und allseitig sehr beachtete Ansicht vorlegte[121]. Straubs Lebenswerk aber ist die zweibändige Abhandlung „De Ecclesia Christi" (1912), eine für die damalige Zeit außerordentliche Leistung. Gerade in diesen beiden Bänden ist eine erstaunliche Fülle des Stoffes zusammengetragen. Obwohl Straub ein durchaus spekulativer Geist war, hat er die positive Seite des Kirchentraktates in keiner Weise vernachlässigt[122]; im Gegenteil, Straub hat verschiedene in Vergessenheit geratene oder in ihrer Bedeutung nicht voll erkannte Dokumente herangezogen[123]. Gerade die oft über Seiten sich erstreckenden Scholien, Corollarien und Anmerkungen sind manchmal ganze Abhandlungen[124]. Ähnlich wie Stentrup hatte auch Straub mehr Interesse an der scholastischen Verarbeitung theologischer Probleme[125] als an der Auseinandersetzung mit neueren Ansichten[126].

---

qui Ecclesiam non habet Matrem: ebd. 381—396; Der Papst und die soziale Frage: ebd. 465—477. 513—520. In der ZkTh sind zwei Artikel erschienen: Das Wiederaufleben der durch die Sünde ertöteten Verdienste: 15 (1891) 19—43; Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde: ebd. 241—266.

[120] De analysi fidei (1922).

[121] Straub hat sich, wie wir schon erwähnten, bereits in den Jahren, da er das Lehramt antrat, mit den Fragen um den Glaubensakt, insbesondere der Analyse, beschäftigt. 1886 hat er sich als Thema für die Probevorlesung gewählt: Natur und Entstehung des Glaubensaktes; bald darauf schrieb er in der ZkTh (14 [1890] 64—95) einen Artikel: „Zur Kontroverse über den Glaubensakt". — P. L. Lercher hat die Auffassung Straubs über die Analyse des Glaubensaktes in sein Lehrbuch übernommen: Institutiones Theologiae dogmaticae. 2. Aufl. (1934) 646—650. Nach dem Erscheinen seines Werkes hat Straub wiederholt gegen kritische Bemerkungen sich verteidigt; so: Zu meinem Werk ‚De analysi fidei': ZkTh 48 (1924) 325—336; Nochmals zu meinem Werke ‚De analysi fidei': 49 (1925) 450—465; Noch ein Wort zur ‚Analysis fidei': 50 (1926) 454—463 (letztere beiden Erwiderungen sind gegen B. Dörholt gerichtet).

[122] Mit welcher Gründlichkeit er kirchliche Dokumente behandelt, zeigte schon eine frühere Veröffentlichung: Die dogmatische Bedeutung des Syllabus: ZkTh 13 (1889) 727—730.

[123] Um nur auf ein solches Beispiel hinzuweisen: Die Entscheidung Johannes XXII. vom 21. XI. 1321 über das sofort nach dem Tode erfolgende Urteil: De Ecclesia Christi II (1912) 483 Anm. 1 (vgl. dazu: F. Lakner, Zur Eschatologie Johannes XXII.: ZkTh 72 [1950] 326); dazu noch: Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra: ZkTh 52 (1928) 79—84.

[124] Eine längere Besprechung dieses Werkes schrieb Th. Spačil, ZkTh 37 (1913) 143—149; dazu s. die Erwiderung Straubs: a. a. O. 430—454.

[125] So arbeitete Straub auch über das Los der ungetauften Kinder: Zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder: ZkTh 11 (1887) 282—327; Nachträgliche Bemerkungen zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder: 12 (1888) 562—579.

[126] Mit Schell hat er sich ausführlich auseinandergesetzt in dem Artikel: Schells Kritik eines dogmatischen Lehrsatzes: ZkTh 21 (1897) 622—643; vorhergegangen waren zwei Artikel: Über den Sinn des 22. Canons der 6. Sitzung des Konzils von Trient: ebd. 107—140; Nochmals vom Sinn des 22. Canons der 6. tridentinischen Sitzung: ebd. 209—254. — Mit dem Aseitätsbegriff Schells hat sich Straub ausführlich abgegeben in zwei Artikeln im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft: 16 (1903) 105—124. 414—430; 17 (1904) 16—32. — Um Angriffe gegen sein Werk De Ecclesia abzuwehren, griff er in eine damals heftig

Wenden wir uns nun zwei Dogmatikern zu, die durch mehr als drei Jahrzehnte die dogmatischen Lehrkanzeln inne hatten: Josef Müller und Johann Stufler. Von ersterem heißt es in seinem Nachruf: „Er gehörte einer Theologengeneration an, deren Schaffensbeginn in eine Gefahrenzeit der Kirche fällt: von außen bedrohte sie der Kulturkampf, von innen der Modernismus. So künden seine ... Arbeiten von einer Periode, in der es mehr galt, den Besitz zu schützen als zu vermehren"[127]. Wie Stentrup, so betrachtet auch Müller als seine erste Aufgabe die Vorlesungstätigkeit, für welche er eine Reihe von theologischen Traktaten geschrieben hat[128], deren anerkannter Vorzug die Klarheit und Gründlichkeit war. So hat ein französischer Theologe über Müllers Ausführungen im Trinitätstraktat gesagt, er habe nirgends eine solche Klarheit des Aufbaues und der Darstellung gefunden. Zur Bewahrung des überlieferten Lehrgutes der Scholastik gehörte aber auch Weiterführung gewisser noch ungelöster oder doch nicht vollkommen gelöster Fragen; damit beschäftigen sich einige Arbeiten Müllers aus dem Anfang seiner Dozentur[129]. Wie Straub vom dogmatischen Standpunkt aus die Bedeutung des Syllabus Pius' IX. würdigte, so tat es Müller in bezug auf die kirchliche Stellungnahme gegenüber dem Modernismus[130], so daß in jedem Werk über den Modernismus auch Müllers Name erwähnt wird[131]. Eigens anerkannt wurde es auch[132], daß Müller Schells Dogmatik bei allen Bedenken gegenüber dem Begriff der *causa sui* durchaus günstig beurteilt hatte[133]. Im letzten Abschnitt seines Lebens

geführte Kontroverse ein: Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?: ZkTh 42 (1918) 254—300.

[127] ZkTh 66 (1942) 62.

[128] De vera religione tractatus theologicus (1901; 3. Aufl. 1922); De Verbo Dei revelato (1906; 2. Aufl. 1923); De Deo uno tractatus theologicus (1903; 3. Aufl. 1923); De Sanctissima Trinitate (1907; 2. Aufl. 1920); De Verbo Incarnato pars prima: Christologia (1905; 2. Aufl. 1914), Secunda pars: Soteriologia (1904; 2. Aufl. 1915); De Sacramentis in genere (1905; 2. Aufl. 1915); De Sanctissima Eucharistia (1909—1913); De Missae Sacrificio (1905); De Sanctissima Dei Matre sive Mariologia, Quaestio prima: De ipsa maternitate divina (1918).

[129] Über den Begriff der Heiligkeit und deren Ausnahmsstellung unter den göttlichen Attributen in bezug auf die Mitteilbarkeit an die menschliche Natur Christi: ZkTh 20 (1896) 471—514; Der Gottesbeweis aus der Bewegung: 21 (1897) 644—672; Das Formalobjekt der göttlichen Erkenntnis und die scientia media: 23 (1899) 227—248; Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X.: 32 (1908) 100—114; dazu zwei bedeutungsvolle Besprechungen: A. Gisler, Der Modernismus; J. Bessmer, Philosophie und Theologie des Modernismus: 37 (1913) 342—352.

[130] (Anonym) Acta Pii X. modernismi errores reprobantis (1907); Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. (1908); Die Encyclica Pius' X. gegen den Modernismus und Erhards Kritik derselben (1908).

[131] J. Rivière, Le Modernisme dans l'Église 481, nennt die Entgegnung Müllers „la plus importante".

[132] J. Hasenfuß, Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe (1956) 9.

[133] ZkTh 18 (1894) 693—711.

(ab 1920) beschäftigt sich P. Müller hauptsächlich mit mariologischen Fragen[134]; sein letztes Werk ist eine Josephologie[135].

Der bedeutendste Vertreter der Dogmatik an der Innsbrucker Theologischen Fakultät in dieser zweiten Periode war ohne Zweifel Johann B. Stufler. In seiner Habilitationsschrift hat er sich bereits mit Hermann Schell auseinandergesetzt[136]. Daraufhin entstand eine heftige Kontroverse, in der Stufler mehrere Schriften zu seiner Verteidigung veröffentlichte[137].

III.

Wenn wir nun Stuflers zweite Gruppe von Abhandlungen vornehmen, so sind wir damit bereits im dritten Abschnitt der hundertjährigen Geschichte der Fakultät. Die Zeit bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges ist gekennzeichnet von zwei gegenläufigen Erscheinungen: die eine ist die allmählich abebbende Kampfhaltung, die die ganze zweite Periode beherrscht hat, und die einsetzende Hinwendung zur eigentlichen Forschungsarbeit. Von ersterer wurde schon erschöpfend gesprochen; letztere tritt am deutlichsten an den Arbeiten Stuflers zutage. Schon

[134] 1929 erschienen die ersten Druckbogen mit dem zweiten Teil der Mariologie: Quaestio altera: De B. V. mediatione sive spirituali erga homines maternitate. Leider blieb dieser Teil unvollendet. — Dafür erschienen in verschiedenen Zeitschriften mariologische Artikel; so bereits 1913: Die der seligen Gottesmutter vor allen Engeln und Heiligen gebührende besondere Verehrung (Hyperdulie): Priesterkonferenzblatt (Brixen) 25 (1913) 33—41; Maria, Vermittlerin aller Gnaden: Korrespondenz des PGV 64 (1931) 72—83; Die schmerzhafte Mutter in ihrer Mitwirkung zur Erlösung: Die Fahne Mariens 35 (1929) 59—60. 81—83. 104—105. 129—131.

[135] Der hl. Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung (1937). — Während sehr günstige Rezensionen über dieses Buch erschienen, hat I. Backes (Pastor bonus 50 [1938] 215f) eine sicher unberechtigt scharfe Besprechung geschrieben; die Antwort Müllers auf diese Besprechung unter dem Titel "Zu meinem Buch: Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung" liegt im Manuskript vor, konnte aber wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse nicht mehr gedruckt werden.

[136] Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (1903).

[137] Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl (1904); Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin (1905); dazu zwei Artikel in der Zeitschrift: Die Verstocktheit der Verdammten: 27 (1903) 249—292; Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott: 30 (1906) 385—407. 625—649 (gegen Schells „Jahve und Christus"); dann die Rezension über J. Lehner, Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode: ebd. 730—737; Bemerkungen zur Lehre des heiligen Thomas über den Willenszustand des Sünders nach dem Tode: 31 (1907) 171—176; Die Natur der Todsünde: ebd. 176—177; Die Seelenläuterung im Jenseits: 32 (1908) 353—357; Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit: 34 (1910) 607—609. — Schells Verurteilung wurde insbesonders dem seit 1896 an der Spitze der Indexkongregation stehenden deutschen Kurienkardinal A. Steinhuber, der 1858 bis 1865 Professor der philosophischen Propädeutik, 1865—1866 Professor der Dogmatik an der Innsbrucker Theologischen Fakultät gewesen war, zugeschrieben; er galt auch als Verfasser des von Leo XIII. an E. Commer gerichteten Briefes in Sachen Schells. Steinhuber versicherte jedoch, daß er daran völlig unbeteiligt war: Nachrichten der österreichisch-ungarischen Provinz S. J., 1908, 134—139.

Ch. Pesch hat in seinem um die Jahrhundertwende erschienenen Artikel[138] auf die Bedeutung der geschichtlichen Forschung für die Dogmatik hingewiesen; gewiß wird noch weitläufig vor extremer und übermäßiger Einschätzung der geschichtlichen Methode (Protestanten, Döllinger, Evolutionismus) gewarnt[139], andererseits wird aber der vielfältige Nutzen der Erforschung der geschichtlichen Tatbestände für das Verständnis der Dogmen durchaus anerkannt (Rückkehr zu den Quellen, Aufhellung von Texten, kirchengeschichtliche Zusammenhänge[140]).

Beginnend mit einer Rezension von Th. Essers Werk über die Bußgeschichte[141], bearbeitete Stufler verschiedene Fragen der patristischen Bußdisziplin[142]. Es ist sicher richtig, wenn wiederholt festgestellt wurde, Stufler habe auf dem Gebiet der Bußgeschichte bahnbrechend gewirkt. Er kam als Dogmatiker an die Frage heran: Hat die Kirche gewissen Sündern die Absolution verweigert? Konnte und durfte sie das überhaupt tun, wo doch die Universalität der kirchlichen Schlüsselgewalt und die Notwendigkeit der kirchlichen Vergebung aller und jeder schweren Sünde feststeht? Die Dogmatiker verneinten diese Frage fast allgemein, die Historiker dagegen bejahten sie[143]. Stuflers Forschungen zeitigten das Ergebnis, daß tatsächlich zwei Gruppen Sünder von der Absolution ausgeschlossen waren: die rückfälligen Sünder und Sünder, die ihre Buße bis zum Tode hinausgeschoben haben. Angesichts dieses sicheren Tatbestandes suchten mehrere Theologen den Ausweg durch die Unterscheidung von öffentlicher und geheimer Buße bzw. Vergebung; Stufler bewies

[138] Die Aufgabe der katholischen Dogmatik im zwanzigsten Jahrhundert: ZkTh 25 (1901) 269–283.

[139] A. a. O. 274–277.

[140] A. a. O. 280f.

[141] Die Bußschrift Tertullians De Paenitentia und De Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: ZkTh 30 (1906) 323–326.

[142] So: Die Sündenvergebung bei Origenes: 31 (1907) 193–228; Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße nach Tertullian: 31 (1907) 372–376; Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus: 31 (1907) 433–473; Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der Decischen Verfolgung: 31 (1907) 577–618; Zur Controverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: 33 (1908) 1–42; Die Sündenvergebung bei Irenäus: 32 (1908) 488–497; Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians: 33 (1909) 232–247; Öffentliche und geheime Buße bei Origenes: 37 (1913) 193–201; Zur Bußlehre des heiligen Ephräm: 38 (1914) 384–390. — Nicht vergessen werden dürfen einige wichtige Besprechungen über Erscheinungen auf diesem Gebiet: G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten: 32 (1908) 536–544; A. d'Ales, L'édit de Calliste: 38 (1914) 323–329; K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustin: 42 (1918) 630–635; J. Galtier, S. Augustin a-t-il confessé?: 46 (1922) 289–296; K. Adam, Die geheime Kirchenbuße nach Augustin: ebd.; F. M. Xiberta, Clavis Ecclesiae: 47 (1923) 453–455; B. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus: 48 (1924) 285–291; P. Galtier, De Paenitentia: ebd. 427–429; L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles: 57 (1933) 111–116; J. Hoh, Die Kirchenbuße im 2. Jahrhundert: ebd. 285–290.

[143] Die Fragestellung ist klar herausgearbeitet worden von J. Umberg, Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin: Scholastik 2 (1927) 321 bis 341.

(gegenüber Galtier, K. Adam), daß es eine geheime Buße bis ins 7. Jahrhundert nicht gegeben hat, worin ihn dann besonders B. Poschmann durch eine Reihe von gründlichen Arbeiten, von welchen einige auch in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie veröffentlicht wurden, gestützt hat[144].

Ab 1917 wandte sich Stufler einem neuen Arbeitsgebiet zu: dem Verständnis der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Zwei Gründe bewogen ihn dazu: erstens kritische Bedenken gegenüber der thomistischen Auffassung der wirksamen Gnade, die ihn bereits in den theologischen Studien beschäftigt hatten, besonders in den Semestern, die Stufler an der Universität Freiburg in der Schweiz verbrachte; zweitens die Aufforderung des Ordensgenerals zur Beschäftigung mit der Lehre des hl. Thomas[145]. In der ersten Phase dieser Studien war die Arbeitsmethode die der vergleichenden Lektüre; aber es geht Stufler nicht primär um eine rein spekulative Auseinandersetzung, in der Weise wie sie z. B. noch P. M. Limbourg ganz im Geiste der damaligen Zeit in verschiedenen Artikeln der Zeitschrift[146] vorgelegt hat, sondern um ein vom Geschichtlichen her kommendes Verständnis der entscheidenden Texte. Gleich die ersten Abhandlungen zeigten, mit welcher Gründlichkeit Stufler ans Werk ging. Die Erklärung des P. Lessius über den *finis Dei creantis et creaturarum*[147] hatten ihn nie zufriedengestellt und boten wirklich Anlaß, die katholische Lehre zu mißdeuten (Günther, Hermes, Ed. v. Hartmann); bei Thomas fand Stufler eine allseits befriedigende Lösung, die Suarez zur seinen gemacht hatte[148]. Den Einstieg zum eigentlich thomistisch-molinistischen Problem fand Stufler von einer Frage der Sakramentenlehre her, näherhin von der Frage der Wirksamkeit der Sakramente und der Frage, die überall dort gestellt wird, wo von der Wirksamkeit eines Instrumentes die Rede ist (also auch in der Christologie usw.)[149]. Einige bemerkenswerte Rezensionen[150] bereiteten die entscheidende Artikelreihe vor,

[144] Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit: ZkTh 37 (1913) 244–265; Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: 47 (1921) 208–228. 405–432. 497–526. — Das zusammenfassende Werk Poschmanns ist: Paenitentia secunda (1940). Stuflers Forschungsergebnisse sind kurz und übersichtlich dargelegt bei L. Lercher, Institutiones Theologiae dogmaticae IV/2/2 (1949) 68–112.

[145] Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledochowski, Praepositi Generalis Soc. J., De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda (1917); in der Zeitschrift abgedruckt: 42 (1918) 205–253.

[146] Siehe oben Anm. 88.

[147] De perfectionibus divinis 14, 3 (ed. Paris. 1881, 515).

[148] Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung: ZkTh 41 (1917) 656–700; ins Englische übersetzt von E. F. Sutcliffe S. J., Why God created the world or the purpose of the creator and of creatures (1937).

[149] Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis: 42 (1918) 719–762.

[150] F. Diekamp, Die katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I²: ZkTh 42 (1918) 137–148; II²: 43 (1919) 484–489; III²: 45 (1921) 106–111. — Über C. Jellouschek, Johannes von Neapel und seine

die den grundlegenden Punkt, den Begriff der physischen Prädetermination aufgreift[151]. Vor dem Erscheinen des ausführlichen Werkes, das die Frage um die Prädetermination beim hl. Thomas zu Ende führt[152], hat Stufler noch ein anderes schwieriges Doppelproblem der Sakramenten- und Gnadenlehre in Angriff genommen: Priorität und Posteriorität von *contritio* und *gratia habitualis*[153], ein Problem, um dessen Lösung der hl. Thomas bei seinem Contritionismus wirklich gerungen hat, die sich besonders deshalb so schwierig gestaltete, weil Thomas, wie Stufler zeigt, von der unumstößlichen Voraussetzung ausging, daß ein übernatürlicher Lebensakt nur aus einem immanenten Prinzip hervorgehen könnte[154]. Stufler war zur Erkenntnis gekommen, daß der hl. Thomas zwar keinen *concursus immediatus* gekannt hat und ihn auch nicht kennen konnte[155], aber auch mit Unrecht als Vertreter der Prädeterminationslehre angerufen wird; das Problem des unmittelbaren physischen Mitwirkens Gottes mit den Lebensakten war damals noch nicht gestellt. Dieses Forschungsresultat konnte durch spätere Arbeiten immer mehr gesichert werden[156]. Natürlich hatte Stufler verschiedene Kontroversen mit Vertretern der thomistischen Schule zu führen[157]. 1936 konnte Stufler

---

Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt: 43 (1919) 305–307; Des Nicolaus e Mirabil. O. Pr. Abhandlung über die Praedestination: 43 (1919) 490–494.

[151] Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit: 44 (1920) 177–221. 321–365. 477–504; Thomas und die Prädeterminationslehre: 46 (1922) 146–163; Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica?: 46 (1922) 489–509.

[152] D. Thomae doctrina de Deo operante, 1923.

[153] Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas: ZkTh 47 (1923) 1–23. 161–183.

[154] Dieses Thema fand eine weitere Behandlung in den Aufsätzen: Der erste Artikel der Quaestio disp. de caritate des hl. Thomas: 48 (1924) 407–422; Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas: 51 (1927) 399 bis 408.

[155] Siehe auch: Der hl. Thomas und das Axiom ‚Omne, quod movetur, ab alio movetur': 47 (1923) 369–390.

[156] W. Schöllgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis (1927); J. Hofmanns, Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (Les philosophes Belges 4/2; 1928); W. Hentrich, Gregor von Valencia und der Molinismus (Phil. u. Grenzwissenschaften 2/5; 1928. Über Hentrichs Werk siehe die Besprechung Stuflers: 53 [1929] 442f); Pl. Vollmer, Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus: Div. Thom. 6 (1929) 452–470; J. Stufler, Zur Konkurslehre des Petrus Olivi: ZkTh 54 (1930) 406–424; J. Kaup O. F. M., Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hl. Bonaventura: Franziskanische Studien 19 (1932) 315–326; M. Schmaus, Nicolai Trivet Quaestiones de Causalitate scientiae Dei et concursu divino: Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 185–196; H. Schwamm, Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina (1930); derselbe, Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen (Philos. und Grenzw. 3/5; 1931); derselbe, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Phil. u. Grenzw. 5/1–4; 1934. Über diese Arbeiten siehe die Besprechungen Stuflers: ZkTh 55 [1931] 476–480; 58 [1934] 584–588); J. Stufler, Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourçain: Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift für M. Grabmann II (1935) 1080–1090.

[157] Zur Kontroverse über die praemotio physica: 47 (1923) 533–564; (Rez. zu) F. Žigon, D. Thomas arbiter controversiae de concursu divino: 48 (1924)

ein Werk herausgeben, in dem er die Forschungen um das Verständnis der Lehre des hl. Thomas über das göttliche Wirken in den Geschöpfen zum Abschluß brachte[158].

Während seiner ganzen Lehrtätigkeit suchte Stufler nach einer Lösung in dem Problem der *analysis fidei*; erst in den letzten Jahren konnte er sich für eine Ansicht endgültig entscheiden, die Stentrup und Hurter angebahnt haben[159]; auch diese Arbeit gehört in die dritte Gruppe der Arbeiten Stuflers — denn auch hier geht es ja um die Frage des Verhältnisses von Gnade und Willensfreiheit.

Zur zweiten Professorengeneration gehören, wenn wir wieder nur von der Dogmatik sprechen, noch einige weitere Professoren, die Beachtliches geleistet haben. P. Emil Dorsch (ab Wintersemester 1911/12 für Fundamentaltheologie)[160] arbeitete an der Zeitschrift bereits vom Jahre 1902 an mit. Nach ein paar historischen Einzeluntersuchungen[161], angeregt durch P Lerchers Jubiläumsartikel[162], in dem auf die Notwendigkeit der Behandlung der „Grundfragen und Ausdeutung des Lehrinhaltes der Heiligen Schrift"[163] hingewiesen wird, verfaßte P. Dorsch in jener Zeit, wo es um die *inerrantia* der Schrift ging, einige bemerkenswerte geschichtlich-polemische Artikel über die Wahrheit der Hl. Schrift[164]. Noch mehr polemisch ist die Auseinandersetzung mit F. Wielands Ansichten über den christlichen Opferbegriff[165].

103—107; Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes Doctrina S. Thomae ...: 48 (1924) 305—314. 610—625; Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas: 49 (1925) 62—86. 186—218; P. R. Martin O. P. und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten: 50 (1926) 253—272; Molinismus und neutrale Vernunfttheologie: 51 (1927) 35—59; Schlußbemerkungen zur Kontroverse über Molinismus und neutrale Vernunfttheologie: 51 (1927) 555—561; Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe: 61 (1937) 323—340; Nochmals die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe: 62 (1938) 232—240.

[158] Gott der erste Beweger aller Dinge (Phil. und Grenzwissenschaften 6/3. 4; 1936).

[159] Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens: ZkTh 48 (1924) 1—36 (wo er die thomistische Auffassung abweist, die K. Adam in seinem Werk: Glauben und Glaubenswissenschaft im Katholizismus[2], verteidigt hatte); Zur Analyse des Glaubensaktes: 66 (1942) 183—195.

[160] Bereits von 1901 bis 1911 war P. Dorsch Professor für das Compendium der Scholastiker, mit einer zweijährigen Unterbrechung, 1905 bis 1907, wo er in Rom Lector theologiae brevioris pomeridianae war.

[161] Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom (I Co): 26 (1902) 466—491. 701—728; Zur Hierarchie des ‚Hirten': 28 (1904) 250—294 (gegen Harnack).

[162] Rückblick und Ausblick anläßlich des 25jährigen Bestehens der Zeitschrift: 26 (1902) 1—12.

[163] A. a. O. 12.

[164] Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche: 29 (1905) 631—653; 30 (1906) 57—107. 227—265. 430 bis 453. 671—692; 31 (1907) 86—101. 229—266. Weitergeführt in: St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte: 35 (1911) 421 bis 481. 601—664.

[165] Altar und Opfer: 32 (1908) 307—352; als eigene Schrift: Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr (1909; Wielands Werk war: Mensa und Confessio. Studien

In der Folgezeit beschäftigt sich Dorsch mit Religionsgeschichte[166] und schrieb sein ausführliches Lehrbuch der Fundamentaltheologie[167].

Als zweiter Fundamentaltheologe lehrte seit dem Wintersemester 1911/12 an der Fakultät P. Theophil Spačil[168]; er übernahm die Vorlesungen über die Kirche. Auch literarisch hat er sich hauptsächlich mit Fragen um die Kirche abgegeben[169]. Bereits während seiner Lehrtätigkeit in Innsbruck wandte sich sein Interesse den Ostkirchen zu[170]; als im Auftrage Pius' XI. der General der Gesellschaft 1922 die Leitung des Pontificium Institutum Orientale übernehmen mußte, wurde P. Spačil als Professor dorthin berufen und hat in dieser Stellung mehrere für die orientalische Theologie bedeutende Werke verfaßt[171]; es war auf anderen Wegen eine würdige Fortsetzung der in ihrer Art einzig dastehenden Arbeiten des P. Nikolaus Nilles.

Der erste Dogmenhistoriker an der Theologischen Fakultät von Innsbruck war der 1874 berufene Johann Katschthaler, von dem schon früher die Rede war; 1909/10 erschien erst wieder ein eigener Vertreter des Gegenstandes an der Fakultät: Heinrich Bruders (bis 1918/19); der Unterschied gegenüber Katschthaler in der Stoffdarbietung und Methode liegt klar auf der Hand:

---

um den Altar der altchristlichen Liturgie I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche, 1906); Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des ‚vorirenäischen' Opferbegriffs: 34 (1910) 71–117. 307–347.

[166] Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit: 48 (1924) 337–373. 473–499.

[167] Dieses wurde zunächst unter dem Titel Supplementa apologetica, fasc. I–III (1911/12) herausgegeben; die zweite Auflage ist ein geschlossenes Werk mit dem Titel: Institutiones theologiae fundamentalis, Vol. I: De religione revelata (1930); Vol. II: De ecclesia Christi (1928); Vol. III: De Inspiratione S. Scripturae (1927).

[168] P. Spačil war von 1908 bis 1911 Professor für Fundamentaltheologie und propädeutische Philosophie am Priesterseminar in Klagenfurt; er wurde als a. o. Professor für Fundamentaltheologie nach Innsbruck berufen.

[169] Literatur zur Lehre von der Kirche aus dem Jahre 1911: ZkTh 36 (1912) 347 bis 352; Die neueste Literatur zur Cyprianfrage. Das Resultat der durch H. Koch veranlaßten Kontroversen: 37 (1913) 604–618; Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche: 39 (1915) 231–255; Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit: 40 (1916) 524–552; Zur Frage über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit: 42 (1918) 684.

[170] Auch dazu sind einige Besprechungen in der Zeitschrift zu finden; so zu A. Bukowski, Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie: 36 (1912) 359—363; J. Döller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien: 37 (1913) 184—186 u. a.

[171] Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati I–III (Orientalia Christiana 2. 8; 1923/24; siehe dazu die Besprechung: ZkTh 48 [1924] 280); Doctrina Orientis separati de Sacramento Baptismi (Orientalia Christiana 25; 1926); Doctrina Orientis separati de SS. Eucharistia I–II (Orientalia Christiana 48. 50; 1928/29); Doctrina Orientis separati de sacra Unctione infirmorum (Orientalia Christiana 74; 1931); Doctrina Orientis separati de Revelatione, Fide, Dogmate I–II (Orientalia Christiana 88. 104; 1933. 1935); Doctrina Orientis separati de Sacramentis in genere (Orientalia Christiana Analecta 113; 1937).

ersterer ging systematisch-apologetisch vor, letzterer mehr historisch-heuristisch[172].

Noch ein vierter Lehrer der Dogmatik ist zu nennen: P. Ludwig Lercher, der bereits seit 1896 der Theologischen Fakultät als Lehrer der philosophischen Propädeutik angehörte, aber erst im Sommersemester 1918 in die Dogmatik kam[173]. Schon als Professor der Philosophie hatte sich P. Lercher für die Fragen interessiert, die ins Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie gehören[174]; er war als Spiritual und geistlicher Berater (ab 1907) der Theologen schriftstellerisch tätig[175]. In mündlichen Gesprächen hat Lercher wiederholt versichert, daß er schon als Weltpriester gerade durch Kleutgen zur Scholastik — sowohl in der Philosophie als auch in der Dogmatik — geführt worden sei[176]. Das vierbändige Lehrbuch der Dogmatik, das er als Dogmatikprofessor herausgab[177], fand in seiner Klarheit und in der Verbindung von

[172] Nicht bloß seine Vorlesungen, sondern auch seine literarische Tätigkeit beweisen dies: Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte IV/1. 2; 1904); Handschriftliche Überlieferungen des Sozomenos: Byzantinische Zeitschrift 1909; Textgeschichte des Neuen Testamentes (1909); Die ältesten christlichen Originaltexte: ZkTh 33 (1909) 391—393. — Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung: 34 (1910) 659—677; 35 (1911) 79—111. 292—346. 466—481. 690—713; Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht: 34 (1910) 526—543; Die hl. Kirche und die Areopagitica: 35 (1911) 767—775; Die antiarianische Kampfesweise des Eustathius im Gegensatz zu der des hl. Athanasius: 38 (1914) 631—633; Die positive Theologie im Gegensatz zur spekulativen beim hl. Hieronymus: 39 (1915) 430—432. — Nach seinem Ausscheiden aus der Theologischen Fakultät schrieb er noch: Die Theologie der Rheinlande von 925—1925 (1925); s. ZkTh 51 (1927) 120.

[173] Als Professor des Cursus ordinarius löste er P. Franz Pangerl ab, der seinerseits im Sommersemester 1913 P. Hurter abgelöst hatte; als P. Emil Michael 1917 starb, mußte Pangerl zur Kirchengeschichte übergehen. Pangerl schrieb eine dogmengeschichtliche Arbeit: Die Reuelehre Alberts des Großen: ZkTh 46 (1922) 60—98.

[174] So behandelte er das Thema: Über die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis: 22 (1898) 89—108. 193—211; Besprechung von J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem: 23 (1899) 711—714.

[175] Lercher gab von 1908 an ein fünfbändiges Betrachtungsbuch heraus: Erhebungen des Geistes zu Gott (3. Aufl. 1919—1923), das von Priestern wegen seiner gediegenen dogmatischen Stoffdarbietung sehr hochgeschätzt wurde; Konferenzen über das innerliche Leben (1915); Das himmlische Vaterhaus (1910; 2. Aufl. 1939: „Ewige Heimat", hrsg. von F. Dander). Auch wissenschaftlich hat sich P. Lercher auf diesem Gebiete betätigt: Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie: ZkTh 42 (1918) 1—45, ein Artikel, der großes Aufsehen erregt hat und viel zitiert wurde.

[176] 1910 bearbeitete Lercher das ihm von Pfarrer J. Hertkens anvertraute Manuskript: „P. Joseph Kleutgen. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit"; vgl. auch in der Zeitschrift: Zum Säkulargedächtnis der Geburt des P. Joseph Kleutgen S. J.: 34 (1910) 732—733.

[177] Institutiones Theologiae dogmaticae I: De vera Religione, De Ecclesia Christi, De Traditione et Scriptura (1927; 2. Aufl. 1934. Die dritte Auflage wurde von P. F. Schlagenhaufen 1939 besorgt); II: De Deo Uno et Trino (1924; 2. Aufl. 1934); III: De Verbo Incarnato, Christologia et Soteriologia, De Beata Maria Virgine et Cultu Sanctorum, De Gratia Christi (1925; 2. Aufl. 1934); IV: De Virtutibus, De Sacramentis in genere, De singulis Sacramentis, De

spekulativer und geschichtlicher Theologie[178] sehr rasche Verbreitung.

Um das Jahr 1925 beginnt die dritte Professorengeneration ihre Tätigkeit an der Fakultät. Die Arbeiten, zum Teil Habilitationsschriften, sind eine Fortsetzung derjenigen, die wir eben kennengelernt haben; es sind Studien auf historischer Grundlage, ohne den für die verflossenen Jahrzehnte so charakteristischen defensiv-apologetischen Einschlag[179]. Der religiöse Liberalismus hatte um die Zeit des ersten Weltkrieges wenigstens in Österreich als geschlossene Bewegung seine Stoßkraft zunächst einmal vorübergehend eingebüßt, um freilich im Nationalsozialismus unter einem anderen Vorzeichen und gespeist aus anderen Quellen die zersplitterten Kräfte noch einmal zusammenzuballen. Gewiß wurden Angriffe auf die katholische Theologie zurückgewiesen, mußten zurückgewiesen werden, aber die Art und Weise, wie sie bekämpft wurden, war doch wesentlich verschieden von jener früherer Jahre[180].

Die Auseinandersetzungen mit dem Thomismus — um das Thema, das uns im letzten Teil des vorigen Abschnittes beschäftigt hat, aufzunehmen — klingen ab und sind teils sachlich referierend[181],

---

Novissimis (1930; 2. Aufl. 1935). — Die dritte Auflage von Band II—IV wurde von den Dogmatikprofessoren der Theologischen Fakultät gemeinsam herausgegeben und beträchtlich erweitert (1940—1949; der vierte Band wurde in drei Teilen herausgegeben: IV/1 De Gratia Christi; IV/2 pars prior: De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione; IV/2 pars altera: De Paenitentia et Unctione Infirmorum. De Ordine et Matrimonio. De Sacramentalibus. De Novissimis).

[178] In den späteren Auflagen wurde gerade die positive Seite immer mehr ausgebaut, so daß das Lehrbuch über den neuesten Stand der Theologie in jeweiligen Fragen orientiert; die sechste Auflage ist eben im Erscheinen.

[179] J. B. Umberg, Die Bedeutung des tridentinischen „salva illorum substantia" (sess. 21 c. 2): ZkTh 48 (1924) 161—195; Die wesentlichen Meßopferworte: 50 (1926) 73—88. — Fr. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: 50 (1926) 27—72. 220—252. — Fl. Schlagenhaufen, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik: 56 (1932) 313—374; 530—595. — Fr. Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert: 57 (1933) 161—214; Die „Idee" bei Anton Günther: 59 (1935) 1—56. 197—245. — J. A. Jungmann, Der römische Canon Missae unter der Einwirkung der Eucharistielehre des frühen Mittelalters: 62 (1938) 390—400; Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: 69 (1947) 36—99. — Fr. Lakner, Zur Eschatologie bei Johannes XXII.: 72 (1950) 326—332.

[180] Siehe z. B. die Rezensionen von Karl Rahner zu G. Mensching, Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde: 62 (1938) 109—123; zu H. M. Köster, Unus Mediator: 74 (1952) 227—235. — Weiter: E. Gutwenger, Die Religionsphilosophie von O. Spann und ihre metaphysischen Voraussetzungen: 70 (1948) 456—476; K. Prümm, Die neutestamentliche Geistlehre nach der Darstellung von F. Büchsel: 70 (1948) 199—211. — Vgl. auch die Erwägungen von D. Thalhammer zu G. Thils, Théologie des réalités terrestres: 74 (1952) 83—90. — Noch im alten Stil gehalten ist die Auseinandersetzung von J. B. Umberg mit der Mysterientheologie: Die These von der Mysteriengegenwart: 52 (1928) 357—400.

[181] P. Gaechter, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom:

teils methodisch sauber interpretierend[182], oder sie stehen in einer mehr zeitgeschichtlichen Konfrontierung, wie sie auch schon Stufler vorgenommen hatte[183].

Auf dem Gebiet der Bußgeschichte waren infolge neuer Fragestellungen und Forschungsergebnisse weitere Arbeiten fällig, die zu bedeutenden Resultaten führten[184].

Um die dreißiger Jahre setzt in der Theologie vieler Länder, besonders Deutschland und Österreich, Frankreich, Belgien, eine mächtige Vitalität ein[185], die gekennzeichnet ist einerseits durch das Streben, in der Behandlung theologischer Fragen zu den Quellen selbst — Schrift, Liturgie, Patristik — vorzustoßen (eigentlich müßte man sagen zurückzustoßen; Aubert spricht von einem "desir d'un ‚ressourcement' de la théologie au contact de la source toujours jaillissante qu'est la Parole de Dieu, proclamée et commentée dans l'Église"; es offenbare sich "par un triple renouveau: biblique, liturgique et patristique"[186]) und der Bearbeitung dieser Quellen viel breiteren Raum als bisher zu gewähren, andererseits durch den Wunsch einer möglichst aus-

50 (1926) 4–26; F. Mitzka, Der Thomistenkongreß zu Rom 1925: 49 (1925) 465–467; Nachklänge zum ersten Thomistenkongreß: 51 (1927) 158–160.

[182] F. Mitzka, zu A. Stolz, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin: 58 (1934) 258–262; Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: 69 (1947) 189–208; F. Dander, Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: 53 (1929) 1–40. 203–246; Karl Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: 63 (1939) 137–156; F. Lakner, Rez. von P. Parente, L'Io di Christo: 74 (1952) 339–348; Eine neuantiochenische Christologie?: 77 (1955) 212–228.

[183] F. Mitzka, Henrici de Lubeck O. P. Quaestiones de motu creaturarum et de concursu Dei (Opuscula et Textus, Series scholastica XI; 1932); Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert: ZkTh 54 (1930) 161–179. — Von einer ganz neuen Art des Thomasverständnisses wird im Folgenden nochmals die Rede sein.

[184] L. Hertling, Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte: ZkTh 55 (1931) 109–122. — J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Jo 20, 23: 50 (1926) 337–370. — J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten und ihre geschichtliche Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4; 1932). — Karl Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur: 60 (1936) 471–510; Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus: 70 (1948) 450–455; Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum: 72 (1950) 257–281; Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago: 74 (1952) 257–276. 381–438; Die Bußlehre im Hirten des Hermas: 77 (1955) 385–431; Rez. von B. Poschmann, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte: 71 (1949) 481 bis 490. — Eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, wie sie dem heutigen Stand entspricht, bietet der als Manuskript vervielfältigte Vorlesungskodex von P. Karl Rahner, De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus, ed. 3 (1954). In einer Ankündigung heißt es: „Der ‚Kodex' bietet eine historische und systematisch-spekulative Bearbeitung des Bußsakramentes, dessen Probleme auf allgemein sakramententheologischer, ekklesiologisch-christologischer Basis entwickelt werden. Umfassende Literaturangaben orientieren über die ganze Breite der Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Bußtheologie." Korrespondenz des PGV 89 (1954) 72.

[185] „... une vitalité nouvelle"; R. Aubert, La Théologie catholique au milieu du XXe siècle. Cahiers de l'actualité religieuse (1954) 7.

[186] R. Aubert, a. a. O. 8.

giebigen Kontaktaufnahme mit der modernen Zeit[187], die nicht bloß in einer Anpassung des Vokabulars, sondern in einem möglichst weitgehenden verstehenden Eingehen auf die Denkart und die von der neuen Zeit gestellten Fragen besteht[188].

Es ist erstaunlich, wie viele theologische Arbeiten der Innsbrucker Professoren dieser Charakterisierung entsprechen; Arbeiten aus der biblischen Theologie, die aber dem Tenor nach eigentlich in die Dogmatik gehören[189], patristische Arbeiten[190].

Eine Reihe von liturgiegeschichtlichen Arbeiten sind auch für die Dogmatik bedeutungsvoll; hat man doch gerade in den letzten Zeiten noch viel besser erfaßt, daß der alte Grundsatz: *Lex precandi est lex credendi*, tiefere Wurzeln in das Erdreich der Glaubensentfaltung und der dogmengeschichtlichen Entwicklung getrieben hat, als man früher vielfach anzunehmen geneigt war[191].

---

[187] "... souci d'une meilleure adaptation au monde moderne"; R. Aubert, a. a. O. 8.

[188] R. Aubert, a. a. O. 45–47. 78f.

[189] P. Gaechter, Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19, 26f: ZkTh 47 (1923) 391–429; Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus: 53 (1929) 345–408; Zur Exegese von Röm 6,5: 54 (1930) 88–92; Maria in Kana (Jo 2, 1–11): 55 (1931) 351–402; Das dreifache ‚Weide meine Lämmer': 69 (1947) 328–344. — Karl Rahner, ‚Gott' als erste trinitarische Person im Neuen Testament: 66 (1942) 71–88; Fl. Schlagenhaufen, Der geistige Charakter der jüdischen ‚Reichs'-Erwartung: 51 (1927) 370–393. 473–531.

[190] Es sollen nur solche dogmatischen Inhaltes aufgezählt werden: P. Gaechter, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus: 58 (1934) 503–532; F. Mitzka, Gnostizismus und Gnadenlehre: 51 (1927) 60–64; K. Prümm, Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien: 57 (1933) 89–102. 254–271; Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit: 58 (1934) 463–502; Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bände (1935); „Mysterion" von Paulus bis Origenes: 61 (1937) 391–425; Religionsgeschichte und altkirchlicher Glaube: 62 (1938) 545–568; Christentum als Neuheitserlebnis (1939); ‚Mysterion' und Verwandtes bei Hippolyt: 63 (1939) 207–225. 350–359. — Hugo Rahner, Pompa diaboli: 55 (1931) 239–273; Die Gottesgeburt: 59 (1935) 333–418; Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Θεοτόκος: 59 (1935) 73–81; Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37. 38: Biblica 22 (1941) 269–302. 367–403; vgl. ZkTh 67 (1943) 141–149; Mysterium Lunae: 63 (1939) 311–349. 428–442; 64 (1940) 61–80. 121–131; Antenna Crucis: 65 (1941) 123–152; 66 (1942) 89–118. 196–227; 67 (1943) 1–21; 75 (1953) 129–173. 385–410; 79 (1957) 129–169; Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats: 69 (1947) 1–35; Abendländische Kirchenfreiheit und Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum (1943); Griechische Mythen in christlicher Deutung (1945). — Karl Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur: 60 (1936) 471–510; Ein messalianisches Fragment über die Taufe: 61 (1937) 258–271; Augustin und der Semipelagianismus: 62 (1938) 171–196. M. Viller-K. Rahner, Aszetik und Mystik in der Väterzeit (1938); Chalkedon — Ende oder Anfang?: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart III (1954) 3–49.

[191] J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8; 1925); Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus: ZkTh 50 (1926) 196–219; Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bände (1948; 4. Aufl. 1958).

Die Pflege der Herz-Jesu-Andacht wurde in Innsbruck immer als eines der hervorragendsten Mittel persönlichen Vollkommenheitsstrebens und priesterlicher Erziehungsarbeit betrachtet; aber auch von seiten der theologischen Wissenschaft hat man sich immer wieder mit den verschiedenen Problemen der Herz-Jesu-Verehrung befaßt. Im zweiten Abschnitt hat, um das hier nachzutragen, P. Hieronymus Noldin eine Art Handbuch der Herz-Jesu-Verehrung geschrieben[192]. Da die Zielsetzung dieses Werkes doch mehr praktischer Natur war, gab Noldin die Arbeit eines Mitbruders, in der die Herz-Jesu-Verehrung wissenschaftlich begründet wurde, heraus[193]. Im dritten Abschnitt, der uns hier beschäftigt, galt es, um den Bedürfnissen der Zeit zu entsprechen, die theologischen Grundlagen und Voraussetzungen (biblische, patristische, liturgische, geschichtliche Quellen) der Herz-Jesu-Verehrung zu erörtern, das heißt, manches von dem zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen, was Pius XII. in seinem neuesten Rundschreiben „Haurietis aquas" (15. Mai 1956) verkündet hat[194].

Aubert erwähnt in den verschiedenen Versuchen einer Anpassung der Theologie an die Erfordernisse der neuen Zeit die „kerygmatische Theologie", die ihren Ausgang von Innsbruck genommen hat[195]. Die Notwendigkeit einer auf die Verkündigung ausgerichteten Theologie hat erstmals J. A. Jungmann[196] zwar nicht ausgesprochen, aber doch klar begründet; freilich zunächst vom praktischen Standpunkt des Seelsorgers aus. Der Ausdruck „Kerygma" sollte auf die apostolische Glaubensverkündigung hinweisen und die Seelsorger und Theologen veranlassen, die urchristliche Darlegung der Offenbarungswahrheiten zu studieren und daraus Anregungen zu schöpfen für die Verkündigung der Lehre Christi in unserer Zeit. Jungmanns Anliegen wurde von Mitbrüdern an der Theologischen Fakultät aufgenommen und auf das Gebiet der eigentlichen Theologie übertragen; man versuchte zuerst das Anliegen geschichtlich zu begründen[197], dann

[192] Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu (3. Aufl. 1883; 8. Aufl. 1906; 11. Aufl. 1922).

[193] Th. Lempl, Das Herz Jesu. Eine Studie über den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht (1909).

[194] F. Dander, Herz-Jesu-Verehrung (1939); L. Lercher, Institutiones Theologiae dogmaticae III. 3. Aufl. (1942) 247–260; Hugo Rahner, Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung: Zeitschrift für Aszese und Mystik 18 (1943) 61–83; Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung: Cor Salvatoris (1956) 19–45; Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit: ebd. 46–72; Karl Rahner, „Sieh' dieses Herz". Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung: Schriften zur Theologie III (1956) 379–390; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung: ebd. 391–415; F. Lakner, Cor Servatoris. Summa totius Mysterii nostrae Redemptionis: Korrespondenz des PGV 92 (1957) 1–10.

[195] R. Aubert, La Théologie 47.

[196] Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (1936) 53–66.

[197] F. Lakner, Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie: ZkTh 62 (1938) 1–36; vgl. dazu J. B.

den theoretischen Unterbau zu liefern[198] und gleich praktisch ans Werk zu gehen[199]. Die daraufhin mächtig einsetzende Diskussion[200] hat zum Ergebnis geführt, daß die Berechtigung der Forderung nach einer Verkündigungstheologie anerkannt wurde und anerkannt werden mußte; strittig geblieben ist die Frage um eine eigenständige Verkündigungstheologie neben der wissenschaftlichen Theologie[201]. Der zweite Weltkrieg mit seinen unheilvollen Folgen für Deutschland und Österreich und auch übersteigerte Forderungen einiger Theologen haben die weitere Entfaltung der Verkündigungstheologie stark beeinträchtigt, aber das wesentliche Ziel konnte doch erreicht werden.

Die Verkündigungstheologie wird — ob mit Recht oder Unrecht kann dahingestellt werden — als ein existenztheologisches Anliegen betrachtet. Es ist hier nicht der Ort näher auf die Geschichte der Existenztheologie einzugehen[202]. Sicher ist es, daß man zuerst von einer Existenzphilosophie sprach und daß Martin Heidegger als einer der klassischen Vertreter der Existenzphilosophie angesehen wird; von seiner Philosophie und ganz besonders von der Art und Weise seines Philosophierens gingen starke Impulse auch auf katholische Philosophen aus, zumindestens in dem Sinne, daß sie sich mit dieser Philosophie auseinanderzusetzen hatten. Diese Auseinandersetzung bestand nun nicht immer in einer brüsken Ablehnung, sondern in einem der heutigen Zeit entsprechenden verstehenden Aufnehmen des Grundproblems.

Lotz, Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie: ZkTh 62 (1938) 465–501.

[198] F. Lakner, Theorie einer Verkündigungstheologie: Theologie der Zeit 3 (1939) 1–63.

[199] Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung (1938; 2. Aufl. 1939); F. Dander, Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik (1939); vgl: F. Lakner, Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie: ZkTh 64 (1940) 152–154.

[200] Siehe darüber J. A. Jungmann, Kerygmatische Fragen: 65 (1941) 153 bis 160, wo die Literatur angegeben ist (153 Anm. 2); hinzuzufügen wären noch: M. Schmaus, Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?: Die Seelsorge 16 (1938) 1–12; dann das später erschienene Werk: E. Kappler, Die Verkündigungstheologie. Gottes Wort auf Lehrstuhl und Kanzel (Studia Friburgensia N. F. 2) 1949; dazu ZkTh 72 (1950) 121f.

[201] Vgl. J. A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, 2. Aufl. (1955) 309–315.

[202] Über den Existentialismus siehe J. Lenz, Der moderne deutsche und französische Existentialismus (1951); J. Lotz, Der Existentialismus im Lichte der Enzyklika „Humani generis": Orientierung 15 (1951) 1–4. Ein ausgezeichnetes Referat darüber, besonders was die Existenztheologie anlangt, bei R. Aubert, La Théologie catholique au milieu du XXe siècle 71–98. Nachdem Aubert von den Einflüssen des Existentialismus auf die Moralphilosophie (s. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik: Schriften zur Theologie II [1955] 227–246) und Moraltheologie gesprochen hat, würdigt er die Einwirkungen auf die Dogmatik. Eine radikale Modifikation der Gesamtstruktur kommt natürlich nicht in Frage, aber in nicht wenigen Punkten "on constate un changement d'accent ou, du moins, une accentuation de certains changements amorcés ... il semble bien qu'au total les stimulations que les théologiens ont reçues des thèmes existentialistes ont été pour la vraie théologie un gain appréciable" (a. a. O. 80).

das die Menschen von den Anfängen des Philosophierens her beschäftigt hat und das sie immer wieder von dem jeweilig gewonnenen Standpunkt der geistigen Entwicklung aus zu bewältigen suchten (G. Siewerth, M. Müller, J. B. Lotz, K. Rahner)[203]. Wie fruchtbar die philosophischen Auseinandersetzungen waren — das wäre die erste Phase der Einwirkung des Existentialismus auf scholastischen Boden —, läßt sich an Hand der genannten Arbeiten von Karl Rahner erweisen. Gleichzeitig wird auch der Übergang zur Diskussion um Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie sichtbar — die zweite Phase des existentialistischen Einflusses: „Karl Rahners Interpretation der Erkenntnislehre von Thomas: ‚Geist in Welt', vielleicht die tiefsinnigste der neueren Scholastik, gibt sich von vornherein nicht als rein historisch nachzeichnende Darstellung, sondern als immanente Systematisierung auf den Horizont von Hegel und Heidegger hin. Bewußt werden Linien, die bei Thomas nur angedeutet sind, ausgezogen, aber ebenso bewußt wird an dem Geiste der von Thomas gelegten Grundzüge konsequent festgehalten." In dieser Interpretation kann Rahner den *intellectus agens* als „den metaphysischen Ort, an dem der endliche Geist seine Offenheit auf das Absolute ... und seine Abhängigkeit von ihm erfährt"[204], bezeichnen. Damit ist aber auch die radikale Potentialität des *intellectus agens* gegeben. Die Untersuchung dieser Potentialität (der scholastischen *potentia oboedientialis)* ist Gegenstand eines religionsphilosophischen Werkes: „Hörer des Wortes"[205]; die *potentia oboedientialis* ist die jeder möglichen Offenbarung zugrundeliegende natürliche ontologische Eignung des Menschen für solche Offenbarung (Fundamentaltheologische Anthropologie); diese Eignung liegt aber „in seiner Offenheit für jedes mögliche Sein (im Vorgriff)". Das Problem, das Rahner zu lösen unternimmt, ist: „Wie muß dieser Vorgriff verstanden werden, wenn Offenbarung echte Seinseröffnung und nicht nur (modernistisch) Explizitation eines im Vorgriff Vorgewußten sein soll?"[206].

Einen weiteren Beweis für die Fruchtbarkeit der Anregungen von seiten des Existentialismus zeigen die Diskussionen über den Aufbau der Dogmatik, die mit der Verkündigungstheologie begonnen haben[207]; Karl Rahner greift hier vom Existen-

[203] J. B. Lotz, Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms 'Ens et bonum convertuntur' im Raum der scholastischen Transzendentalienlehre. 1. Hälfte: Das Seiende und das Sein (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte; 1938); K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (1939; 2. Aufl. 1957). — Einer eingehenden Würdigung unterzog beide Schriften H. Urs von Balthasar: ZkTh 63 (1939) 371–379.

[204] v. Balthasar, a. a. O. 375f.

[205] Karl Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941).

[206] A. a. O. 377.

[207] F. Lakner, Theorie einer Verkündigungstheologie 37–48; Hugo Rahner, Theologie der Verkündigung 9ff.

tialismus her viel tiefer und weiter aus[208]. Da der Existentialismus nicht Existenz im streng philosophischen Sinne meint, sondern vielmehr Vollzug und Verhaltungsweise des menschlichen Daseins, ist es selbstverständlich, daß gerade die theologische Anthropologie die stärkste Umformung zu erfahren hätte[209].

Ferner ist es auch verständlich, daß gerade die Kirche in den letzten Dezennien im Mittelpunkt von Forschungen und Erörterungen gestanden ist, und das nicht nur wegen des päpstlichen Rundschreibens „Mystici Corporis" (1943)[210], sondern auch deswegen, weil durch den Ausbau der Soziologie und der Geschichtstheologie viele neue Aspekte sich eröffnet haben[211].

Nicht bloß der äußere Vollzug des natürlich-übernatürlichen menschlichen Daseins wird von der Existenztheologie neu zu erfassen gesucht, sondern das gleiche Interesse wendet sich auch dem inneren Lebensvollzug zu, dem Gnadenleben. Gnade wird nicht so sehr unter den Aspekten, die früher im Vordergrund standen (Natur und Gnade, Harmonisierung von Willensfreiheit und wirksamer Gnade[212]), aufgefaßt, sondern Gegenstand des Interesses ist mehr das konkrete Wirken der Gnade und auch hier nicht so sehr dieses Wirken an sich und im allgemeinen (*gratia actualis* in der scholastischen Theologie[213]) als vielmehr dieses Wirken als konkreter Heilsvollzug[214].

Rückblickend sind wir wohl berechtigt, von einer stetig aufsteigenden Linie der Arbeitsleistungen der Dogmatikprofessoren der Innsbrucker Theologischen Fakultät zu sprechen. Aufsteigend ist diese Linie sowohl was den Umfang der Arbeiten als auch was den Inhalt der Produktivität betrifft. Es wird also nicht Zufall

---

[208] Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik: Schriften zur Theologie I (1954) 9–47.

[209] Darüber a. a. O. „2. Hauptteil: Spezielle Dogmatik. Erster Teil: Der Mensch (und seine Welt) als eine übernatürlich finalisierte Natur": 34–39. Hieher auch: Theologisches zum Monogenismus: ZkTh 76 (1954) 1–18. 187–223 (Schriften zur Theologie I, 253–322); Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: 65 (1941) 61–80 (Schriften zur Theologie I, 377–414); Würde und Freiheit des Menschen: Schriften zur Theologie II (1955) 247–277.

[210] Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi": 69 (1947) 129–188; Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi": Schriften zur Theologie II, 7–94.

[211] Karl Rahner, Der Einzelne in der Kirche: Stimmen der Zeit 139 (1947) 260–276; Visionen und Prophezeiungen (1952); Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums (1953); Die Freiheit in der Kirche: Schriften zur Theologie II, 95–141; Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip: ebd. 299–337; Über das Laienapostolat: ebd. 339–373; Weihe des Laien zur Seelsorge: Schriften zur Theologie III (1956) 313–328; Die Kirche als Ort der Geistsendung: Geist und Leben 29 (1956) 94–98; Zur Theologie der Pfarrei: Korrespondenz des PGV 90 (1956) 182–188; Die Kirche der Heiligen: Schriften zur Theologie III, 111–126.

[212] R. Aubert, La Théologie 80.

[213] R. Aubert, La Théologie 80.

[214] D. Thalhammer, Gnade und Seelenleben. Eine Studie zum teleologischen Charakter der Gnadentätigkeit: ZkTh 61 (1937) 163–210; Edelmenschentum und Gnade: ebd. 483–508.

sein, wenn gerade die Innsbrucker Theologische Fakultät zu den besuchtesten Theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraumes gehört; der stetig aufsteigenden Linie der Arbeitsleistungen entspricht die fast von Jahr zu Jahr ansteigende Linie an Zahl der Hörer der Fakultät. Die vorgelegte Berichterstattung, die oft einer trockenen Aufzählung gleichen mußte, wird aber auch bestätigt durch die Feststellung, die immer wieder gemacht werden konnte, wenn frühere oder jetzige Hörer nach dem Grunde ihres Kommens nach Innsbruck befragt wurden: Sie suchen einerseits eine kirchliche Theologie, und sie verstehen darunter eine Theologie, die sich die Forderungen und Vorschriften, die der Apostolische Stuhl für die Erhaltung der *sana et solida doctrina Ecclesiae* gegeben und neuerdings wieder bestätigt hat, immer vor Augen hält. Andererseits erwarten sie aber auch eine aktuelle Theologie, d. h. eine zeitgemäß orientierte Theologie, eine theologische Wissenschaft, die die Fühlung mit dem konkreten Ablauf der Menschheitsgeschichte im Großen und im Einzelnen, sowie mit den besonderen Bedürfnissen der Menschen von heute und morgen nicht verloren hat. Vielleicht bedeutet aber unser Gang durch die hundert Jahre dogmatischer Arbeit an der Innsbrucker Theologischen Fakultät auch eine Anregung *pro futuro*, für die dogmatische Theologie von morgen: Die nun nachrückende Generation von Professoren wird gewiß immer wieder zurückgreifen auf das, was ihre Vorgänger geleistet haben, sie wird sich aber immer auch verpflichtet fühlen weiterzuforschen und weiterzuarbeiten, damit die Arbeitsleistungen sowohl extensiv wie intensiv die aufsteigende Linie beizubehalten vermögen.

DIE PHILOSOPHIE AN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT INNSBRUCK
1857—1957

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck

In dem Jahrhundert, das sich seit der Neugründung der Theologischen Fakultät Innsbruck im Jahre 1857 vollendet, hat auch die Philosophie mannigfache und wechselvolle Schicksale erlebt, die wir durch Kennzeichnung des Lebens und Wirkens der einzelnen Philosophen, die hier tätig waren, in knappem Überblick schildern wollen[1]. Die Hauptarbeit, die da geleistet wurde, entzieht sich allerdings weitgehend einem geschichtlichen Rückblick: die beharrliche und mühevolle Lehrtätigkeit, die vielen Generationen künftiger Priester eine gründliche Durchbildung in der scholastischen Philosophie vermittelt hat. Wir sind vielmehr auf das verwiesen, was in die Öffentlichkeit drang und dauernd zugänglich bleibt: die schriftstellerische Arbeit im philosophischen Bereich, die uns in zahlreichen Publikationen erhalten ist. In 100 Jahren hat sich ein reichhaltiges Material angesammelt. Gewiß ist nicht alles von gleich bleibendem Wert, manches erscheint uns zeitbedingt und überholt. Aber in allem spiegelt sich die geistige Lage der Zeit, die Stellung der katholischen Wissenschaft mit ihren jeweiligen Zielen und Anliegen, Sorgen und Auseinandersetzungen, die ihr die Zeit auferlegt hat.

I.

In den ersten zwei Jahren nach der Gründung unserer Fakultät wurde an ihr noch nicht Philosophie doziert. Erst 1859 wurde der erste außerordentliche Professor für philosophisch-theologische Propädeutik oder, wie das Fach offiziell hieß, für „philosophische Vorbereitungs- (oder Einleitungs-)wissenschaften für das Studium der Theologie" ernannt, und im folgenden Jahr durch ein Dekret des Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 17. November 1860 die außerordentliche Lehrkanzel für Propädeutik zur Dauereinrichtung erhoben[2]. So wurde anfangs nur von einem einzigen

[1] Die Hauptquellen für die äußeren Daten, soweit keine anderen Quellen angegeben werden, sind folgende: Übersicht über die akademischen Behörden, Professoren, Privatdozenten usw. der Leopold-Franzens-Universität (alljährlich herausgegeben); Vorleseordnung an der Leopold-Franzens-Universität (jedes Semester herausgegeben); seit 1923 in einem: Personalstand, Anstalten und Vorlesungen; seit 1947: Vorlesungsverzeichnis der Leopold-Franzens-Universität (jedes Semester erscheinend); ferner der zu Beginn jedes Jahres erscheinende Catalogus Provinciae Austriae Societatis Jesu (1871—1909: Catalogus Provinciae Austriacae-Hungaricae S. J.; 1912—1918: Catalogus Provinciae Austriae cum Missione Croatiae S. J.).

[2] Erst später ergingen ähnliche Erlasse an andere Theologische Fakultäten, so an die Theol. Fakultät der Universität Wien am 23. Sept. 1880. Vgl. Beck-Kelle, Die österreichischen Universitätsgesetze, Wien 1906, Nr. 613, S. 752.

Professor, allerdings mit rund zehn Wochenstunden, Philosophie doziert.

Als erster Vertreter der Philosophie an unserer Fakultät begegnet uns der spätere Kardinal Andreas Steinhuber. 1825 in Bayern[3] geboren, hatte er 1843—1853 im Germanikum zu Rom studiert, war 1857 zu Baumgartenberg in die Gesellschaft Jesu eingetreten und wurde gleich nach Vollendung des zweijährigen Noviziates 1859 als außerordentlicher Professor für philosophisch-theologische Propädeutik nach Innsbruck berufen. Er lehrte nun — ohne eigentliche Vorbereitung — elf Wochenstunden Philosophie. Dennoch scheint er sich schon in dieser Aufgabe so bewährt zu haben, daß er 1866 ordentlicher Professor für Dogmatik und ein Jahr darauf Rektor des Germanikums in Rom wurde. Schon während seines langen Rektorats (1867—1880) wurde er als Theologe an die Pönitentiarie und an das hl. Officium berufen, schließlich 1894 zum Kardinal und Vorsitzenden der Indexkongregation ernannt. Er starb in Rom 1907[4].

Als Professor der Propädeutik wurde 1866 P. Franz X. Friedrich (1814—1884) der Nachfolger Steinhubers[5]. Doch versah er nur aushilfsweise für wenige Jahre dieses Lehramt und wurde schon 1870 durch P. Johann Ev. Wieser abgelöst. In diesem kam ein Mann an die Fakultät, der für ihre weitere Entfaltung in der Folgezeit große Bedeutung erlangte[6]. Auch er, ein Südtiroler aus Völlan bei Meran (geb. 1831), war als Weltpriester (1858) in die Gesellschaft Jesu eingetreten und hatte schon eine gute Vorbildung mitgebracht. Am Benediktinergymnasium in Meran war er ein Schüler von Beda Weber, Pius Zingerle und Albert Jäger gewesen, hatte als Student der Theologie das Brixener Priesterseminar in dessen höchster Glanzperiode erlebt und drei spätere Bischöfe, Gasser, Rudigier und Feßler, als Professoren gehabt. Am Priesterseminar von Trient war er endlich unter dem Einfluß Rieglers und des Fürstbischofs Tschiderer gestanden. Nach seinem Eintritt in den Orden studierte P. Wieser nochmals volle vier Jahre Theologie in Innsbruck (1861—1865), erwarb das Doktorat, lehrte erst einige Jahre am Priesterseminar Szathmar Kirchengeschichte und Einleitung in die Hl. Schrift (1865—1868) und war darauf in Innsbruck als Schriftsteller für den „Sendboten" und das Gebetsapostolat tätig, bis er 1870 zum außerordentlichen und 1884 zum ordentlichen Professor für philosophische Propädeutik ernannt wur-

[3] Uttlau im bayerischen Wald.

[4] Vgl. Ludwig Koch, Jesuitenlexikon, Paderborn 1934, 1691. — Lexikon für Theologie und Kirche IX (1937) 793.

[5] P. Friedrich (aus der deutschen Provinz S. J.) hatte schon vorher an verschiedenen Orten philosophische und theologische Fächer doziert: in Freiburg (Schweiz), St. Louis (USA), Löwen, Köln, Paderborn, Toulouse und Feldkirch. Von dort kam er 1866 nach Innsbruck. Nach 1870 finden wir ihn in Aachen, Paris und Aix en Provence, Ditton Hall in England, bis er endlich nach einem so ruhelos bewegten Leben 1884 im Noviziatshaus Aalbeck starb. Vgl. die jährlichen Kataloge der deutschen (damals noch gesamtdeutschen) Provinz S. J.

[6] Vgl. den Nachruf: ZkTh 9 (1885) 385—388.

de; er war also der erste Ordinarius für Philosophie. Schon aus der Zeit vor seiner Berufung an die Theologische Fakultät stammt eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen, die von seiner Gewandtheit als Schriftsteller zeugen.

Es handelt sich um religiöse und theologische Gelegenheitsschriften zu aktuellen Zeitfragen. So nahm er in einer anonymen Streitschrift gegen den Geist der Aufklärung in Tirol Stellung[7], er schrieb über die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht und des Gebetsapostolates[8], trat in der Diskussion, die anläßlich des Vatikanischen Konzils im Gange war, gegen Döllinger für die Unfehlbarkeit des Papstes ein[9] und wies die Angriffe der altkatholischen Bewegung gegen den Jesuitenorden zurück[10]; es folgte eine Auseinandersetzung mit Döllingers Dreikirchentheorie[11] und eine philosophische, jedoch für weitere Kreise bestimmte und in Gestalt von Vorträgen abgefaßte Schrift, die sich mit der Deszendenztheorie Darwins befaßt und den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier darlegt[12].

Das Hauptverdienst P. Wiesers lag aber in seiner Arbeit an der „Zeitschrift für katholische Theologie", die 1877 zu erscheinen begann und in der Folgezeit zur wissenschaftlichen Entfaltung und Bedeutung der Fakultät wesentlich beitrug. P. Wieser war der eigentliche Begründer und erste Redakteur der Zeitschrift, der er nun neben seiner Lehrtätigkeit die ganze Arbeitskraft widmete. Man gewinnt den Eindruck, daß in dem ersten Jahrzehnt ihres Bestehens die Zeitschrift vor allem durch P. Wieser geistig geprägt wurde. So schrieb er gleich zu Beginn den ersten, geradezu programmatischen Aufsatz über „Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart"[13] und führte ihn fort in einem zweiten Aufsatz über „Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in ihrem Verhältnis zur protestantischen Theologie"[14] — ein geistesgeschichtlich sehr aufschlußreiches Dokument. Denn Wieser zeigt hier eine rein defensiv-apologetische Einstellung, die jedoch nicht nur ihm, sondern fast durchwegs der katholischen Wissenschaft seiner Zeit eigen war. Wieser analysiert den unchristlichen und kirchenfeindlichen, weithin naturalistischen und materialistischen Zeitgeist und ruft die katholische Wissenschaft zur Verteidigung der ewigen Wahrheiten auf. Positiv weiterführende Forschung als Aufgabe der katholischen Wissenschaft und einer theologischen Zeitschrift lag noch kaum im Blickfeld jener Zeit. Dieselbe Einstellung spricht

[7] Tirol und die Aufklärung, von einem Tiroler, Graz 1869 (44 S.).
[8] Die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht und des Gebetsapostolates für unsere Zeit. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Innsbruck 1869 (81 S.).
[9] Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Münchener „Erwägungen". Graz 1870 (129 S.).
[10] Der „jesuitische Krankheitsstoff" in der Kirche. Zur Orientierung über den wahren Werth der „altkatholischen" (neuprotestantischen) Reformbewegung. Innsbruck 1872 (132 S.).
[11] Die Döllinger'sche Dreikirchenidee, dazu als Beilage: Das Prophetentum in der Kirche, Brixen 1875 (72 S.).
[12] Mensch und Thier. Populär-wissenschaftliche Vorträge über den Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier mit Rücksicht auf die Darwin'sche Descendenzlehre, Freiburg i. Br. 1875 (239 S.).
[13] ZkTh 1 (1877) 3—56.
[14] ZkTh 1 (1877) 241—274.

auch aus einer Reihe weiterer Arbeiten Wiesers, die nun Jahr für Jahr in der Zeitschrift erscheinen. Sie behandeln vor allem philosophisch-apologetische, aber auch biblische und kirchengeschichtliche Themen.

Erst befaßt sich Wieser mit der Frage nach der Gotteserkenntnis und dem Gottesbeweis. So führt er einen „Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfanglosen Daseins der Welt"[15] und beschäftigt sich in einer größeren Artikelserie über „Die natürliche Gotteserkenntnis"[16] auf noch breiterer Basis mit demselben Problem. Hier setzt er sich mit verschiedenen Lehren über die Gotteserkenntnis, Traditionalismus, Ontologismus, gefühlsmäßiger Gotteserfahrung usw., auseinander, kennzeichnet die psychologische Eigenart „unvermittelter", d. h. vorwissenschaftlich spontaner Gotteserkenntnis, um darauf im Schlußteil die Möglichkeit „vermittelter", also philosophisch beweisender Gotteserkenntnis darzulegen. Dies alles durchaus im Sinne der scholastischen Philosophie, aber nicht mit dem Anliegen philosophisch weiterführender Spekulation, sondern einer defensiven, das katholische Lehrgut hütenden Apologetik.

In einer ausführlichen Abhandlung analysiert und kritisiert Wieser sodann das philosophische System von Wilhelm Rosenkrantz[17], der noch durchaus dem Geiste des transzendentalen Idealismus verhaftet war und dessen Werke[18] damals starken Eindruck machten. Wieser unternimmt hier eine gründliche und kritische Auseinandersetzung, allerdings so negativ apologetisch, daß sie an das echte Anliegen der idealistischen Problematik nicht ganz heranzukommen vermag. Hierzu nur ein Beispiel, das für die Eigenart damaliger Auseinandersetzungen kennzeichnend ist: Gleich zu Beginn ist die Rede von der erkenntnismetaphysischen Problematik, die bei Rosenkrantz wie im ganzen Deutschen Idealismus zugrundeliegt. Erkenntnis fordert als Bedingung ihrer Möglichkeit, daß die Zweiheit von Subjekt und Objekt ursprünglich überstiegen und aufgehoben ist. „Der letzte Grund des Wissens muß daher eine Einheit sein, aus welcher sowohl das Objekt als das Subjekt, sowohl das Sein als das Denken entspringt, und diese Einheit muß zugleich Eins sein mit unserem eigenen Denken ..."[19]. Ohne sich jedoch mit dieser im Grunde sicher berechtigten Problematik, die es nur richtig abzugrenzen und aufzulösen gälte, wirklich auseinanderzusetzen, gibt Wieser die Antwort: „Es wird da niemandem entgehen, daß die alte Melodie *Eritis sicut Dii* bereits ziemlich vernehmbar anklingt"[20]. Das katholische Denken war damals noch zu sehr in der Defensive verschanzt, um mit dem Gegner in ein echtes Gespräch kommen zu können.

P. Wiesers wissenschaftliche Arbeiten greifen aber auch noch zur Zeit seiner Philosophieprofessur weit über das rein Philosophische hinaus. So befaßt er sich ausführlich mit dem Spiritismus und seinem Verhältnis zum Christentum[21], und schreibt „Über das letzte Motiv des Glaubens"[22]. Zwei weitere, recht umfangreiche Arbeiten dürften auf die Zeit zurückgehen, da Wieser, bevor er nach Innsbruck kam, Einleitung in die Hl. Schrift und Kirchengeschichte dozierte: „Über Plan und Zweck des Matthäusevangeliums"[23] und: „Martin Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts"[24]. Die letztgenannte Arbeit fand noch eine Ergänzung in dem Beitrag „Zum

---

[15] ZkTh 2 (1878) 473–504.

[16] ZkTh 3 (1879) 694–742; 4 (1880) 1–33; 438–467.

[17] Die Philosophie des Dr. Wilhelm Rosenkrantz: ZkTh 3 (1879) 299–355.

[18] Die Wissenschaft des Wissens, 2 Bde., München 1866/68; Die Prinzipien der Theologie und die Prinzipien der Naturwissenschaft, München 1875.

[19] Wieser a. a. O. 302.

[20] Ebd.

[21] Der Spiritismus und das Christentum: ZkTh 4 (1880) 662–716; 5 (1881) 85–138.

[22] ZkTh 6 (1882) 1–38.

[23] ZkTh 1 (1877) 564–594; 2 (1878) 129–169.

[24] ZkTh 7 (1883) 639–691; 8 (1884) 71–116; 344–399.

Charakterbild Luthers", der erst nach dem Tode des Verfassers in der Zeitschrift erschien[25].

Die zahlreichen Veröffentlichungen P. Wiesers lassen deutlich genug seine Eigenart erkennen. Er war ohne Zweifel philosophisch und theologisch sehr gebildet, darüber hinaus vielseitig aufgeschlossen und als Schriftsteller gewandt. Aber er war eigentlich mehr Apologet als Philosoph. Seine Stärke war die kritische Auseinandersetzung mit den Irrtümern der Zeit aus dem Geiste der katholischen Wahrheit; dies lag ihm mehr als eine philosophisch weiterführende Problematik. Überdies lag seine Stärke, wie es scheint, mehr im Schreiben als im Lehren. Sein Unterricht war anscheinend nicht sehr beliebt[26]. Aber als Schriftsteller und Schriftleiter der Zeitschrift hat er sich gerade in deren Gründungszeit große Verdienste erworben. So wurde auch sein früher Tod im Jahre 1885 — er war erst 54 Jahre alt — als schmerzlicher Verlust der Fakultät und der Zeitschrift empfunden; dies bezeugt der ungewöhnlich lange und herzliche Nachruf[27].

Im Jahre 1875 war P. Max Limbourg (geb. 1841 in Helenenberg, Rheinland) als Privatdozent für philosophisch-theologische Propädeutik an die Seite Wiesers getreten und hatte die allgemeine Metaphysik übernommen[28]. Durch die Aufteilung der Fächer und die dadurch erreichte Entlastung des bisher einzigen Professors der Philosophie wurde es nun möglich, daß neben den philosophischen Hauptvorlesungen auch ausgewählte Fragen in Sondervorlesungen behandelt und Seminarübungen gehalten wurden. Das dürftige Minimum des Anfangs- und Aufbaustadiums war damit schon durch einen ersten Schritt überwunden. Überhaupt hat P. Limbourg, ein gründlicher und scharfsinniger Philosoph, viel beigetragen zur wissenschaftlichen Leistung der jungen Fakultät. Aber er dozierte hier nur bis 1894 und arbeitete danach noch jahrzehntelang als Seelsorger in Wien, bis er 1920 starb[29].

---

[25] ZkTh 14 (1890) 617–647.

[26] Es wird berichtet, daß er eine undeutliche Sprache und einen monotonen Vortrag hatte, daß aber alles, was er sagte, druckreif war. Michael Hofmann. Das theologische Konvikt zu Innsbruck einst und jetzt, Innsbruck 1908, 129.

[27] ZkTh 9 (1885) 385–388.

[28] In den Vorlesungsverzeichnissen jener Zeit ist immer nur die allgemeine Angabe „Propaedeutica philosophica-theologica", nicht aber eine nähere Spezifizierung des Faches zu finden. Nur einmal scheint (im Wintersemester 1876/77 und im Sommersemester 1877) die Unterscheidung zwischen einer „pars generalis" und einer „pars specialis" der Propädeutik auf. Demnach dürfte P. Limbourg von Anfang an allgemeine Metaphysik, die auch sein Lehrbuch behandelt, gelesen haben, während sich P. Wieser jene Fächer vorbehielt, die man unter dem Titel „besondere Metaphysik" zusammenzufassen pflegt.

[29] Er wurde 1886 ordentlicher Professor für Katechetik und Homiletik, als in demselben Jahre P. Hieronymus Noldin Ordinarius für phil. Propädeutik wurde. Limbourg las von da an zwar als sein Hauptfach „Theorie der geistlichen Beredsamkeit", dozierte daneben aber immer noch Metaphysik, hielt Sondervorlesungen über ethische und naturrechtliche Fragen und leitete philosophische Seminarübungen. 1894 kam er als Präses der Herrenkongregation, der Akademikerkongregation usw. an die Universitätskirche in Wien, 1897 als Professor für Philosophie und Fundamentaltheologie an das Priesterseminar in Sarajevo

Limbourgs Philosophie ist uns genügend bekannt, da er als Unterlage für den Unterricht philosophische Lehrbücher herausgab: eine kurzgefaßte Logik[30], vor allem aber eine recht umfangreiche Metaphysik[31], die als Manuskript gedruckt 1883, fast unverändert 1884 und nochmals unter demselben Titel, aber im Umfang auf die Hälfte reduziert 1893 herauskam. Während Limbourgs Vorgänger P. Wieser mehr der apologetische Schriftsteller war, kennzeichnet sich P. Limbourg in diesen Arbeiten als der Typ des scharfsinnigen scholastischen Philosophen, der durchaus auf dem Boden der Lehrtradition steht und diese in gediegener Weise weitervermittelt. In mancher Hinsicht wird der scholastische Philosoph der Gegenwart durch die Ontologie eines Limbourg geradezu beschämt; nicht nur durch das gepflegte und flüssige, fast klassische Latein, das er schreibt, sondern auch durch die ausführliche Gründlichkeit, mit welcher die ontologischen Fragen behandelt werden. Allerdings dürfte er schon damals mit seiner Metaphysik von 700 Seiten den Hörern zuviel zugemutet haben. Darin liegt wohl der Grund dafür, daß er später eine kürzere Fassung herausgab, die mit ihren 350 Seiten immer noch ein sehr solides Lehrbuch der Ontologie darstellt.

Die Lehrbücher Limbourgs sind die ersten, die wir aus der Philosophie an unserer Fakultät besitzen. Viele andere werden ihnen noch nachfolgen. Aber schon diese kennzeichnen nicht nur ihren Verfasser, sondern viel allgemeiner die Innsbrucker Schultradition überhaupt. Die Bedeutung der Theologischen Fakultät und der Grund für das beständige Wachstum ihrer Hörerzahl — schon zur Zeit Limbourgs hatte sie 200—300 Hörer — lag vor allem in der gründlichen Ausbildung der Studenten in scholastischer Philosophie und Theologie, nicht aber in neuen Ansätzen und Vorstößen, die hier geschehen wären. Neue geistige Bewegungen, die bahnbrechend und richtungweisend gewesen wären, gingen in diesen 100 Jahren von Innsbruck kaum aus, jedenfalls nicht in der Zeit bis etwa zum ersten Weltkrieg. Man wollte dies auch nicht und strebte es nicht an. Man wollte vielmehr die alte Tradition katholischen Lehrguts hüten und weitergeben. Bezüglich der Philosophie zeigt sich diese Geisteshaltung schon deutlich in Limbourgs Metaphysik: Man lebte von der scholastischen Tradition, man kannte sie gründlich, hielt sie hoch und vermittelte sie weiter. Das Gespräch mit dem neueren Denken trat dagegen weit in den Hintergrund und, soweit es geschah, war es kaum von der Meinung getragen, daß man vielleicht auch vom Gegner lernen könne und daß in jedem Irrtum Wahrheit enthalten sei, die es zu heben gälte. Man wußte sich vielmehr im Besitz der Wahrheit, die gegen jeden Irrtum

und 1900 wieder nach Wien zurück. Von da an wirkte er bis zu seinem Tod als Seelsorger, Exerzitienleiter und Spiritual in verschiedenen Wiener Häusern des Ordens.

[30] Quaestionum dialecticarum libri tres, Innsbruck 1886 (102 S.).

[31] Quaestionum metaphysicarum libri quinque, Innsbruck 1883 (713 S.), 1884 (713 S.), 1893 (356 S.).

abzuschirmen war. Darum die vorwiegend negative Apologetik, die eine fruchtbare Auseinandersetzung kaum aufkommen ließ. Wenn wir dies festhalten, soll dies durchaus nicht eine späte, vielleicht überhebliche Kritik an den Leistungen jener Zeit sein, sondern nur eine geschichtliche Feststellung, die den geistigen Wandel, der sich seither im scholastischen Raum vollzogen hat, um so deutlicher sichtbar werden läßt.

Wenn wir demnach die Innsbrucker Philosophie durch ihre scholastische Traditionstreue kennzeichnen, so zeigt sich schon bei Limbourg ein weiteres Element, das nicht minder typisch für die Innsbrucker Schultradition der Folgezeit werden sollte: die suaresianische Ausrichtung. Sie liegt schon bei Limbourg eindeutig vor, sowohl in seiner Metaphysik als auch in einer eigenen Schrift, die den Zentralpunkt der Kontroverse zwischen Thomisten und Suaresianern, die Frage nach dem Unterschied zwischen Wesen und Dasein, zum Gegenstand hat[32]. Die suaresianische Einstellung wird ein Grundelement der Innsbrucker Philosophie, dem sie durch zahlreiche und jahrzehntelange Kontroversen der Folgezeit hindurch die Treue hielt — man denke an Stufler und Fuetscher, von denen noch zu handeln sein wird; so wurde Innsbruck geradezu ein Zentrum suaresianischen Geistes.

Neben seiner Metaphysik schrieb P. Limbourg noch eine Reihe weiterer Arbeiten, die sich nicht nur mit Themen aus der scholastischen, sondern — in aufschlußreicher Weise — auch aus der modernen Philosophie befassen, daneben aber auch auf theologisches Gebiet, besonders die Gnadenlehre, ausgreifen.

Seine Einstellung gegenüber der Philosophie seiner Zeit offenbart Limbourg wohl am deutlichsten in einem Aufsatz „Zur Charakterisierung der modernen Kantströmung"[33]. Zwar erweist sich der Verfasser als belesen und kenntnisreich auch in dieser Richtung, doch geht er nicht eigentlich auf den Gehalt der Kantischen und neukantianischen Philosophie ein, sondern stellt die Frage, was der damals so heftig erhobene Aufruf „Zurück zu Kant!" eigentlich bedeute und verspreche. An Hand zahlreicher Texte zeigt er sodann, daß gerade seit Kant und durch Kant eine heillose Verwirrung in das philosophische Denken im deutschen Raum eingerissen sei, daß sich schon Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und andere über den eigentlichen Sinn der Philosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode niemals einigen konnten, jeder etwas anderes darunter verstand und seine Auslegung für die einzig richtige hielt. So kommt Limbourg zu dem Schluß: „Hier ist die Vergangenheit die treueste Prophetin der Zukunft. Gleiche Ursachen werden immer wieder die gleichen Wirkungen erzielen. Aus irrigen Prinzipien wird man nun und nimmer zur Wahrheit fortschreiten. Wo aber die Wahrheit fehlt, ist nothwendig Hader und Zank, Widerstreit und Zerklüftung ... In Bälde — das ist das Wort der Vergangenheit an die Zukunft — werden sich die deutschen Philosophen trotz oder richtiger wegen der ‚guten Erneuerung' des Kantstudiums wiederum in vollständiger Rathlosigkeit gegenüberstehen. Nein, es muß vor Kant[34] zurückgegangen werden, zur Philosophie der Vorzeit ..."[35]. So tief berechtigt in seiner Zeit dieser Wunsch auch ist, so zeigt doch Limbourg keinerlei Absicht, neben der Philosophie der Vorzeit auch

[32] De distinctione essentiae ab existentia theses quatuor, Regensburg 1883 (71 S.).
[33] ZkTh 2 (1878) 312–334.
[34] Im Original fett gedruckt.
[35] A. a. O. 334.

die Philosophie der Zeit ernst zu nehmen. Daß im übrigen ein P. Limbourg noch keinen positiven Zugang zum Verständnis Kants fand, kann nicht wundernehmen; es sollte noch ein halbes Jahrhundert dauern, bis sich das Verhältnis der Neuscholastik zu Kant wandelte und eine fruchtbare Auseinandersetzung beginnen konnte.

Die übrigen Arbeiten Limbourgs halten sich durchwegs im Raum der Scholastik. So der Artikel „Über Begriff und Eintheilung der Philosophie"[36], der später auch gesondert erschien[37], ein Artikel über „Gott als Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein"[38], worin er eine Frage aufgreift, die sachlich auf die Grundproblematik des Idealismus zurückgeht, und eine Arbeit über „Die Analogie des Seinsbegriffes"[39]. Es ist geschichtlich bemerkenswert, daß Limbourg hier wie auch in seiner Metaphysik[40] noch viel weitgehender der Analogielehre des Suarez verhaftet bleibt als spätere Suaresianer auch in Innsbruck. Er kennt drei Formen der Analogie: *analogia proportionis, attributionis extrinsecae et attributionis intrinsecae*, wobei die beiden ersten Formen für den Seinsbegriff nicht in Frage kommen, da sie rein äußere Analogien sind. Er teilt also noch des Suarez Ablehnung einer inneren Proportionalität, die jedoch bald auch im suaresianischen Lager fast allgemeine Anerkennung finden wird.

Aus der Zeit, da Limbourg Professor für Homiletik war, stammt ein Aufsatz über „Das affektive Moment in Predigt und Katechese"[41]. Daneben schrieb er noch eine lange Reihe von Aufsätzen zur Gnadenlehre, vor allem über die theologischen Probleme der aktuellen Gnade und setzt sich darin mit der thomistischen Gnadenlehre und ihrer philosophischen Voraussetzung der *praemotio physica* auseinander[42].

In all diesen Arbeiten erweist sich P. Limbourg als unermüdlich fleißiger und fruchtbarer Schriftsteller, zugleich als ein scharfsinniger Denker sowohl im philosophischen als im theologischen Bereich. Warum er dennoch schon so bald (1894) — erst 53jährig — aus der Fakultät ausschied und in die Seelsorge nach Wien abberufen wurde, ist uns nicht bekannt. Dies erscheint um so schwerer verständlich, als nach den ersten Jahrzehnten eines guten Anfangs und einer hoffnungsvollen Aufwärtsentwicklung nun eine Periode viel geringerer wissenschaftlicher Leistungen auf philosophischem Gebiet einsetzt.

II.

Der folgende Zeitabschnitt zeigt äußerlich als durchgehendes Charakteristikum, daß die Philosophie immer von Dozenten gelehrt wurde, die nur vorübergehend dieses Lehrfach innehatten

[36] ZkTh 5 (1881) 222–282.

[37] Begriff und Eintheilung der Philosophie. Historisch-kritische Untersuchung. Innsbruck 1893 (59 S.).

[38] ZkTh 5 (1881) 660–671.

[39] ZkTh 17 (1893) 677–694.

[40] Quaestionum metaphysicarum libri quinque, Innsbruck 1883, 49ff.

[41] ZkTh 15 (1891) 44–57.

[42] Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre: ZkTh 1 (1877) 161–221. — Die zureichende Gnade im Thomismus: ZkTh 1 (1877) 497–525. — Gnade und Freiheit: ZkTh 3 (1879) 98–130. — Gott und die Sünde: ZkTh 4 (1880) 34–73. — Kardinal Kajetan: ZkTh 4 (1880) 239–279. — Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus: ZkTh 9 (1885) 643–678. — Über die Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus: ZkTh 10 (1886) 107–141. — Über Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend: ZkTh 10 (1886) 277–312. — Vom Wirken des natürlichen und des übernatürlichen Habitus: ZkTh 10 (1886) 603–628. — Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade: ZkTh 15 (1891) 480–517. — Über die potentia oboedientialis: ZkTh 16 (1892) 231–272.

und bald auf theologische Disziplinen, meistens auf Dogmatik, übergingen. Hier begegnen uns zwar wohlbekannte Namen, deren Bedeutung jedoch im theologischen, nicht im philosophischen Bereich liegt: Noldin, Kern, Müller, Lercher und Stufler; letzterer macht insofern eine Ausnahme, als er als Dogmatiker auch philosophisch sehr Beachtliches geleistet hat. Vielfach wurden die Dozenten schon von Anfang an für „philosophische Propädeutik und spekulative Theologie" habilitiert, so daß jederzeit der Übergang in die Dogmatik möglich war. Die Philosophie wurde demnach — wie der Name des Lehrfaches hieß — als bloße Propädeutik gewertet, nicht nur für die Schüler, sondern auch für die Lehrer, die hierin ihre Vorbereitung für den dogmatischen Unterricht empfangen sollten. Dadurch sinken denn auch die philosophischen Leistungen, verglichen mit der Zeit Wiesers und Limbourgs, erheblich ab.

Schon nach dem Tode P. Wiesers habilitierte sich 1885 P. Hieronymus Noldin (geb. 1838 in Salurn, Südtirol) für philosophische Propädeutik. Er hatte schon früher (1867—1875) im philosophischen Studienhaus der österreichischen Ordensprovinz zu Preßburg Metaphysik und Ethik doziert und war 1876 Regens des Innsbrucker Theologenkonvikts im Nikolaihaus geworden. Diese Stellung hatte er also schon fast ein Jahrzehnt inne, als er an der Fakultät für Philosophie einspringen mußte. Sein eigentliches Arbeitsfeld war längst die Moraltheologie, wie seine frühen Arbeiten in der Zeitschrift zeigen[43]. Dennoch wurde er schon im folgenden Jahr ordentlicher Professor der „philosophischen Vorbereitungswissenschaften" als Nachfolger P. Wiesers. Schon nach wenigen Jahren, sobald nämlich in der Philosophie Ersatz verfügbar war, kam Noldin in das Fach, in dem seine künftige Bedeutung — durch sein verbreitetes Lehrbuch geradezu Weltbedeutung — liegen sollte: 1890 wurde er ordentlicher Professor für Moral- und Pastoraltheologie[44], 1909 schied er aus der Fakultät aus und war bis 1919 Rektor des Kollegs Linz-Freinberg und Gründer des dortigen Konvikts. Er starb 1922 in Wien-Lainz.

Aus der kurzen Zeit der philosophischen Lehrtätigkeit Noldins an unserer Fakultät (1885—1890) stammen drei kurz gefaßte Lehrbücher der scholastischen Philosophie in lateinischer Sprache, die zwar inhaltlich kaum Bemerkenswertes bieten, aber dieselbe Klarheit und Präzision der Darstellung zeigen, die später Noldins Moraltheologie so beliebt und verbreitet machten.

Es sind Lehrbücher für Logik, Kosmologie und Psychologie, die als Manuskript gedruckt 1886 herauskamen[45]. Die Logik bietet die sogenannte Logica

[43] Über die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen: ZkTh 3 (1879) 494 bis 526; daneben mehrere Rezensionen moraltheologischer Werke.

[44] Danach blieb die phil. Lehrkanzel einige Jahre unbesetzt, bis P. Kern 1894 a.o. Prof. für phil. Propädeutik wurde. Auch nach diesem wurde 1898 P. Rinz nur a.o. Prof. Der nächste Ordinarius wurde erst 1911 P. Donat.

[45] Quaestionum logicarum libri tres, Innsbruck 1886 (121 S.). — Quaestionum cosmologicarum libri tres, Innsbruck 1886 (99 S.). — Quaestionum psychologicarum libri quinque, Innsbruck 1886 (143 S.).

materialis, also eine Erkenntnistheorie, in der man allerdings einen eigentlich kritisch-methodischen Aufbau noch vermissen wird; auch setzt sie, wie damals allgemein üblich, die drei Fundamentalwahrheiten unkritisch voraus. Die Kosmologie überrascht zunächst dadurch, daß sie im Abschnitt über die Weltentstehung relativ breit — sogar in deutscher Sprache — Erklärungsversuche und Theorien der neueren Wissenschaft darlegt, die Kant-Laplace'sche Theorie, die plutonische und die neptunische Erdbildungstheorie sowie die geologischen Zeitalter. Im übrigen hält sie am traditionell aristotelisch-scholastischen Lehrgut fest. In der Psychologie endlich, die übrigens einleitend das Problem des Lebens im allgemeinen behandelt, wird wiederum die scholastische Lehre im suaresianischen Sinn vorgetragen; Auseinandersetzungen mit moderner Psychologie treten dagegen weit zurück.

Daneben veröffentlichte Noldin nur einen Aufsatz philosophischen Inhalts: eine Auseinandersetzung mit Prof. Hayd, einem Schüler von Rosenkrantz, über den Ursprung der Seele[46]. Hayd hatte die Ansicht vertreten, daß die menschliche Seele nicht von Anfang an Geist ist, sondern erst Geist wird, indem sie sich selbst im Erkenntnisakt zu geistigem Sein aktuiert; dagegen argumentiert Noldin mit philosophischen und theologischen Gründen.

1888 kam ein neuer Dozent für philosophische Propädeutik hinzu: P. Josef Kern (geb. 1856 in Aigen, Oberösterreich), der als scharfsinniger Denker und glänzender Professor sehr gerühmt wird, aber nur bis 1895 Philosophie dozierte, 1901 als ordentlicher Professor der Dogmatik nach Innsbruck zurückkam und schon 1907 im Alter von 51 Jahren starb. Er war so vielseitig begabt und verwendbar, daß er mit den verschiedensten Aufgaben betraut wurde, seine reiche spekulative Begabung dabei aber nicht zur vollen Fruchtbarkeit kommen konnte[47]. Auch scheint ihm die schriftstellerische Arbeit nicht so gelegen zu haben wie der mündliche Vortrag. Außer seinen theologischen Studien über das Sakrament der Krankenölung[48] besitzen wir von ihm nur einen sehr knapp gefaßten Abriß der philosophischen Gotteslehre[49], der jedoch ohne Zweifel Schärfe und Originalität spekulativen Denkens verrät.

---

[46] Prof. Hayd über den Ursprung der Seele: ZkTh 13 (1889) 331—341.

[47] Gleich nach dem Studium der Philosophie in Preßburg und der Theologie in Innsbruck war P. Kern seit 1885 Präfekt am Innsbrucker Theologenkonvikt. 1888 wurde er Dozent und 1894 a. o. Professor für phil. Propädeutik. 1895 kam er nach Kalksburg und mußte nun im Gymnasium Latein, Griechisch und Deutsch unterrichten. 1897 wurde er wieder Philosophieprofessor, aber in Preßburg, wo er spezielle Metaphysik las und 1899 Rektor des Kollegs wurde. Als er 1901 als Dogmatikprofessor nach Innsbruck zurückkam, war ihm sein Ruf vorausgeeilt und er wurde im Hörsaal mit Jubel begrüßt. Sein plötzlicher Tod — durch Herzschlag auf einer Bergtour, die er mit P. Stufler machte — war ein schwerer Verlust für die Theol. Fakultät. In der Festschrift zum 50jährigen Bestand des Theologenkonvikts heißt es: „Das Professorenkollegium betrauerte in ihm ein reichbegabtes Mitglied, das wegen seines konzilianten Wesens auch bei den Professoren der weltlichen Fakultäten großes Ansehen und viele Sympathien genoß. Die theologische Wissenschaft verlor in ihm einen Vertreter, von dem noch manche Arbeit nach Art seines Traktates *de extrema unctione* zu erwarten war. Seine Hörer betrauerten in ihm einen vorzüglichen Lehrer, der die Wahrheiten der Offenbarung dem Verstande und Gemüte gleich nahe brachte." Michael Hofmann, Das theologische Konvikt zu Innsbruck einst und jetzt. Innsbruck 1908, 127.

[48] Vgl. oben 121 f. Anm. 96 f.

[49] Theologia naturalis. Innsbruck o. J. (81 S.).

Es finden sich hier Gedankengänge, die sicher nicht in jedem Lehrbuch der scholastischen Philosophie anzutreffen sind. So bringt Kern etwa gleich zu Beginn ein Argument, das den reinen Geist als Ursache jeder Ortsbewegung von Körperdingen aufzeigt, da die Determination der Bewegung nicht im Wesen des Körpers liegen kann, demnach ein geistiges Prinzip als Ursprung erfordert. Ähnliches ließe sich von der beachtenswert eigenständigen und scharfsinnigen Fassung der üblichen Gottesbeweise sagen. Es ist schade, daß Kern zu keiner größeren philosophischen Arbeit gekommen ist.

Als 1894 P. Limbourg aus der Lehrtätigkeit an unserer Theologischen Fakultät ausschied und nach Wien abberufen wurde, übernahm P. Beda Rinz (geb. 1853 in Frankfurt am Main) seine philosophischen Fächer. Er hatte schon vorher einige Jahre Dogmatik doziert[50], habilitierte sich 1893 für philosophische Propädeutik, wurde 1898 außerordentlicher Professor dieses Faches[51], aber lehrte nur noch wenige Jahre, da auch er schon früh starb, noch jünger als P. Kern: 1902 im Alter von erst 49 Jahren. Er war also nur ein knappes Jahrzehnt an unserer Fakultät tätig. In einer gründlichen und wertvollen Arbeit setzte er sich mit der Religionsphilosophie Albrecht Ritschls auseinander. Diese Arbeit zeigt, daß auch P. Rinz hohe wissenschaftliche Begabung besaß und daß auch sein früher Tod ein schwerer Verlust der Fakultät war[52].

Von seiner Lehrtätigkeit selbst haben wir keine schriftlichen Zeugnisse. Er dürfte wohl nach Limbourgs Lehrbuch Metaphysik unterrichtet haben. Seine Habilitationsschrift über Ritschl erschien in zwei großen Abhandlungen der Zeitschrift unter dem Gesamttitel „Albrecht Ritschls geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott und sein eigener Gottesbegriff"[53]; zugleich wurde die Arbeit unter demselben Titel auch gesondert veröffentlicht[54]. Im ersten Teil der Ritschls geschichtliche Studien behandelt, zeigt Rinz grundsätzliche Mißverständnisse und Fehldeutungen in Ritschls kritischer Stellungnahme zur Gotteslehre des hl. Thomas und des Duns Scotus auf. Der zweite Teil unterzieht Ritschls eigenen Gottesbegriff einer scharfsinnig spekulativen Kritik. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, können wir hier einen wichtigen Gesamtzug feststellen: Gewiß ist auch diese Arbeit apologetisch, sie ist eine kritische, sogar sehr kritische Auseinandersetzung, aber sie ist eine echte Auseinandersetzung, die Schritt für Schritt auf den Gedanken des Gegners, auf die Begründungen und Sinnzusammenhänge eingeht und in innerer sowohl als äußerer Kritik Antwort darauf zu geben sucht. So unterscheidet sich diese Arbeit schon weitgehend von ähnlichen Arbeiten früherer Generationen. Sie hat ein wesentlich höheres wissenschaftliches Niveau und zeigt, daß man inzwischen in näheren Kontakt mit dem außerscholastischen Geistesleben getreten ist und in der Auseinandersetzung manches gelernt hat, wenn diese Studie auch — der geistigen Situation jener Zeit gemäß — immer noch vorwiegend kritisch-apologetischer Art ist.

---

[50] P. Rinz hatte 1876/77 am Innsbrucker Theologenkonvikt studiert, war 1877 in die Gesellschaft eingetreten und hatte nach Vollendung seines Studiums schon einige Jahre (1888—1892) in Innsbruck den kleinen Kurs der Dogmatik doziert, das Compendium, wie man damals sagte, das noch nicht an der theol. Fakultät, sondern intern im Jesuitenkolleg gelesen wurde.

[51] Zugleich wurde er auch Spiritual des Theologenkonvikts.

[52] In der Festschrift des Theologenkonvikts heißt es von P. Rinz: „Obgleich körperlich beständig leidend, widmete er sich seinen Zuhörern mit unverdrossenem Eifer und leitete durch mehrere Jahre die Thomas-Akademie. In den letzten fünf Jahren versah er auch das Amt des Spirituals." Michael Hofmann, Das theologische Konvikt zu Innsbruck einst und jetzt, Innsbruck 1908, 128f.

[53] ZkTh 17 (1893) 577—644; 18 (1894) 1—84.

[54] Albrecht Ritschls geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott und sein eigener Gottesbegriff, Innsbruck 1893 (154 S.).

Neben Rinz dozieren als Ersatz für P. Kern nacheinander zwei spätere Dogmatiker Philosophie: Müller und Lercher. P. Josef Müller (geb. 1863 in Hof bei Koblenz) las nur im Studienjahr 1896/97 Philosophie, wie es scheint nur Psychologie[55], ging schon im nächsten Jahr endgültig auf Dogmatik über und war nun jahrzehntelang Dogmatikprofessor; er starb in Innsbruck 1941. Dennoch stammen aus den ersten Jahren seiner Dozentur zwei größere Arbeiten philosophischen bzw. philosophisch-theologischen Inhalts über den Gottesbeweis aus der Bewegung und über die *scientia media*, also rein scholastische Themen, in denen Müller kaum Neues bringt.

Der erste Aufsatz „Der Gottesbeweis aus der Bewegung"[56] untersucht die Grundlagen der *prima via* des hl. Thomas von Aquin, bestimmt den Begriff der Bewegung als Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit und stellt durchaus im Sinne des hl. Thomas fest, daß dieser Übergang im Bewegten oder Übergehenden selbst nicht seine adäquate Ursache haben kann. Der zweite Aufsatz „Das Formalobjekt der göttlichen Erkenntnis und die *scientia media*"[57] tritt in einen Fragenkreis ein, der gemäß der suaresianisch-molinistischen Ausrichtung der Innsbrucker Theologie immer wieder in den Vordergrund tritt, schon von Limbourg in zahlreichen Artikeln zur Gnadenlehre behandelt worden war, vor allem aber später in Stuflers Forschungen und Kontroversen wieder aufgenommen werden sollte. Müller will hier allerdings nicht eine Auseinandersetzung mit dem bannesianischen System unternehmen, sondern rein positiv die Lehre von der *scientia media* weiterführen. Er legt dar, daß es widerspruchslos vereinbar sei, wenn einerseits das göttliche Wesen allein das Formalobjekt, alle anderen Dinge aber bloß das Materialobjekt göttlicher Erkenntnis sind und wenn anderseits — nach der Lehre von Suarez, Ruiz, Molina, Lessius u. a., denen Müller hier folgt — die freien Akte der Geschöpfe doch in ihnen selbst, d. h. in ihrer eigenen objektiven Wahrheit von Gott erkannt werden.

Als Ersatz für P. Müller trat 1899 P. Ludwig Lercher (geb. 1864 in Hall in Tirol) als Privatdozent in die Fakultät ein[58], wieder ein künftiger Dogmatiker, der später als Verfasser eines verbreiteten Lehrbuches in seinem Fach eine ähnliche Bedeutung erwarb wie Noldin in der Moraltheologie. Er lehrte nur wenige Jahre 1899—1903 spezielle Metaphysik, wurde dann Spiritual am Theologenkonvikt und war in dieser Zeit als aszetischer Schriftsteller tätig[59]. Später unterrichtete er noch einmal kurz 1910—1912 philosophische Fächer[60] und wurde schließlich 1918 außerordentlicher Professor für Dogmatik, schrieb in dieser Zeit sein bekanntes Lehrbuch[61]

[55] Das Vorlesungsverzeichnis gibt an: Quaestiones psychologicae.

[56] ZkTh 21 (1897) 644—672.

[57] ZkTh 23 (1899) 227—248.

[58] Er war 1891 als Weltpriester der Erzdiözese Salzburg in die Gesellschaft eingetreten und hatte vor seiner Berufung nach Innsbruck schon in Preßburg Mathematik doziert.

[59] Erhebungen des Herzens zu Gott. Betrachtungen über das Leben unseres Herrn Jesu Christi, 5 Bde., Regensburg 1908, ²1911/13. — Konferenzen über das innerliche Leben, Regensburg 1915. — Das himmlische Vaterhaus, Regensburg 1910.

[60] Logik, Kritik, Metaphysik und Ethik.

[61] Institutiones theologiae dogmaticae, 4 Bde., Innsbruck 1924—1930; seither zahlreiche Neuauflagen in sehr erweiterter und völlig überarbeiteter Gestalt. Vgl. oben 133f.

und las den kleinen Kurs der Dogmatik bis 1935; er starb in Innsbruck 1937.

Gegenüber allen anderen, dogmatischen und aszetischen Schriften treten Lerchers philosophische Arbeiten weit in den Hintergrund. Nur aus den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit haben wir einige Abhandlungen in der Zeitschrift, die sich vor allem mit Problemen der Gotteserkenntnis und des Gottesbeweises befassen.

Der Aufsatz „Über die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis" untersucht im ersten Teil „Die Gewißheit der Gotteserkenntnis bei Kindern und Ungelehrten"[62], also einer noch nicht wissenschaftlich reflexen Gotteserkenntnis, und führt aus, daß auch in diesem Falle — gemäß den Worten des Vaticanums „*naturali rationis lumine*" — durch einfache, jedem vollziehbare Einsichten und Vernunftschlüsse eine sichere Gotteserkenntnis möglich ist. Der zweite Teil handelt sodann „Über die Gewißheit der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis mit besonderer Berücksichtigung der Einwürfe Lotzes"[63]. Hier bringt Lercher nichts Neues, es sei denn die Auseinandersetzung mit Lotze, der die Möglichkeit nicht nur des ontologischen, sondern auch des kosmologischen und des teleologischen Gottesbeweises bestritten hatte.

Diese Arbeit P. Lerchers steht in seltsamer Parallele zu einer anderen Arbeit, die zwei Jahrzehnte früher P. Wieser über dieselbe Frage verfaßt und in derselben Zeitschrift veröffentlicht hatte[64]. Lercher kennt, wie es scheint, Wiesers Abhandlung nicht. Dennoch decken sich, wie zu erwarten, die Ergebnisse im wesentlichen. Trotzdem besteht ein Unterschied, der den geistigen Wandel zweier Jahrzehnte deutlich macht. Zwar steht immer noch eine apologetische Einstellung im Vordergrund, aber die Haltung ist nicht mehr so einseitig defensiv, daß sich das Bemühen in der neuen Betonung der alten Wahrheit gegenüber den Irrtümern der Zeit erschöpfen würde. Sondern es ist eine wissenschaftliche Studie, die aufbauend auf dem Lehrgut der alten Scholastik in der Auseinandersetzung mit modernem Denken — hier mit Hermann Lotze — spekulativ klärend und eindringend weiterführen möchte. Dies zeigt deutlich, daß inzwischen der wissenschaftliche Geist, das Bewußtsein einer wissenschaftlichen Sendung des katholischen Denkens und unserer Fakultät schon um vieles gewachsen ist.

In einem anderen Aufsatz „Über die Form eines Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung"[65] untersucht Lercher sehr kritisch die Möglichkeit eines solchen Arguments und vertritt die Auffassung, daß die Einsicht in die Absolutheit der sittlichen Verpflichtung schon eine, wenn auch nur primitive Erkenntnis Gottes als des absoluten Gesetzgebers einschließe bzw. voraussetze und deshalb niemals zum Ausgangspunkt eines direkten Gottesbeweises gemacht werden könne; es wäre eine *petitio principii*.

Eine weitere, recht umfangreiche Abhandlung Lerchers nimmt Stellung „Zur Frage über die Objektivität der sinnlichen Erfahrung"[66]. Im Kampf gegen jeglichen Psychologismus und Subjektivismus bezieht er mit aller Entschiedenheit die Position, die man als naiven oder unkritischen Realismus zu bezeichnen pflegt. Die Unterscheidung, welche der gemäßigte oder kritische Realismus — den Lercher als Semiidealismus bezeichnet — zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten bezüglich deren Objektivität macht, lehnt Lercher durchaus ab und faßt seine Stellungnahme in drei Sätzen zusammen, die er eingehend zu begründen sucht: „1. Der gemäßigte Realismus untergräbt die Fundamente der aristotelisch-scholastischen Philosophie; 2. er ist in sich betrachtet eine unhaltbare Halbheit; 3. die Vertheidiger des scholastischen Sinnesrealismus sind nicht widerlegt, sondern nur überstimmt worden"[67].

---

[62] ZkTh 22 (1898) 89—108.
[63] ZkTh 22 (1898) 193—211.
[64] Die natürliche Gotteserkenntnis: ZkTh 3 (1879) 694—742; 4 (1880) 1—33; 438—467.
[65] ZkTh 24 (1900) 463—481.
[66] ZkTh 25 (1901) 472—497; 678—703.
[67] A. a. O. 475.

Wenn uns auch in dieser und den anderen philosophischen Arbeiten Lerchers heute manches überholt erscheint, so erweist er sich darin doch ohne Zweifel als ein klarer und gründlicher Denker, der in der Philosophie noch vieles hätte leisten können, wenn er bei diesem Lehrfach geblieben wäre. So aber ging er bald zur Theologie über und erreichte erst hier seine eigentliche Bedeutung.

Endlich kam 1903 P. Donat an unsere Fakultät, der als erster seit deren Neugründung eine lange und volle Lebensarbeit der Philosophie widmen konnte. Ihm kommt als Verfasser des bekannten und verbreiteten Lehrbuches der scholastischen Philosophie eine ähnliche Bedeutung zu wie P. Noldin in der Moraltheologie und P. Lercher in der Dogmatik. Mit ihm beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Philosophie an unserer Fakultät.

Bevor wir aber darauf übergehen, sei der vorausgehende Abschnitt noch zusammenfassend überschaut: In dieser Periode — seitdem P. Limbourg 1894 ausgeschieden war — blieb kein einziger für längere Zeit im philosophischen Lehramt und kam darum auch kein einziger zu einer größeren und ausgereiften philosophischen Leistung. Der einzige, der, solange er dozierte, bei der Philosophie verblieb, P. Rinz, ist früh gestorben; alle anderen wurden bald auf theologische Lehrkanzeln berufen, Noldin wurde Moralist, alle übrigen — Kern, Müller, Lercher, später noch Stufler — wurden Dogmatiker. Dies war aber sicher nicht Zufall, der sich durch den Zwang der Verhältnisse ergab. Es war vielmehr ein Prinzip: Die Philosophie war bloß Propädeutik der Theologie, nicht nur für die Schüler, sondern auch für die Lehrer. Dieses Prinzip mag der Theologie in etwa zugute gekommen sein, in der Philosophie wirkte es sich jedenfalls überaus schädlich aus. Es bedingte einen ständigen Wechsel, ließ keine Stabilität und Kontinuität wissenschaftlicher Arbeit aufkommen; jeder, der sich in den ersten Dozentenjahren eingearbeitet hatte und etwas versprechen konnte, wurde wieder herausgerissen und machte einem neuen Anfänger Platz. So konnte die Philosophie nicht zu der Bedeutung kommen, die ihr sowohl wissenschaftlich als auch im Rahmen der Theologenausbildung gebührt.

III.

Der Wandel, der hier einsetzt, tut sich in einem äußeren Symptom kund: Schon ein Jahr nach seiner Ernennung zum ordentlichen Professor änderte P. Donat die Bezeichnung seines Nominalfaches. Er wurde noch ernannt zum „o.ö. Professor der philosophischen Einleitungswissenschaften". Aber schon im folgenden Jahr heißt im Vorlesungsverzeichnis sein Titel „o.ö. Professor für christliche Philosophie". Diese Änderung, die wohl auf Donats eigene Initiative zurückgeht und in Zukunft beibehalten wurde — später schwankt die Bezeichnung nur zwischen „christlicher Philosophie" und „scholastischer Philosophie" —, deutet einen tieferen Wandel an. Die Bedeutung der Philosophie, nicht nur als untergeordneter

Propädeutik, wird damit stärker betont. So ist P. Donat auch seit langem der erste, der bei der Philosophie verbleiben und in jahrzehntelanger Arbeit eine für seine Zeit beachtliche philosophische Leistung vollbringen konnte.

P. Josef Donat, geboren 1868 in Filippsdorf (Böhmen) und 1887 in den Orden eingetreten, kam nach dem Studium der Philosophie in Preßburg und der Theologie in Innsbruck 1896 als Lektor für Logik und Metaphysik nach Preßburg. Schon aus dieser Zeit stammt seine erste philosophische Veröffentlichung, eine Abhandlung „Zur Frage über den Begriff des Schönen"[68]; es ist eine Frage, mit der er sich auch später noch gern abgab und die er relativ breit in seinem Lehrbuch der Ontologie behandelte. 1902 kam er nach Innsbruck, habilitierte sich im folgenden Jahr und dozierte nun volle 35 Jahre — bis 1938 — an unserer Fakultät Philosophie. Schon 1905 wurde er außerordentlicher und 1911 ordentlicher Professor[69]. Im Lauf der Jahre lehrte er nun ausnahmslos alle philosophischen Fächer und erwarb sich dadurch die Fähigkeit zu einer Gesamtdarstellung der christlichen Philosophie, die schon bald zu erscheinen begann.

Doch konnte auch er nicht unbehindert seiner philosophischen Arbeit nachgehen. 1910—1916 stand er als Rektor an der Spitze des Innsbrucker Jesuitenkollegs, das damals rund 170 Insassen zählte. Überdies fielen in die Jahre seines Rektorates ausgedehnte Umbauten des Hauses und die Sorgen der ersten Kriegsjahre. Trotzdem begann gerade damals — seit 1910 — die Herausgabe seiner achtbändigen „Summa philosophiae christianae", eines lateinischen Lehrbuches aller Disziplinen der scholastischen Philosophie[70]. Damit kam Donat — wie der Erfolg des Werkes bewies — einem dringenden Bedürfnis seiner Zeit entgegen, da es damals noch nichts Gleichwertiges gab, und zeigt darin eine geistige Haltung, die ihn als Mann eines Übergangs kennzeichnet: Einerseits ist auch er durchaus der bisherigen Tradition suaresianischer Philosophie treu, anderseits offenbart er eine Aufgeschlossenheit gegenüber der neueren Wissenschaft und Philosophie, durch die er sich schon wesentlich von seinen Vorgängern in früheren Jahrzehnten unterscheidet und die Wege bereitet für den geistigen Aufbruch, der in den zwanziger Jahren geschehen sollte.

[68] Phil. Jahrbuch 13 (1900) 239—258; 14 (1901) 142—160.

[69] Vor ihm waren nur P. Wieser (1884—1885) und P. Noldin (1886—1890) ordentliche Professoren der Propädeutik gewesen, während es sonst für dieses Fach immer nur einen außerordentlichen Professor gegeben hatte.

[70] Schon vorher hatte Donat in den ersten Jahren seiner Innsbrucker Lehrtätigkeit „privato auditorum usui" Lehrbücher der scholastischen Philosophie herausgegeben, die zum Teil Vorläufer seiner „Summa" wurden: Quaestionum dialecticarum libri tres, 1904; später Dialectica, 1907; Critica cognitionis humanae, 1904; Metaphysica generalis, 1904; Philosophia naturalis, 1904; Philosophia naturalis, 1906; Psychologia, 1906; Theodicea, 1907. In der Reihe „Summa philosophiae christianae" erschienen die einzelnen Bände in erster Auflage wie folgt: Logica, 1910; Critica 1911; Ontologia, 1912; Cosmologia, 1913; Psychologia, 1910; Theodicea, 1914; Ethica generalis, 1920; Ethica specialis, 1921. Dazu kam der Index generalis, 1927.

Was uns heute selbstverständlich ist, bedeutet für einen scholastischen Philosophen um 1910 etwas bemerkenswert Fortschrittliches: daß er bemüht ist, die neueren positiven und philosophischen Wissenschaften aufzuarbeiten, in echter Auseinandersetzung zu durchdringen und auszuwerten. Dieses Bestreben Donats richtet sich vor allem auf die neuere Naturwissenschaft und deren philosophische Bewältigung sowie auf die Ergebnisse der modernen Psychologie. Dies zeigt sich besonders in der Kosmologie und Psychologie seines Werkes, die allerdings gerade darum bezüglich der wissenschaftlichen Grundlagen um so schneller überholt wurden. Nicht in demselben Ausmaß gelang ihm die Aufgabe einer Auseinandersetzung auch mit den eigentlich philosophischen Strömungen der Zeit. Hier bleibt er im wesentlichen noch in jener defensiv-apologetischen Haltung befangen, die nicht nur seinen Vorgängern, sondern viel allgemeiner dem katholischen Geistesleben seiner Zeit eigen war — eine Haltung übrigens, die damals auch viel tiefer berechtigt und erfordert war, als sie es heute wäre. Wenn also Donats Lehrbuch auch nicht in allem gleich befriedigend und in mancher Hinsicht überholt ist — sowohl bezüglich wissenschaftlicher Forschungsergebnisse als auch bezüglich der Grundhaltung gegenüber dem neueren philosophischen Denken —, so stellt das Werk doch für seine Zeit eine gediegene und alle Achtung fordernde Leistung dar.

Die „Summa" wurde allgemein dankbar aufgenommen und bald vielerorts, auch im Ausland, als Lehrbuch eingeführt, ja sie war erstaunlich bald über die ganze Welt verbreitet — auch in Nord- und Südamerika, im Fernen Osten usw. — und erlebte rasch nacheinander eine Reihe weiterer Auflagen. Bis heute haben die einzelnen Bände acht bis elf Auflagen erreicht.

Zur selben Zeit — 1910 — kam ein anderes Werk P. Donats heraus, das einem nicht minder dringenden Zeitbedürfnis entsprach und eine nicht geringere Bedeutung erlangte: „Die Freiheit der Wissenschaft"[71]. Es ist eine, wenn auch wissenschaftlich gewappnete, Kampfschrift, deren Entstehung aus der unmittelbaren Zeitlage verstanden werden muß. Es war die Blütezeit des Liberalismus, der mit der Parole der Freiheit zum Kampf gegen jede Bindung durch den Glauben und die Kirche aufrief. Speziell in Innsbruck gingen in jenen Jahren die Wogen des Kampfes hoch, seitdem Ludwig Wahrmund, Professor für kanonisches Recht an der Juridischen Fakultät, offen gegen die katholische Kirche und ihre Lehre Stellung nahm und ein heftiges Für und Wider unter der Studentenschaft Innsbrucks, bald aber auch in der breitesten Öffentlichkeit bis hinauf in das Wiener Parlament auslöste.

Wahrmund, ohne Zweifel ein bedeutender Gelehrter als Erforscher der kirchlichen Rechtsgeschichte, besonders des Prozeßrechtes im Mittelalter, hatte ursprünglich als gläubiger Katholik gegolten und war vom Brixner Fürstbischof Simon Aichner für die kirchenrechtliche Lehrkanzel empfohlen worden. Doch trat er bald in das Lager der liberalen Kirchengegner über und nahm in einer Reihe von öffentlichen Vorträgen und Flugschriften in der Schulfrage, der Ehefrage usw. gegen die kirchliche Lehre Stellung[72]. 1908 griff der päpstliche

[71] Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben, Innsbruck 1910 (XII u. 494 S.).

[72] Das deutsche Reich und die kommenden Papstwahlen. Zeitgemäße Betrachtungen für weitere Kreise, Frankfurt 1903. — Religion und Klerikalismus. Rede gehalten bei der Gründung der Ortsgruppe Innsbruck des Vereines „Freie Schule", Innsbruck o. J. (1906). — Ultramontan. Eine Abwehr in vier Artikeln, München 1908. — Die Eherechtsreform in Österreich. Vortrag gehalten am 17. Nov. 1906, Innsbruck 1907. — Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag unter Berücksichtigung des Syllabus Pius X. und der Enzyklika „Pascendi Dominici gregis", München 1908. — Vgl. auch: Lehrfreiheit? Akten und Erläuterungen zum Fall Wahrmund, München 1909.

Nuntius ein, verlangte die Entfernung Wahrmunds von der Lehrkanzel und begründete dies damit, daß ein Verfasser von Streitschriften gegen Rom nicht die Eignung zum Lehrer des Kirchenrechtes habe. Der Unterrichtsminister Marchet nahm zwar Wahrmund in Schutz; weil es aber inzwischen zu heftigen Studentenunruhen an der Innsbrucker Universität gekommen war, sistierte er im April 1908 dessen Vorlesungen, um weiteren Unruhen vorzubeugen. Dies hatte die gegenteilige Wirkung. Die Kundgebungen der liberalen und der katholischen Studenten für und wider Wahrmund griffen auf die Universitäten von Wien und Graz über und im Juni 1908 kam es zu einem Generalstreik aller liberalen Studenten. Die Affäre kam sogar mehrmals im Parlament zur Sprache und schließlich wurde — im selben Jahr 1908 — Wahrmund von Innsbruck entfernt, aber nicht der Professur enthoben, sondern wieder als Ordinarius für Kirchenrecht an die deutsche Universität in Prag versetzt, wo er noch bis 1932 lebte[73].

Mitten in dieser Kampfstimmung der Wahrmundaffäre — im Sommersemester 1908 — hielt P. Donat an der Innsbrucker Universität für Hörer aller Fakultäten Vorlesungen über „Die Freiheit der Wissenschaft". „Wegen der hochgradigen Aufregungen dieses Semesters, welche ruhige Geistestätigkeit ausschlossen" — wie Donat selbst sich ausdrückt[74] — konnte er die Vorlesungen nicht zu Ende führen und gab sie nun schriftlich heraus. Erst erschienen im folgenden Jahr in der „Zeitschrift für katholische Theologie" zwei Aufsätze, die sich mit dem Freiheitsbegriff des modernen Liberalismus auseinandersetzen[75]. Aber schon ein Jahr später kam das Buch „Die Freiheit der Wissenschaft" heraus, worin Donat die philosophischen und weltanschaulichen Grundlagen des liberalen Freiheitsbegriffes untersucht, die berechtigte Forderung nach Freiheit der Forschung und der Lehre abgrenzt von der Forderung schrankenloser Autonomie, und gegenüber dem Liberalismus seiner Zeit die Aufgabe und den Geltungsbereich der kirchlichen Lehrautorität herausstellt. Das Buch, das übrigens heute noch lesenswert ist, hat sicher eine hohe Sendung in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit erfüllt und wurde zu einem der ersten Vorkämpfer in der katholischen Front[76].

Während dieses Werk mehr apologetischer als streng philosophischer Art ist — im Apologetischen lag wohl auch die eigentlichste Stärke Donats —, so ging im philosophischen Bereich Donats Hauptinteresse auf die Psychologie. Davon zeugt ein anderes Buch „Über Psychoanalyse und Individualpsychologie"[77], worin der Verfasser diese zwei Richtungen der neueren Psychologie eingehend

---

[73] Zur Wahrmundaffäre vgl.: Nikolaus Grass, Die Kirchenrechtslehrer der Innsbrucker Universität von 1672 bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte Österreichs, Innsbruck 1951, 187f. — Hugo Hantsch, Die Geschichte Österreichs II, Graz-Wien 1950, 491 u. 595. — Friedrich Funder, Vom Gestern ins Heute, Wien 1952, 424—427.

[74] Die Freiheit der Wissenschaft, IX.

[75] Der moderne Freiheitsbegriff und seine Weltanschauung: ZkTh 33 (1909) 491—516. — Frei vom Joch der Überwelt: ZkTh 33 (1909) 693—720.

[76] Das Werk kam schon nach zwei Jahren (1912) in zweiter, verbesserter und später (1925) in dritter Auflage heraus; es wurde bald ins Englische (New York 1914), Ungarische (2 Bde. Budapest 1915/16) und später ins Polnische (Krakau 1930) übersetzt.

[77] Innsbruck 1932 (VII u. 303 S.).

darlegt, um sie darauf kritisch zu beleuchten und das Wertvolle vom Gefährlichen und Irrigen zu scheiden.

Abgesehen von kleineren Beiträgen zu psychologischen und naturphilosophischen Fragen und Neuerscheinungen schrieb P. Donat während des ersten Weltkrieges (1917) — also zur Zeit, da solche Fragen besonders brennend sein mußten — eine rechtsphilosophische Abhandlung über „Die Grundlagen des Völkerrechtes"[78], worin er dieses naturrechtlich fundiert.

Gegen Ende seines Lebens und Wirkens arbeitete Donat noch jahrelang unermüdlich an einem großen, auf 5 bis 6 Bände geplanten Werk, das in deutscher Sprache die gesamte scholastische Philosophie systematisch entwickeln sollte, also ähnlich, wenn auch breiter angelegt und ausgeführt, als es in der lateinischen „Summa philosophiae christianae" geschehen war. Dieses Werk liegt im Manuskript fast fertig, in den meisten Teilen druckreif vor, konnte aber durch die Schwierigkeiten der zweiten Kriegs- und Nachkriegszeit nicht mehr veröffentlicht werden. Und heute ist seine Zeit wohl vorbei, so sehr die schriftstellerische Leistung Donats für die Zeit, die er ansprach, Anerkennung verdient.

Als im Jahre 1938 die Theologische Fakultät aufgehoben, bald darauf auch das Canisianum beschlagnahmt wurde und das Theologenkonvikt nach Sitten in der Schweiz auswanderte, war der Innsbrucker Lehrtätigkeit Donats ein Ende gesetzt. Er zog mit dem Canisianum nach Sitten, unterrichtete aber auch dort noch Philosophie und arbeitete bis zuletzt an seinem großen Werk. Nach Kriegsende kam er nicht mehr nach Innsbruck zurück, sondern starb in Sitten 1946[79].

IV.

Während der jahrzehntelangen Lehrtätigkeit P. Donats begegnet uns eine Reihe von Dozenten, die neben ihm Philosophie vortrugen. In den ersten Jahren und später wieder vorübergehend stand ihm P. Lercher zur Seite — von dem schon die Rede war —, bis dieser 1918 in die Dogmatik überging. Bald nach Donat habilitierte sich 1904 P. Johann Stufler als Dozent für philosophische Propädeutik. Er war 1865 in Hirnstetten (Bayern) geboren und 1892 als Priester der Diözese Eichstätt in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Nun dozierte er einige Jahre Kritik und Metaphysik, wurde aber schon 1908 ordentlicher Professor der Dogmatik und lehrte dieses Fach bis 1937. Er starb 1952 im hohen Alter von 87 Jahren[80].

P. Stufler war in der langen Zeit seines Wirkens an unserer Fakultät als wissenschaftlicher Forscher unermüdlich tätig. Seine zahlreichen, vor allem theologischen Arbeiten kreisen um drei zentrale Themen: Das erste ist die Auseinandersetzung mit Schell bezüglich eschatologischer Fragen[81], das zweite ist die frühchristliche Bußpraxis, in deren Erforschung Stufler anregend und bahnbrechend wirkte[82], das dritte endlich ist der Fragenbereich, in dem

[78] ZkTh 41 (1917) 701—725.
[79] Vgl. den Nachruf: ZkTh 70 (1948) 126.
[80] Vgl. den Nachruf: ZkTh 74 (1952) 502f.
[81] Vgl. oben 127.
[82] Vgl. oben 128f.

seine bedeutendsten Forschungen liegen sollten, die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes beim Wirken des Geschöpfes. Obwohl diese Arbeiten erst in die Zeit fallen, in der Stufler schon längst Professor der Dogmatik war, greifen sie doch so wesentlich in das philosophische Gebiet ein, daß wir sie hier kennzeichnen müssen. In jahrelanger und gewissenhafter Erforschung der Texte und ihrer Zusammenhänge kam Stufler zu dem Ergebnis, das er in mehreren Arbeiten darlegte und in heftigen Kontroversen gegen die Vertreter des Schulthomismus durchhielt, daß Thomas nicht die *praemotio physica* gelehrt, sondern der Sache nach sogar entschieden abgelehnt habe und darum auch durchaus nicht für die bannesianische Erklärung des göttlichen Mitwirkens in Anspruch genommen werden könne.

Eine noch entferntere Vorbereitung für diesen Fragenkreis bildet Stuflers Aufsatz „Die Lehre des hl. Thomas über den Endzweck der Schöpfung"[82], worin sich der Verfasser auf eine Auslegung der diesbezüglichen Texte bei Thomas beschränkt. Das Problem des göttlichen Mitwirkens greift Stufler erstmals auf in den „Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die *virtus instrumentalis*"[84]. Sein Ergebnis faßt er selbst kurz zusammen: „Die *virtus instrumentalis*, d. h. jene Kraft, welche das Instrument zu höheren Wirkungen befähigt, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die *virtus principalis agentis* selbst, insofern sie die dem Werkzeuge eigene Kraft in ihre Dienste stellt und sich unterordnet"[85]. Sie werde also völlig zu Unrecht von den Thomisten seit Bannez mit der *praemotio physica* gleichgesetzt, sei aber nach Thomas nicht eine physische, dem Geschöpf vorübergehend mitgeteilte Kraft[86]. Hier zeigt sich schon die Gesamtrichtung der Thomasauslegung Stuflers bezüglich des aufgegriffenen Fragenkreises.

Bald darauf folgte eine große, noch grundsätzlichere Abhandlung, die Stufler in lateinischer Sprache veröffentlichte: „Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit"[87]. Er sucht darin der thomistischen Lehre gewissermaßen den Boden zu entziehen durch den Nachweis, daß sie der Lehre des hl. Thomas selbst widerspreche. Damit ist die Kontroverse eröffnet, die nun jahrelang in aller Schärfe hin und her gehen sollte. Zunächst aber griff Stufler dasselbe Thema in weiterem Umfang nochmals auf und gab — wieder in lateinischer Sprache — eine selbständige Arbeit heraus mit dem Titel „Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii"[88]. Auf Grund eingehender Textstudien entfaltet und begründet er hier seine Thomasinterpretation gegen die thomistisch-bannesianische Lehre.

Inzwischen aber war von thomistischer Seite gegen Stuflers Arbeiten mehrfach entschieden Einspruch erhoben worden. Es kommt zu einer langen und — für heutiges Empfinden — sehr hitzigen Kontroverse, die sich durch eine Reihe von Artikeln und kleineren Beiträgen aus den Jahren 1922—1938 hinzieht. Der erste Gegner, mit dem sich Stufler auseinanderzusetzen hatte, war P. Reginald Schulte O. P., der Stuflers Interpretation durchaus ablehnend besprochen und als völlige Mißdeutung bezeichnet hatte[89]. Ihm antwortet Stufler in einem Artikel, der sich nochmals mit der Prädeterminationslehre befaßt[90]. In der weiteren Kontroverse mit Schulte ging es um die Auslegung der Lehre des Johannes von Neapel, der — nach Stufler zu Unrecht — für die *praemotio physica* in

[83] ZkTh 41 (1917) 656—700.
[84] ZkTh 42 (1918) 719—762.
[85] A. a. O. 760.
[86] A. a. O. 762.
[87] ZkTh 44 (1920) 177—221; 321—365; 477—504.
[88] Innsbruck 1923 (423 S.).
[89] Theol. Revue 20 (1921) 266—271.
[90] Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre: ZkTh 46 (1922) 146—163.

Anspruch genommen wird[91], vor allem aber ging es um die philosophischen Grundlagen des Problemkreises; ihnen gilt Stuflers Untersuchung über „Thomas von Aquin und das Axiom: *Omne quod movetur, ab alio movetur*"[92]. Stufler entwickelt hier von Aristoteles und Thomas her seine Auffassung, wonach „eine physische Vorherbewegung von seiten Gottes nicht notwendig ist; das Agens geht aus sich in Tätigkeit über und wird dennoch hiezu von Gott bewegt"[93], so „daß das Axiom: ‚*omne quod movetur, ab alio movetur*' vollkommen gewahrt bleibt, wenn man jede Art von physischer Prämotion von seiten Gottes ablehnt"[94].

Aber auch gegen andere Kritiker seiner Studien mußte sich Stufler zur Wehr setzen und er tat es immer wieder gründlich und mit unverdrossenem Eifer für die Wahrheit — gegen den Görzer Theologieprofessor Fr. Zigon[95], gegen P. R. Martin O. P.[96] und den Professor in Löwen N. Balthasar[97]. Während gegen ihn der Vorwurf erhoben wurde, daß er Thomas angreife, seine Lehre herabsetze, ja den großen Heiligen und Kirchenlehrer — noch dazu gerade in dessen Jubiläumsjahr (1924) — entehre, betont Stufler immer wieder, daß er keinerlei Angriffe gegen Thomas richte, sondern nur gewissenhaft bemüht sei, seine Lehre unbekümmert um alle Schulmeinungen in geschichtlicher Treue zu ergründen und darzustellen.

Obwohl P. Stufler um diese Zeit auch andere Arbeiten theologischer Art verfaßte[98], vor allem in der Auseinandersetzung mit Karl Adam über die Gewißheit des Glaubens[99] und mit Karl Eschweiler über dessen Werk „Die zwei Wege der neueren Theologie"[100], kommt er nochmals auf die alte Streitfrage zurück und faßt das „Ergebnis der Kontroverse über die thomistiche Konkurslehre" in einer längeren Abhandlung zusammen[101]. Er legt hier die strittigen Punkte in systematischer Ordnung vor und sucht zu zeigen, daß — wie er selbst sagt — „bis jetzt auch nicht eine einzige Grundthese meiner Interpretation durch meine Gegner erschüttert, geschweige denn widerlegt worden ist"[102]. Er schließt mit der siegessicheren Feststellung: „Können die Gegner keine besseren Argumente

[91] Stufler, Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica? ZkTh 46 (1922) 489—509. — Dagegen Schulte, Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica: Divus Thomas 1923, 123—145. — Darauf Stufler, Zur Kontroverse über die praemotio physica: ZkTh 47 (1923) 533—564.

[92] ZkTh 47 (1923) 369—390.

[93] A. a. O. 371.

[94] A. a. O. 384. Darauf erwidert Schulte, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe: Divus Thomas 1924, 176—195; 277—307. — Stufler nimmt dagegen nochmals Stellung: Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas: ZkTh 49 (1925) 62—86; 186—218.

[95] S. Thomae a. 1 de caritate et praemotione physica: Divus Thomas 2 (1923) 24—34. — Dagegen Stufler, Der erste Artikel der Quaestio disp. de caritate des hl. Thomas: ZkTh 48 (1924) 406—422.

[96] Revue des sciences phil. et théol. 14 (1923) 578—580.

[97] Revue Néoscolastique de Phil. 25 (Nr. 100) 453ff. Gegen Martin und Balthasar nimmt Stufler Stellung in „Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes ‚Doctrina D. Thomae Aq. de Deo operante": ZkTh 48 (1924) 305—314. Auf einen neuen Angriff Martins „Pour Saint Thomas et les Thomistes contre le R. P. Stufler S. J.": Revue Thomiste 1924, 579—595; 1925, 167—186; 567—578; 1926, 73—85, erwidert Stufler: „P. R. Martin und seine Verteidigung des hl. Thomas und der Thomisten": ZkTh 50 (1926) 253—272.

[98] Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas: ZkTh 47 (1923) 1—23; 161—183.

[99] Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens: ZkTh 48 (1924) 1—36.

[100] Die zwei Wege der neueren Theologie: ZkTh 50 (1926) 326—336. — Molinismus und neutrale Vernunfttheologie. Eine Auseinandersetzung mit DDr. Karl Eschweiler: ZkTh 51 (1927) 35—59. — Schlußbemerkung zur Kontroverse über Molinismus und neutrale Vernunfttheologie: ZkTh 51 (1927) 555—561.

[101] ZkTh 51 (1927) 329—369.

[102] A. a. O. 329.

gegen mich ins Feld führen als bisher, dann dürfte die Kontroverse nicht zu ihren Gunsten ausgefallen sein"[103].

Damit war die Kontroverse vorläufig beendet. Nach weiteren Studien, die derselben Frage des göttlichen Mitwirkens bei Petrus Olivi nachgehen und zeigen, daß dieser einen göttlichen *concursus praevius* aufs schärfste ablehnt[104], kommt Stufler jedoch auf das alte Thema zurück. Inzwischen war vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie die Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" gegründet worden, in der nun 1936 Stuflers Werk „Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin"[105] herauskam. Inhaltlich deckt es sich weitgehend mit dem lateinischen Buch „De Deo operante", bringt aber weitere Textinterpretationen zum Beleg und beschränkt sich im übrigen auf den philosophischen Bereich. Daß Stufler auch hier seine Thomasdeutung nicht änderte, braucht kaum gesagt zu werden. Mit dieser Veröffentlichung lebte aber die alte Streitfrage wieder auf. Diesmal war es P. Meinrad Benz O.S.B., mit dem Stufler 1936–1938 eine Kontroverse führte, die vor allem um die Auslegung von I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 ging[106]. Stufler begründet hier nochmals seine Auffassung, Thomas habe sachlich „das bannesianische System glattweg abgelehnt"[107], und hält daran fest, „daß die vom hl. Thomas an mehr als 20 Stellen offen ausgesprochene oder wenigstens vorausgesetzte Erkenntnis der *futuribilia* sachlich identisch ist mit der *scientia media*"[108].

Wie immer man auch — zustimmend oder ablehnend — zu Stuflers Ergebnissen Stellung nehmen mag, jedenfalls war er ein außerordentlich gründlicher, unermüdlich gewissenhafter Forscher, der in jahrelangem eindringlichen Thomasstudium zu einem hervorragenden Kenner des Aquinaten geworden war und durch seine Studien einen bleibenden Platz in der Thomasforschung beansprucht. Man darf auch hinzufügen, ohne ein letztes Urteil fällen zu wollen, daß trotz aller gegnerischen Einwände und Widerlegungsversuche die Ergebnisse der Forschungen Stuflers bis heute nicht wirklich widerlegt, wohl aber heute weithin vergessen sind.

Wenn wir diese Arbeiten überschauen und ihre Eigenart vergleichen mit philosophischen Publikationen früherer Jahrzehnte, so fällt ein tiefer Wandel auf. Zwar ist auch Stuflers eigentliche Stärke die Kontroverse, er ist ein Kämpfer, der einen Gegner braucht, an dem sich sein Geist entzündet. Sein wissenschaftliches Lebenswerk erschöpft sich fast völlig in Auseinandersetzungen, die es an Schärfe — aber sachlicher, nicht persönlicher Schärfe — nicht fehlen lassen. Aber es sind Kontroversen, die positiv der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen, in wissenschaftlicher Forschung weiterführen wollen. So lassen die Arbeiten Stuflers wohl alle philosophischen Leistungen früherer Generationen an unserer

---

[103] A. a. O. 369.

[104] Die Konkurslehre des Petrus Olivi: ZkTh 54 (1930) 406–424. — Dazu: Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi: ZkTh 55 (1931) 467–480.

[105] Philosophie und Grenzwissenschaften VI/3–4, Innsbruck 1936 (183 S.).

[106] Benz, Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5: Divus Thomas 14 (1936) 255–273. — Dagegen Stufler, Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe: ZkTh 61 (1937) 323–340. — Nochmals die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe: ZkTh 62 (1938) 232–240.

[107] ZkTh 62 (1938) 240.

[108] Ebd.

Fakultät an eigentlich wissenschaftlichem Niveau und bleibendem Wert weit hinter sich.

V.

Damit haben wir aber dem chronologischen Gang der Geschichte schon weit vorausgegriffen. Denn P. Stufler lehrte nur 1904—1908 Philosophie, während seine Publikationen philosophischer Art meist erst in die zwanziger und dreißiger Jahre fallen, da er schon längst Ordinarius für Dogmatik war. In der Philosophie begegnet uns nach P. Stufler eine weitere Reihe von Dozenten, die alle nur kurz in diesem Lehrfach blieben.

1908 habilitierte sich P. Max Führich (geb. 1869) für „Moral- und Pastoraltheologie sowie für philosophische Einleitungswissenschaften". Er war also von Anfang an nicht in erster Linie Philosoph, sondern las als sein Hauptfach Moraltheologie, bald auch Kirchenrecht, daneben freilich auch philosophische Fächer, Kritik, Metaphysik und Ethik. 1915 wurde er außerordentlicher Professor für Kirchenrecht, kam aber schon 1921 von Innsbruck fort nach Klagenfurt, wo er am Priesterseminar Moral und Kirchenrecht lehrte und 1934 starb. Wir besitzen von ihm nur eine, allerdings größere rechtsphilosophische Arbeit[109], mit der er sich habilitiert hatte.

Ähnlich wie P. Führich war auch P. Anton Prešeren (geb. 1883), der sich 1913 mit einer Arbeit über das Sonntagsgebot[110] für „Moraltheologie und Moralphilosophie" habilitierte, nur nebenbei Philosoph. Er dozierte mehrere Jahre an der Theologischen Fakultät Ethik[111], bis er 1918 auf Fundamentaltheologie überging. Bereits im kommenden Jahr — nach der Abtrennung der jugoslawischen Ordensprovinz — schied P. Prešeren als Slowene aus der österreichischen Provinz aus und verließ Innsbruck, wurde 1922 Provinzial in Jugoslawien und 1931 Assistent am Generalat der Gesellschaft Jesu in Rom[112].

Ein hervorragend begabter Philosoph kam in P. Karl Six an unsere Fakultät, der aber leider auch nur wenige Jahre dozierte und schon jung starb. Er war 1876 in Weng, Oberösterreich, geboren und 1899 in den Orden eingetreten. Nach Vollendung der philosophischen und theologischen Studien in Preßburg, Löwen und Innsbruck oblag er noch drei Jahre (1910—1913) einem Spezialstudium an der Universität Wien zur Vorbereitung auf die philosophische Lehrtätigkeit; es ist das erste Mal in unserer Geschichte, daß einem künftigen Philosophen eine eigentliche Fach-

[109] Rechtssubjekt und Kirchenrecht I. Teil, Was ist ein Recht? Das Wesen des Rechts im subjektiven Sinn untersucht an den verschiedenen Privatrechten, Wien-Leipzig 1908 (VII u. 232 S.).

[110] Die Beziehung der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs: ZkTh 37 (1913) 563—603; 709—759.

[111] Daneben las er am Philosophischen Institut Theodizee.

[112] Zu den Lebensdaten vgl. den Katalog der Altgermaniker: Pontificium Collegium Germanicum, Katalog vom 15. Okt. 1951, Rom 1951, 95.

ausbildung gewährt wurde. P. Six erhielt sie vor allem im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie, die bisher überhaupt noch nicht gelehrt worden war, endlich aber durch einen Fachmann vertreten werden sollte. So begann P. Six 1913 am Philosophischen Institut, von dem noch zu handeln sein wird, Philosophiegeschichte zu dozieren. 1915 habilitierte er sich an der Theologischen Fakultät für christliche Philosophie und las nun Logik, Kritik und Metaphysik, von 1917 an auch Geschichte der Philosophie (Descartes, Leibniz, Kant). Er war also der erste Philosophiehistoriker an unserer Fakultät, ein scharfer Denker und glänzender Lehrer, der in klarem Vortrag die Systeme der großen Philosophen vom Grundansatz her so einsichtig entwickeln konnte, daß seine einstigen Schüler noch heute mit höchstem Lob und dankbarer Anerkennung von ihm sprechen. Auch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen sind durchwegs philosophiegeschichtlichen Inhalts. Vor allem befaßte er sich in einer Reihe von historisch sehr aufschlußreichen Abhandlungen mit Descartes[113] und gab 1917 zum dreihundertjährigen Todestag von Franz Suarez eine Festschrift heraus[114], in der er selbst den ersten Beitrag verfaßte über „P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft"[115].

Darin bringt er viel Material, das sonst nicht oder wenig bekannt ist. Vor allem zeigt sich einerseits die geistige Großzügigkeit des Suarez in dessen wiederholten Stellungnahmen zur Abfassung der *Ratio studiorum*; er sprach sich beharrlich für möglichste Lehrfreiheit im Orden und gegen die bindende Festlegung von Lehrsätzen aus. Anderseits wird seine Treue und Achtung gegenüber der kirchlichen Tradition sichtbar, besonders seine Hochschätzung des hl. Thomas von Aquin, den er nicht „wie einen beliebigen anderen Autor" bewertet wissen wollte. „Denn", so heißt es in einem Gutachten, „für die ganze Christenheit ist es ein Interesse allerersten Ranges, daß dieser heilige Lehrer ... bleibend die erste Stelle einnehme"[116].

Die wenigen Jahre, in denen P. Six als Forscher und Lehrer wirkte, konnten hohe Erwartungen wecken, die jedoch bitter enttäuscht wurden. Er erkrankte schwer, bald hoffnungslos an Leberkrebs und starb erst 42jährig 1918 in Innsbruck — wieder ein besonders schwerer Verlust der Philosophie durch einen frühzeitigen Tod.

Als Ersatz für P. Six kam 1918 P. Friedrich Klimke nach Innsbruck, der allerdings nur zwei Jahre hier tätig war. Als Oberschlesier (geb. 1878) gehörte er der polnischen Ordensprovinz an, war Professor für Philosophie und Geschichte der Philosophie am

[113] Die „Objectiones septimae" zu Descartes' Meditationes: ZkTh 38 (1914) 161–182. — Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche: ZkTh 38 (1914) 494–508. — Die Gottesbeweise Descartes' in der Kritik seiner Zeitgenossen: ZkTh 38 (1914) 707–722. — P. Denis Mesland, ein junger Freund Descartes' aus dem Jesuitenorden: ZkTh 39 (1915) 1–33.

[114] Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. Sept. 1917), Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von K. Six S. J., Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer S. J., A. Inauen S. J., J. Biederlack S. J., Innsbruck 1917 (X u. 169 S.). — Vgl. die Rezension von J. Donat: ZkTh 42 (1918) 423–427.

[115] A. a. O. 1–27.

[116] A. a. O. 15.

Jesuitenkolleg in Krakau gewesen und hatte die letzten Jahre — seit 1916 — als Schriftsteller in Wien gearbeitet, bevor er nach Innsbruck berufen wurde. Er hatte schon zahlreiche philosophische Arbeiten, besonders in der geistigen Auseinandersetzung mit dem materialistischen Monismus seiner Zeit, veröffentlicht. Vor allem sein großes Werk über den Monismus war schon bekannt und geschätzt.

Den Anfang seiner Publikationen bildet eine Artikelreihe im „Philosophischen Jahrbuch" über den Instinkt[117]. Schon hier nimmt er die Auseinandersetzung mit dem Materialismus auf, der ihn vom nächsten Jahr an hauptsächlich beschäftigt. Erst in einer kleineren Schrift „Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart"[118]. Es folgte das Buch „Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts"[119] sowie eine kleinere, sehr wertvolle Schrift „Die Hauptprobleme der Weltanschauung"[120]. 1912 gab Klimke dann sein Hauptwerk heraus: „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen"[121], eine breitangelegte und auf umfassender Materialkenntnis beruhende Auseinandersetzung mit dem Monismus in seinen verschiedenen Spielarten vom materialistischen bis zum spiritualistischen Monismus. Dieses Werk kam 1913 in italienischer Übersetzung von Gemelli heraus; es gilt heute noch als das grundlegende Werk zum gesamten Monismusproblem. Eine kleinere, populärer gehaltene Schrift, die auf eine Rede — zur Festversammlung der Akademischen Piusvereine Deutschlands anläßlich des Mainzer Katholikentages 1911 — zurückgeht, handelt über „Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung"[122]. Ein weiteres Buch Klimkes ist während seines Wiener Aufenthaltes entstanden[123] und handelt von der tiefen Gottessehnsucht des modernen Menschen, von den irregehenden Wegen religiösen Suchens, und bemüht sich, den Weg zur Wahrheit zu weisen. Es ist, wie der Verfasser selbst einleitend sagt, „den Gottessuchern von heute gewidmet. Mit warmen Herzblut geschrieben, wendet es sich nicht nur an den Verstand, sondern an den ganzen Menschen"[124].

So hatte P. Klimke schon lange, bevor er nach Innsbruck kam, als Philosoph und Schriftsteller einen guten Namen. Auf Grund seiner zahlreichen Veröffentlichungen konnte er denn auch gleich als außerordentlicher Professor berufen werden und dozierte nun — wie vor ihm P. Six — an der Theologischen Fakultät Logik, Kritik und Metaphysik, daneben am Philosophischen Institut Geschichte der Philosophie. Überdies hielt er im Sommersemester 1919 Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten zur „Einführung in die christliche Lebensphilosophie". Aus dieser Zeit stammt auch Klimkes Schrift „Schule und Religion. Was ist von der religionslosen Schule zu halten?"[125], eine populäre Kampfschrift zur Schulfrage, die damals im Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzung stand. Wir erkennen daraus Klimkes weitgespannte Aufgeschlossenheit für alle Zeitfragen von weltanschaulicher Bedeutung, nicht nur

[117] Der Instinkt: Phil. Jahrb. 19 (1906) 293–311; 407–420; 20 (1907) 33–53.
[118] Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Neue Folge 26 (1907) 248–286.
[119] Graz-Wien 1908 (274 S.).
[120] Sammlung Kösel, Kempten-München 1910 (167 S.).
[121] Freiburg i. Br. 1912 (620 S.).
[122] Freiburg i. Br. 1912 (26 S.).
[123] Unsere Sehnsucht. Kempten-München 1917 (356 S.).
[124] A. a. O., Vorwort.
[125] Innsbruck 1919 (83 S.).

die streng philosophischen. Derselbe Geist spricht aus wiederholten Literaturübersichten, die er in der Zeitschrift über philosophische und allgemein weltanschauliche Neuerscheinungen gab[126].

Leider blieb auch P. Klimke nicht lange. Schon nach zwei Jahren wurde er 1920 als Professor für Geschichte der Philosophie nach Rom an die Gregoriana berufen, wo er bald sein bekanntes und geschätztes, in lateinischer Sprache verfaßtes Lehrbuch der Philosophiegeschichte herausgab[127]. Doch ist auch er früh gestorben; schon 1924 erlag er im Alter von 46 Jahren einem Magenkrebs[128].

In Innsbruck trat 1920 an seine Stelle P. Rochus Rimml (geb. 1883), erst nur als Supplent; doch habilitierte er sich schon im folgenden Jahr mit einer Arbeit über „Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin"[129] als Privatdozent für Dogmatik und christliche Philosophie. Er lehrte nun am Philosophischen Institut Theodizee und an der Theologischen Fakultät Logik, Kritik und Ontologie, später 1924/25 Theodizee. Doch kam er bald von Innsbruck fort — auch er nach Rom: 1925 wurde er Rektor des Germanikums und später 1932 Professor der Apologetik am Priesterseminar Klagenfurt.

Im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters 1925 fällt auf, daß neben Donat und Rimml plötzlich die Namen von vier weiteren Philosophen auftauchen, während bisher die Philosophie immer nur durch zwei Lehrkräfte vertreten war. Franzelin als außerordentlicher Professor, Gatterer und Katzinger als Privatdozenten für scholastische Philosophie und Küenburg als Privatdozent für Moralphilosophie kommen jetzt hinzu. So erscheint mit einem Schlag ein ganzer Stab von Philosophen, der sich noch vermehren wird. Woher dieser Umschwung? Die Antwort darauf gibt die Entwicklung des Philosophischen Institutes, das bisher unabhängig von der Theologischen Fakultät am Jesuitenkolleg bestanden hatte, jetzt aber in die Fakultät einging, indem sich die Professoren des Institutes habilitierten und die Vorlesungen in die Räume der Universität verlegten. Wir müssen, um diese Entwicklung verständlich zu machen, kurz zurückgreifen auf die Geschichte des Innsbrucker Philosophischen Instituts.

VI.

Die Geschichte beginnt in Preßburg. Das dortige Jesuitenkolleg war seit 1854 das Studienhaus für Philosophie in der österreichischen,

[126] Aus der neuesten philosophischen Literatur: ZkTh 44 (1920) 106–120. – Aus Weltanschauung, Religion und Philosophie: ZkTh 44 (1920) 275–290; 421–440.

[127] Institutiones historiae philosophiae, 2 Bde., Rom-Freiburg 1923 (388 u. 452 S.).

[128] Zu den Lebensdaten vgl. Wilhelm Kosch, Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon, II. Bd., Augsburg o. J., 2178.

[129] ZkTh 45 (1921) 43–65; 229–259.

damals noch das gesamte Gebiet der Habsburgermonarchie umfassenden Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu.

Nach bescheidenen Anfängen erlebte das philosophische Studium dort rasch eine gute Entwicklung; bald waren beständig fünf oder sechs Professoren im Unterricht tätig. Allerdings fällt besonders in den ersten Jahrzehnten ein außerordentlich starker Wechsel der Lehrkräfte auf, der dem wissenschaftlichen Niveau der Anstalt nicht zugute kam. Auch hier wirkte sich das Prinzip aus, daß vielfach spätere Theologen anfangs zur Vorbereitung einige Jahre Philosophie unterrichteten. So begegnen wir in Preßburg den späteren Innsbrucker Professoren Stentrup, Noldin, Donat, Lercher, Kern und Dorsch. Daneben gab es freilich auch einen Grundstock von Professoren, die im philosophischen Lehrfach verblieben.

Unter ihnen ist P. Julius Costa-Rossetti in der Öffentlichkeit am bekanntesten und einflußreichsten geworden. Er war ein geborener Venezianer (geb. 1842), der aber (seit 1857) der österreichischen Ordensprovinz angehörte und von 1868 bis 1896 in Preßburg Philosophie dozierte[130]. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Ethik, des Naturrechts, der Nationalökonomie und der Staatsphilosophie. Seine diesbezüglichen Werke, vor allem seine große Moralphilosophie, waren lange Zeit hochgeschätzt[131]. Costa-Rossetti war einer der Bahnbrecher sozialer Ideen im katholischen Raum und bereitete der christlich-sozialen Bewegung Österreichs den Boden.

Im Jahre 1909 wurde die österreichische Ordensprovinz entsprechend den beiden Reichshälften geteilt. Preßburg fiel an die ungarische Provinz. Darum wurde bald darauf 1911 das Philosophiestudium der österreichischen Provinz von Preßburg nach Innsbruck verlegt[132]. In diesem Jahr begannen hier die Vorlesungen aus Philosophie in einem dreijährigen Kurs, der im Jesuitenkolleg noch völlig unabhängig von der Theologischen Fakultät nur für die Scholastiker der Gesellschaft Jesu gegeben wurde. Damit war jedoch eine Entwicklung angebahnt, die bald weitergriff. 1913 wurde das „Institut für scholastische Philosophie" errichtet, das auf Grund einer Verordnung des damaligen Generals der Gesellschaft P. Franz X. Wernz[133] auch auswärtige Hörer aufnehmen und die akademischen Grade verleihen konnte. Nun wuchs die

---

[130] 1877/78 war er vorübergehend als Philosophieprofessor in Stonyhurst, England.

[131] Synopsis philosophiae moralis seu institutiones ethicae et iuris naturae secundum principia philosophiae scholasticae praesertim S. Thomae, Suarez, de Lugo methodo scholastica elucubrata, Innsbruck 1883 (XXIX u. 820 S.); später in 2. Auflage: Philosophia moralis seu institutiones ethicae et iuris naturae ..., Innsbruck 1886 (XXXI u. 912 S.). — Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Beitrag zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik, Freiburg 1888 (VIII u. 128 S.). — Die Staatslehre der christlichen Philosophie: Phil. Jahrb. 1 (1888) 396—420; 2 (1889) 113—150; 3 (1890) 64—78; 153—167. — Daneben andere Schriften: Katechismus der Andacht zum unbefleckten Herzen Mariae für Erwachsene und für die reifere Jugend, Innsbruck 1887 (35 S.). — De spiritu Societatis Jesu, Freiburg 1888 (XVI u. 288 S.).

[132] Inzwischen war in Innsbruck das Canisianum erbaut worden; es wurde nun vom Theologenkonvikt, das bisher in einem Trakt des Jesuitenkollegs (Nikolaihaus) untergebracht war, bezogen. So wurde im Kolleg, das überdies weitgehend umgebaut und ausgebaut wurde, der nötige Platz zur Aufnahme der Philosophen geschaffen.

[133] Ordinatio de studiis et gradibus academicis externorum auditorum in Instituto philosophico Collegii Maximi Oenipontani Societatis Jesu, vom 30. Mai 1913.

Hörerzahl rasch, da neben den Jesuitenstudenten auch viele Konviktoren des Canisianums das Philosophische Institut besuchten. Überdies mußte nach Ausbruch des Krieges mit Italien 1915 das Germanikum Rom verlassen; seine Alumnen fanden im Innsbrucker Canisianum Aufnahme und studierten Philosophie an unserem Institut. Auch wuchs die Zahl der Laienstudenten, die sich am Philosophischen Institut eine gründliche Ausbildung in der scholastischen Philosophie erwerben wollten und zum Teil auch die akademischen Grade erwarben. So hatte das Institut im ersten Jahr seines Bestehens 1913/14 nur 35 Hörer, im Jahre 1921/22 aber bereits 97 ordentliche Hörer und 15 Gasthörer. Diesen Anforderungen konnten die Räume des Jesuitenkollegs nicht mehr genügen. Darum wurde 1924 das Philosophische Institut der Theologischen Fakultät eingegliedert und die Vorlesungen in die Räume der Universität verlegt. Die bisherigen Professoren des Institutes habilitierten sich an der Fakultät als Privatdozenten für scholastische Philosophie, doch blieb die Eigenart des Institutes davon unberührt; es bestand und besteht bis heute weiter als eine nach der kirchlichen Studienordnung errichtete Philosophische Fakultät mit der Vollmacht, die akademischen Grade der Philosophie — Lizentiat und Doktorat — nach kirchlichem Recht zu verleihen.

Soviel zum äußeren Rahmen. Wir haben nun weiter das geistige Leben und Wirken zu verfolgen, das sich innerhalb dieses Rahmens am Philosophischen Institut entwickelt hat. Die ersten Professoren, die 1911 von Preßburg nach Innsbruck kamen und hier am Jesuitenkolleg den philosophischen Unterricht begannen, waren die Patres Seywald, Timp, Linsmeier und Hatheyer.

P. Othmar Seywald, ein Kärntner (geb. 1845), hatte schon seit 1873 in Preßburg Philosophie doziert, anfangs Logik und allgemeine Metaphysik, später spezielle Metaphysik, war langjähriger Studienpräfekt, 1888—1891 Rektor des Preßburger Kollegs, anschließend bis 1894 Provinzial der österreichischen Ordensprovinz und danach Rektor des Kollegs in Kalksburg gewesen. 1899 kam er als Ethikprofessor und Studienpräfekt nach Preßburg zurück und 1911 in derselben Stellung nach Innsbruck. Er dozierte hier noch bis 1924 und starb in hohem Alter 1927.

P. Heinrich Timp war Kölner (geb. 1854), der aber der österreichischen Provinz angehörte. Auch er hatte schon lange — seit 1877 — in Preßburg Philosophie doziert, auch er anfangs Logik und allgemeine Metaphysik, später spezielle Metaphysik, bis er 1911 nach Innsbruck kam. Doch unterrichtete er hier nicht mehr lange. Bald wurde er Minister und danach Spiritual im Canisianum (1914—1917). Später las er noch einige Jahre (1917—1919) am Philosophischen Institut Psychologie und Theodizee, kam aber 1920 nach Klagenfurt, wo er noch bis 1931 am Priesterseminar Philosophie und Fundamentaltheologie lehrte. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er im Noviziatshaus zu St. Andrä, wo er 1945 mit 91 Jahren starb.

Beide, Seywald und Timp, haben also ein langes Leben Philosophie doziert, beide waren, wie berichtet wird, scharfsinnige scho-

lastische Philosophen und gute, von den Hörern geschätzte Professoren. So ist es erstaunlich, daß von beiden keinerlei wissenschaftliche Arbeiten vorliegen, nicht einmal Artikel oder auch nur Rezensionen in Zeitschriften[134]. Sie scheinen noch zu jenem Typ von Scholastikern der alten Generation gehört zu haben, die in ihrem System die endgültig abgeschlossene Wahrheit sahen, zu der es nicht mehr viel Neues zu sagen gibt und die in einer Auseinandersetzung mit dem neueren Denken weder selbst einen Gewinn zu erwarten noch eine Aufgabe zu erfüllen hätte. Man verblieb im eigenen, wohlverschlossenen und wohleingerichteten Raum.

Anders P. Anton Linsmeier, der freilich nur noch kurz in Innsbruck lehrte, zudem ein Fach, das nur am Rande der Philosophie liegt: ausgewählte Fragen aus der Physik. Geboren 1840 in Böhmen, war er mehr als 20 Jahre Physikprofessor am Gymnasium des Kollegs in Mariaschein gewesen, als er 1910 als Professor für Physik und höhere Mathematik nach Preßburg berufen wurde und im folgenden Jahr schon mehr als 70jährig nach Innsbruck kam. Er lehrte noch bis 1915 und starb 1928, auch er in hohem Alter. Der Grund für seine, wenn auch späte Berufung in das höhere Lehramt war offenbar seine ausgesprochen wissenschaftliche Einstellung. Schon aus der Zeit seiner Lehrtätigkeit am Gymnasium stammen zahlreiche, meist im „Philosophischen Jahrbuch" veröffentlichte Arbeiten über aktuelle naturwissenschaftliche und naturphilosophische Fragen.

In einer ersten Artikelreihe beschäftigt sich Linsmeier mit der Wellentheorie des Lichtes[135], in einer weiteren Abhandlung und einer anschließenden Diskussion mit Isenkrahe geht es um die Kopernikanische Hypothese und das damit gestellte Problem der Sinnestäuschungen[136]. Wieder eine lange Serie von Aufsätzen handelt von der Atomtheorie und daraus sich ergebenden naturphilosophischen Fragen[137]. Ferner schrieb Linsmeier über Radioaktivität[138], über die

[134] Von P. Timp sind noch hektographierte Vorlesungsskripten vorhanden, die mit großer Sorgfalt ausgearbeitet sind und in lateinischer Sprache die üblichen scholastischen Thesen enthalten: Cosmologia, Psychologia inferior (über das vegetative und sensitive Leben bzw. Lebensprinzip), Psychologia superior (über das geistige Leben und die geistige Seele des Menschen) und Theologia naturalis. Die Skripten verraten einen klaren Lehrer, der jedoch sachlich kaum Eigenständiges bringt. Die Entstehungszeit der Skripten ist nicht sicher zu ermitteln; doch dürften sie noch aus Preßburg stammen.

[135] Beleuchtung einer philosophischen Kritik der optischen Wellentheorie: Phil. Jahrb. 4 (1891) 360–374. — Die spekulativen Grundlagen der optischen Wellentheorie: Phil. Jahrb. 5 (1892) 328–336; 397–407.

[136] Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen: Phil. Jahrb. 4 (1891) 1–8; darauf C. Th. Isenkrahe, Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen: Phil. Jahrb. 7 (1894) 408–423; Linsmeier, Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen: Phil. Jahrb. 8 (1895) 93–98; Isenkrahe, Antwort an Herrn P. Linsmeier ...: Phil. Jahrb. 8 (1895) 335–339.

[137] Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?: Phil. Jahrb. 4 (1891) 241–255. — Sind die chemisch-physikalischen Atome nur eine Fiktion?: Phil. Jahrb. 7 (1894) 121–134. — Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese: Phil. Jahrb. 10 (1897) 160–172; 310–319. — Die Weiterentwicklung der Atomistik in der neuesten Zeit: Phil. Jahrb. 25 (1912) 325–336.

[138] Über Radioaktivität und Verwandtes: Natur und Offenbarung 54 (1908) 577–670.

Brownsche Bewegung[139] und beschäftigt sich schließlich mit Fragen um Galilei[140]. Diese Arbeiten zeigen sicher P. Linsmeier als einen Mann von wissenschaftlichen Qualitäten, die jedoch dem Philosophischen Institut kaum mehr zugute kamen, da er nur noch als Greis hier wirkte.

Unter den Professoren, die 1911 von Preßburg nach Innsbruck kamen, war P. Franz Sal. Hatheyer bei weitem der jüngste (geb. 1873 in Tamsweg, Salzburg). Nachdem er zwei Jahre (1905 bis 1907) Präfekt am Innsbrucker Theologenkonvikt gewesen war, hatte er seit 1908 in Preßburg Kosmologie, Biologie und empirische Psychologie doziert. Dieselben Fächer behielt er auch in Innsbruck bei, später las er mehrere Jahre spekulative und empirische Psychologie sowie Biologie. Als er 1919 Superior und Regens im Canisianum wurde, mußte er aber die Biologie und bald auch die spekulative Psychologie abgeben. Als er überdies 1924 Provinzial wurde, war seine philosophische Lehrtätigkeit endgültig abgebrochen. Nach seinem Provinzialat war er 1929—1938 Instruktor der dritten Probation in St. Andrä und blieb dort bis zu seinem Tod 1950. In der kurzen Zeit seines philosophischen Wirkens hat P. Hatheyer mehrere Arbeiten veröffentlicht, die vor allem psychologische und naturphilosophische Fragen zum Thema haben und sein Bemühen zeigen, Erkenntnisse der neueren Wissenschaft im Geiste der Scholastik aufzuarbeiten und auszuwerten.

Nur kurz erwähnt seien hier drei weitere Professoren, die um jene Zeit vorübergehend in Innsbruck Philosophie lehrten: P. Sigismund Bernhard, ein Ungar (geb. 1880), hatte 1911 hier sein Studium der Theologie beendet und wurde gleich danach am Philosophischen Institut für Logik und Metaphysik eingesetzt, kehrte

1915 erschien in der Zeitschrift ein Aufsatz „Über das Erkenntnisbild in der Scholastik"[141], worin Hatheyer die scholastische Erkenntnislehre unter psychologischer Rücksicht behandelt. In der schon erwähnten Suarezfestschrift, die 1917 herauskam, veröffentlichte Hatheyer eine größere Abhandlung über „Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionspsychologie"[142]. Naturphilosophischer Art dagegen sind zwei weitere Artikel: „Vom Wesen der Entwicklung"[143] und „Stammesentwicklung der Organismen. Umbildung der Arten"[144]. In diesen beiden Studien setzt er sich kritisch von der scholastischen Philosophie her mit dem Entwicklungsgedanken der modernen Biologie auseinander; der erste Artikel handelt von der Entwicklung der Individuen, der zweite von der Entwicklung der Arten. Dazu kam 1920 ein größerer Aufsatz „Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe"[145], worin Hatheyer erst streng historisch an Hand der Texte, besonders Secunda secundae q. 23—27, die Lehre des Aquinaten erforscht und anschließend daraus sich ergebende philosophische und theologische Probleme erörtert.

---

[139] Die Brownsche Bewegungstheorie: Phil. Jahrb. 27 (1914) 33—40.

[140] Galileis Trägheitsbegriff und dessen zeitgeschichtliche Bedeutung: Jahresbericht des öffentl. bischöfl. Gymnasiums in Mariaschein 1908/09, Mariaschein 1909, 3—32. — Der Galileiprozeß von 1616 in naturwissenschaftlicher Beleuchtung: ZkTh 37 (1913) 55—75.

[141] ZkTh 39 (1915) 433—451.

[142] Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Innsbruck 1917, 75—122.

[143] ZkTh 41 (1917) 504—533.

[144] ZkTh 42 (1918) 519—540.

[145] ZkTh 44 (1920) 78—105; 222—241.

aber schon nach zwei Jahren in seine Heimat zurück. Er wurde durch einen anderen Ungarn ersetzt, P. Julius Erdössy (geb. 1874); auch er hatte eben das Theologiestudium in Innsbruck mit dem Doktorat abgeschlossen und lehrte nun ein Jahr 1913/14 Logik und Metaphysik.

Auch P. Johannes B. Wimmer (geb. 1853 in Lampersdorf, Bayern) war hier nur wenige Jahre tätig. Vorher war er lange Zeit in Kalksburg Professor für Latein und Griechisch, seit 1901 auch Gymnasialdirektor, 1907—1909 Rektor des Kollegs in Mariaschein und 1909—1915 Provinzial gewesen, als er schon in höherem Alter nach Innsbruck kam und am Philosophischen Institut Homiletik und klassische Sprachen zu lehren begann. Bald wurde er, der alte Obere, auch hier wieder Rektor (1916—1918), danach aber dozierte er noch drei Jahre (1918—1921) ein eigentlich philosophisches Fach: Kosmologie. Es ist sicher eine erstaunliche Leistung, daß er sich — schon 65jährig — noch in die Philosophie einarbeiten konnte und sogar noch eine umfangreiche Abhandlung in der Zeitschrift veröffentlichte „De anima intellectiva ut forma corporis"[146]; weniger erstaunlich ist, daß der einstige Lateinprofessor den Artikel in lateinischer Sprache schrieb. 1921 kam P. Wimmer von Innsbruck fort[147] und starb 1931 in Wien-Lainz.

Wie der rasche Wechsel der Professoren jener Zeit und die häufige Verwendung von nur vorübergehend aushelfenden Lehrkräften erkennen läßt, war es noch eine Zeit des Anfangs und des Werdens. Wenn auch schon der Wille zum Aufbau vorhanden war, konnte doch das Philosophische Institut noch keine feste Gestalt gewinnen.

VII.

Das wurde erst anders, als eine neue Generation von tüchtigen jüngeren Philosophen einzog, die dem Philosophischen Institut bald zu seiner Hochblüte verhelfen sollten, einer kurzen Hochblüte freilich, die durch tragische Umstände rasch wieder zu Ende ging. P. Franzelin allerdings, der 1913 zu dozieren begann, war zwar ein scharfer Denker, gehörte aber geistig noch der älteren Generation an. Jedoch P. Six — von dem wir schon sprachen — und die Patres Inauen, Katzinger, Gatterer und Fuetscher bemühten sich mit besten Kräften um wissenschaftlichen Fortschritt innerhalb der scholastischen Philosophie, um ein zeitnahes Denken in der Auseinandersetzung mit der Philosophie der Gegenwart und um den Ausbau des Philosophischen Instituts, dessen Bedeutung sie erst eigentlich begründeten.

P. Bernhard Franzelin, ein Südtiroler (geb. 1868 in Auer), hatte vorher einige Jahre (1901—1904) in St. Andrä Rhetorik

[146] ZkTh 43 (1919) 577—616; 44 (1920) 1—42.

[147] Er wurde wieder Oberer: 1921—1925 war er Rektor in Wien-Lainz, danach Instruktor der dritten Probation in St. Andrä, bis er 1929 nach Lainz zurückkehrte.

gelehrt und danach erst in Innsbruck (1906/07), dann an der Gregoriana zu Rom (1907—1913) den kleinen Kurs der Dogmatik gelesen. Von 1914 an dozierte er in Innsbruck am Philosophischen Institut Logik und allgemeine Metaphysik. Als 1924 das Institut der Theologischen Fakultät eingegliedert wurde, konnte er gleich als außerordentlicher Professor für christliche Philosophie an die Fakultät berufen werden, unterrichtete hier aber nur noch wenige Jahre. Seit 1928 war er Professor der Philosophie am Priesterseminar in Klagenfurt und blieb dort bis 1940. Die letzten Lebensjahre bis zu seinem Tod 1943 verbrachte er als Seelsorger in Steyr, Oberösterreich.

P. Franzelin war berühmt und berüchtigt als strenger Schulmeister, der seine Hörer unerbittlich zur Mitarbeit zwang, so aber den Anfängern der Philosophie in seiner gründlich scholastischen, wenn auch recht trockenen Art eine gute Grundlage ihrer Ausbildung gab. Als überzeugter Scholastiker alter Schule, sorgsam bedacht auf die Reinheit der Lehre, konnte er seinen jüngeren, fortschrittlicher gesinnten Kollegen lästig, ja gefährlich werden. Neben seinem scholastischen Lehrbuch geht seine wissenschaftliche Arbeit fast restlos in scharfen Kontroversen auf, die Franzelin um das Kausalitätsprinzip und den Gottesbeweis mit Isenkrahe, Geyser und Hessen führte.

Als Behelf für den Unterricht veröffentlichte Franzelin 1921 ein Lehrbuch der Philosophie[148], das in lateinischer Sprache die Grundfragen der formalen Logik, der allgemeinen Metaphysik und der Erkenntnistheorie behandelt, durchaus der suaresianischen Tradition treu, ohne inhaltlich Neues zu bringen. Immerhin geht Franzelin in der Erkenntnislehre schon mehr als manche seiner Vorgänger auf die moderne Philosophie und Psychologie ein. Was Metaphysik ihrem Wesen nach ist, konnte er seinen Schülern wohl kaum lebendig nahebringen; sie geht bei ihm fast völlig im abstrakt Begrifflichen unter.

In Franzelins übrigen Schriften spiegelt sich vor allem die Kontroverse, die damals im scholastischen Lager um die Begründung der ersten Prinzipien entbrannt war. Zwei Aufsätze richten sich gegen Isenkrahe: „Der Satz vom zureichenden Grund, verteidigt gegen Isenkrahe"[149] und „Der analytische Charakter des Kausalgesetzes, verteidigt gegen Isenkrahe"[150]. Dieser hatte in zwei Schriften die wissenschaftliche Gültigkeit des kosmologischen Gottesbeweises bestritten, vor allem dem ihm zugrundeliegenden Prinzip die Beweiskraft abgesprochen[151]. Dagegen sucht Franzelin, auf Isenkrahes Einwände Bezug nehmend, die unmittelbare Evidenz des Kausalitätsprinzips aufzuzeigen, indem er — der älteren, heute auch innerhalb der Scholastik weitgehend überholten Auffassung zufolge — am streng analytischen Charakter des Prinzips festhält. Damit war ein Problemkreis angeschnitten, der weiterer Auseinandersetzungen bedurfte.

In der 1924 gegründeten Schriftenreihe des philosophischen Instituts „Philosophie und Grenzwissenschaften" erschien schon im ersten Band eine Arbeit Franzelins „Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip"[152]. Auf den

[148] Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali, imprimis destinatae ad usum auditorum, Innsbruck 1921 (584 S.).

[149] ZkTh 47 (1923) 329—368.

[150] ZkTh 48 (1924) 196—225.

[151] Kaspar Isenkrahe, Über die Grundlagen eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises, Kempten 1915. — Ders., Waffen der Apologetik und ihre Handhabung, hrsg. von J. Schnippenkötter, Bonn 1922.

[152] Phil. und Grenzw. I 3. Innsbruck 1924 (52 S.).

Begründungsversuch für das Prinzip, den Geyser in den „Hauptproblemen der Metaphysik"[153], ansatzweise schon in der „Erkenntnistheorie"[154] unternommen hatte, geht Franzelin Schritt für Schritt kritisch ein und macht dagegen geltend, daß aus dem einzelnen Kausalerlebnis noch nicht erschaut werden könne, „daß die hervorbringende Handlung der Wirkursache auf das allgemeine Wesen des Entstehens als solches gerichtet ist"[155]. Franzelin hält vielmehr am abstrakt begrifflichen Charakter der Einsicht und am analytischen Charakter des Prinzips selbst fest. Seine Stellungnahme gegen Geyser löste eine umfangreiche Kontroverse aus, die vor allem im Philosophischen Jahrbuch ihren Niederschlag fand und zur Klärung des vielumstrittenen Fragenkreises manches beitrug[156]. Später wird Fuetscher dieselbe Frage aufgreifen und der Lösung näherführen.

Bald darauf kämpfte Franzelin in einer neuen Front mit noch schärferen Waffen: gegen die Religionsbegründung Johannes Hessens. 1924 erschien eine große, sehr kritische Besprechung des Augustinusbuches Hessens[157]. Schon darin ging es vor allem um die Frage der Möglichkeit eines rationalen Gottesbeweises oder einer intuitiven Gotteserfahrung. Zwei Jahre später veröffentlichte Franzelin einen Beitrag „Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens"[158], worin er nicht minder kritisch zwei weitere Werke Hessens, „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus"[159] und die „Erkenntnistheorie"[160] bespricht und wieder vor allem auf die Grundfragen der Gotteserkenntnis zurückkommt. Franzelin kommt zu dem Ergebnis, es sei unmöglich, die „Ansichten Hessens mit der Lehre der katholischen Kirche in Einklang zu bringen". Grund seiner Irrtümer sei „der Mangel an scholastischer Durchbildung, der so oft an Hessen zutage tritt". Jedenfalls verdiene Hessens Erkenntnistheorie „nicht nur vom katholischen, sondern auch von jedem wissenschaftlichen Standpunkt aus abgelehnt zu werden; denn der echten Wissenschaft Ziel und Zweck bleibt Wahrheitsstreben und Gründlichkeit"[161]. Diese Worte lassen an Klarheit und Schärfe der Stellungnahme nichts zu wünschen übrig. Doch nicht genug. Im folgenden Jahre erschien nochmals ein Artikel Franzelins über die „Angriffe Dr. J. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik"[162]. Es handelt sich hier um eine ausführliche, wieder und mit Recht sehr kritische Besprechung des Buches von Hessen, das inzwischen herausgekommen war, „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin"[163]. Da dieses Buch erst in den letzten Jahren in Überarbeitung neu herauskam[164], bleibt Franzelins Stellungnahme, der man in allen wesentlichen Punkten zustimmen muß, auch heute noch beachtenswert.

---

[153] Josef Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit besonderer Bezugnahme auf Kants Kritik, Freiburg 1923.

[154] Ders., Erkenntnistheorie, Münster 1922.

[155] A. a. O. 39.

[156] G. Kahl-Furthmann, Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip: Phil. Jahrb. 41 (1928) 155—160. — Franzelin, Zu Kahl-Furthmanns Kritik an meiner Schrift ...: Phil. Jahrb. 42 (1929) 154—158. — Kahl-Furthmann, Zu Franzelins Erwiderung ...: Phil. Jahrb. 42 (1929) 158—160. — Heinrich Straubinger, Geysers Stellung zum Kausalitätsgesetz: Phil. Jahrb. 43 (1930) 285—293. — Franzelin, Straubingers Kritik an meinen Ausführungen über das Kausalitätsprinzip: Phil. Jahrb. 43 (1930) 293—296. — Ders., Kann der Umfang dessen, was zu einem Sein erfordert ist, gleich Null sein?: Phil. Jahrb. 43 (1930) 528—532. — E. Hartmann, Erwiderung auf Franzelin, „Kann der Umfang ...": Phil. Jahrb. 43 (1930) 532.

[157] Johannes Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924. — Dagegen Franzelin, Kritische Bemerkungen zur Schrift Hessens „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart": ZkTh 48 (1924) 603—609.

[158] ZkTh 50 (1926) 151—173.

[159] 2., erweiterte Auflage, Freiburg 1924.

[160] Berlin-Bonn 1926.

[161] A. a. O. 173.

[162] ZkTh 51 (1927) 252—267.

[163] Stuttgart 1926.

[164] Thomas von Aquin und wir, München-Basel 1955.

Später faßte er seine Auseinandersetzung mit Hessen bezüglich der Gotteserkenntnis in einer gesonderten Schrift zusammen unter dem Titel „Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert?"[165]; außer auf die schon genannten Schriften stützt er sich hier auch auf Hessens Buch „Das Kausalprinzip"[166] und nimmt alle grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Fragen von neuem auf.

Franzelin verfährt in diesen Diskussionen unerbittlich mit seinen Gegnern, wie sich ja auch — abgesehen von den „Quaestiones selectae" — die ganze schriftstellerische Arbeit in einer Polemik erschöpft, die zwar scharfsinnig geführt wurde und zum Teil zeitbedingt berechtigt war, aber wissenschaftlich kaum wesentliche Fortschritte brachte.

Neues wissenschaftliches Leben wurde durch eine Gruppe jüngerer Philosophen in das Institut gebracht. Von P. Six sprachen wir schon[167]; er lehrte seit 1913 am Philosophischen Institut und seit 1915 auch als Dozent an der Theologischen Fakultät, starb aber schon 1918.

P. Andreas Inauen, ein Appenzeller (geb. 1880 in Eggerstauden), mußte gleich nach Abschluß seines Studiums 1912 Kosmologie dozieren. Seit 1921 war er Studienpräfekt der Philosophie und trug Geschichte der Philosophie vor, erlag aber schon 1926, erst 46 Jahre alt, einem schweren Lungenleiden. Entsprechend den beiden Fächern, die Inauen lehrte, teilt sich auch seine wissenschaftliche Arbeit in naturphilosophische und philosophiegeschichtliche Studien; unter diesen sind vor allem einige Arbeiten über Kant, besonders das Problem des Gottesbegriffes und der Gotteserkenntnis bei Kant, aufschlußreich und beachtenswert.

In einem ersten Artikel, der aus den Jahren der kosmologischen Lehrtätigkeit Inauens stammt, setzt er sich mit der Lehre vom ewigen Kreislauf der Welten nach dem schwedischen Philosophen Svante Arrhenius auseinander, der damals viel gelesen wurde und viel Echo fand[168].

Am Beginn der philosophiegeschichtlichen Arbeiten Inauens stehen zwei Abhandlungen, die sich mit der Philosophie in der Frühgeschichte der Gesellschaft Jesu befassen. Die erste untersucht die „Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583"[169], also noch vor der Ausarbeitung der ersten Studienordnung unter dem General Aquaviva. Eine weitere Arbeit, die in der Suarez-Festschrift von 1917 erschien, behandelt „Suarez' Widerlegung der scotistischen Körperlichkeitsformen"[170].

In der Folgezeit jedoch befaßt sich Inauen vorwiegend mit Kant. Als erste Frucht dieses Studiums kam ein Aufsatz im Philosophischen Jahrbuch über „Kants Gottesbegriff"[171] heraus. In einem kleineren Beitrag führt er sodann

---

[165] Zum Kampfe Hessens gegen die Grundlagen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des kosmologischen Gottesbeweises (Vorträge und Abhandlungen der österreichischen Leogesellschaft Nr. 35), Wien 1929 (52 S.).

[166] Augsburg 1929.

[167] Vgl. oben S. 163f.

[168] Der ewige Kreislauf im „Werden der Welten" von Svante Arrhenius: Schweizerische Rundschau 1915/16, Heft 4 (10 S.). Inauen nimmt Bezug auf Svante Arrhenius, Das Werden der Welten, aus dem Schwedischen übersetzt von Leo Bamberger, 2. Aufl., Leipzig 1913; Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, Das Werden der Welten, Neue Folge, übersetzt von Leo Bamberger, 4. bis 6. Aufl., Leipzig 1911.

[169] ZkTh 40 (1916) 201–237.

[170] Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck 1917, 123–146.

[171] Phil. Jahrb. 33 (1920) 209–232.

einen Vergleich zwischen „Kants ‚Urteilskraft' und der ‚Denkkraft' bei Thomas von Aquin"[172] durch, kehrt jedoch bald wieder zur Gottesfrage bei Kant zurück. In einem Artikel über „Kants Zugeständnisse an den kosmologischen und den teleologischen Gottesbeweis"[173] versucht er in origineller und scharfsinniger Weise zu zeigen, daß Kant diesen Argumenten durchaus nicht jegliche Beweiskraft, sondern nur eine zwingende Beweiskraft abspricht und sich einer Erkenntnis nähert, die der scholastischen Philosophie unter dem Titel „freie Gewißheit" geläufig ist. Dieselbe Auffassung entwickelt Inauen noch breiter in seiner Schrift „Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis"[174]. Diese Schrift — 1925 erschienen — steht im Zusammenhang des allgemeinen Wandels im Kantverständnis und in der Kantauseinandersetzung von seiten der scholastischen Philosophie. Wichtig ist hier vor allem der Nachweis, daß die Kritik Kants nicht so sehr die scholastischen als die Wolffschen Gottesbeweise trifft und darum weitgehend zeitbedingt zu verstehen ist. Den Abschluß der philosophiegeschichtlichen Arbeiten Inauens bildet der Versuch einer „Psychologischen Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung"[175]; ein interessanter Versuch, der jedoch wie alle philosophiegeschichtlichen Konstruktionen dieser Art nicht ganz überzeugend ist.

Wie sehr gerade Inauen mit ganzem Herzen am gemeinsamen Werk des Aufbaues der Philosophie in Innsbruck beteiligt war, zeigt eine kleine Programmschrift, die er 1922 über die Entstehung, die Eigenart und die Studieneinrichtungen des Philosophischen Instituts herausgab[176]. Durch den frühen Tod war aber seinem Wirken am Institut, dem seine ganze Sorge und Arbeitskraft gewidmet war, bald ein Ende gesetzt[177].

Noch jünger als Inauen starb P. Franz Sal. Katzinger, der 1884 in Oberösterreich (Unteredt, Altenfelden) geboren war, seit 1921 am Philosophischen Institut Biologie und Psychologie lehrte, sich 1925 als Privatdozent für scholastische Philosophie habilitierte, aber schon 1928 erst 44jährig starb. Von ihm besitzen wir zwei wertvolle Arbeiten aus dem Bereich spekulativer Psychologie; beide sind in der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" erschienen.

Die erste ist in lateinischer Sprache verfaßt: „Inquisitio psychologica in conscientiam humanam"[178] und erforscht Wesen und Eigenart des Bewußtseins, vor allem des direkten Bewußtseins. Die zweite Arbeit handelt über das „Menschliche Freiheitsbewußtsein"[179], worin Katzinger die Freiheit als unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins aufweist.

Ungefähr gleichzeitig mit Katzinger habilitierte sich an der Theologischen Fakultät P. Alois Gatterer (geb. 1886 in Reichraming, Oberösterreich). Er war Naturwissenschaftler und lehrte seit 1917 am Philosophischen Institut Physik, Chemie und Astronomie, von 1921 an auch Kosmologie. Der Naturwissenschaft, besonders aber der philosophischen Durchdringung und Bewältigung der modernen Naturwissenschaft galt das größte Interesse und die

---

[172] ZkTh 44 (1920) 312—319.

[173] 15 S. Erscheinungsort und -jahr dieses Artikels, der mir nur in einem Sonderabdruck vorliegt, konnten leider nicht festgestellt werden.

[174] Phil. u. Grenzw. I/5, Innsbruck 1925 (87 S.).

[175] Stimmen der Zeit 110 (1925/26) 29—41.

[176] Das Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, Innsbruck 1922 (19 S.).

[177] Vgl. den Nachruf: Phil. u. Grenzw. I, Innsbruck 1924—1926, 472f.

[178] Phil. u. Grenzw. I/2, Innsbruck 1924 (55 S.).

[179] Phil. u. Grenzw. I/6, Innsbruck 1926 (91 S.).

eifrige Arbeit Gatterers. In mehreren wissenschaftlichen Veröffentlichungen nahm er zu naturphilosophischen Problemen Stellung, förderte allgemein das wissenschaftliche Leben am Philosophischen Institut als erster Redakteur der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" und wurde der eigentliche Initiator und Organisator des Kosmologenkongresses, der 1924 in Rom gehalten wurde. Von 1927 an las er jedoch nur noch naturwissenschaftliche Grenzfragen der Philosophie, wurde 1931 zum außerordentlichen Professor ernannt, aber noch in demselben Jahr an die päpstliche Sternwarte in Castel Gandolfo berufen und mit der Einrichtung eines astrophysikalischen Institutes betraut, dessen Leiter er bis zu seinem Tode blieb. Trotzdem konnte er bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges noch alljährlich nebenbei in Innsbruck Vorlesungen über naturwissenschaftliche Grenzfragen halten. Sonst aber widmete er sich jetzt mit ungebrochenem Fleiß seiner neuen Aufgabe spektroskopischer Forschung, als deren Frucht eine Reihe großer Spektral-Atlanten herauskam, die seinen Weltruf in fachwissenschaftlichen Kreisen begründeten. Schwer leidend kam P. Gatterer um Weihnachten 1952 nach Innsbruck und starb hier im Februar 1953.

Noch während seines Studiums der Theologie hatte Gatterer die erste naturphilosophische Arbeit veröffentlicht: „Ist die Welt ein Perpetuum mobile?"[180]. Erst recht bemühte er sich als Dozent um philosophische Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft. So erschien schon als erstes Heft der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" Gatterers Arbeit über „Das Problem des statistischen Naturgesetzes"[181]. Später folgte eine größere Untersuchung „Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie"[182].

Den Beginn eines opfervollen Leidensweges, den P. Gatterer zu gehen hatte, bildete der Kosmologenkongreß in Rom 1924. Gatterer hatte die Anregung dazu gegeben, das Programm ausgearbeitet und die Drucklegung der Referate geleitet. In der Frage nach der Konstitution der Körper vertrat er mit Überzeugung eine dem Hylemorphismus des strengen Thomismus widersprechende Auffassung; sie stammte teils aus der suaresianischen Tradition Innsbrucks, teils aus naturwissenschaftlichen Ergebnissen, die nach Gatterers Meinung mit der thomistischen Lehre unvereinbar waren. Er vertrat nun gewiß mit Eifer für die Wahrheit, aber — wie er später selbst einsah — mit unklugem und unerfahrenem Eifer auf dem Kongreß seine Ansichten und stieß auf harten Widerstand. Zunächst wurde die geplante und von Gatterer vorbereitete Veröffentlichung der Kongreßakten verboten; sie durften nur als Manuskript gedruckt werden[183]. Nach einigen Jahren — nach einer Visitation der Philosophie in Innsbruck durch P. Hoenen 1926 — traf Gatterer der schwere Schlag: er durfte nicht weiter Kosmologie dozieren. Dies traf ihn sehr hart, weil er mit viel

[180] Phil. Jahrb. 27 (1914) 368—382.

[181] Phil. u. Grenzw. I/1. Innsbruck 1924 (69 S.).

[182] Phil. u. Grenzw. II/1—2, Innsbruck 1927 (175 S.). Zu derselben Frage vgl. Aus der Welt des neueren Okkultismus: ZkTh 51 (1927) 570—580.

[183] Die einzelnen Akten und die Referate des Kongresses wurden gesondert als Manuskripte gedruckt. Darunter findet sich Gatterers Referat De lege naturae statistica, Innsbruck 1924 (24 S.), das sachlich auf die größere, in demselben Jahr veröffentlichte Arbeit über das statistische Naturgesetz zurückgeht. Außerdem stellte Gatterer die gesamte deutschsprachige Literatur zu naturphilosophischen Fragen zusammen: Conspectus literaturae cosmologicae exhibens opera recentiora philosophica et scientifica quaestionibus cosmologicis affinia. Innsbruck 1924, 17—44.

Freude und Eifer an diesem Fach hing und weil er die Absetzung als ein Unrecht empfand, an dem er noch bis an sein Lebensende zu leiden hatte. Nach einem Jahr, das er zu weiteren naturwissenschaftlichen Studien in Oxford zubrachte, kehrte er nach Innsbruck zurück, dozierte aber von nun an nur noch naturwissenschaftliche Grenzfragen der Philosophie, bis er 1931 nach Castel Gandolfo berufen wurde. Wenn er auch erst dort zu seiner bedeutendsten wissenschaftlichen Leistung kam und sich in seiner Wissenschaft einen internationalen Namen erwarb, so blieb doch bis zum Ende sein eigentlichstes Interesse die Naturphilosophie[184].

Auch in den zwanziger Jahren begegnen uns am Philosophischen Institut Namen einiger Professoren, die nur vorübergehend hier wirkten. P. Ferdinand Frodl (geb. 1886) las zwei Jahre 1921—1923 spekulative Psychologie, wurde aber bald zu anderen Aufgaben herangezogen, war u. a. Moralprofessor und Regens am Priesterseminar Klagenfurt, nach dem Krieg wieder ein Jahr 1945/1946 in Innsbruck als Moralprofessor und Rektor des Jesuitenkollegs und wurde bekannt durch seine 1936 erschienene „Gesellschaftslehre"[185].

P. Max Küenburg (geb. 1886) las seit 1922 am Institut Ethik und ausgewählte Fragen, habilitierte sich 1924 zugleich mit P. Gatterer an der Theologischen Fakultät, wurde aber schon im folgenden Jahr an die katholische Universität in Tokio berufen, wo er lange Zeit Philosophie unterrichtete, bis er 1957 starb. In der Zeit, da er in Innsbruck war, gab er zwei Studien über die Ethik Kants heraus[186].

Küenburg wurde hier vorübergehend ersetzt durch P. Johann B. Schuster (geb. 1887) aus der Oberdeutschen Provinz. Er half nur im Studienjahr 1925/26 hier aus und las am Philosophischen Institut Ethik. Danach kam er in das neuerrichtete Berchmanskolleg in Pullach bei München, wo er noch lange Zeit als Ethikprofessor und Studienpräfekt wirkte, bis er 1952 starb.

Als er Innsbruck wieder verlassen hatte, gab er — neben anderen Arbeiten — noch hier einige Studien heraus, vor allem einen wertvollen Beitrag in „Philosophie und Grenzwissenschaften" über das Thema: „Der unbedingte Wert des Sittlichen"[187]; überdies zwei Aufsätze in unserer Zeitschrift: „Das Prinzip der doppelten Kausalität und seine Anwendung auf die Notwehr"[188] und „Von den ethischen Prinzipien"[189].

Viel enger mit Innsbruck und seinem Philosophischen Institut verbunden war ein Mann von hervorragend spekulativer Kraft und philosophischer Begabung, den aber, wie so viele vor ihm, ein früher Tod ereilte, P. Lorenz Fuetscher. 1894 in Thüringen

---

[184] Die obigen Angaben sind z. T. einem unveröffentlichten Lebensabriß entnommen, den P. Gatterer in seinen letzten Lebensjahren verfaßte und der in einem Manuskript von 19 Schreibmaschinseiten vorliegt.

[185] Wien 1936 (450 S.).

[186] Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie: Phil. u. Grenzw. I/4, Innsbruck 1925 (11 S.). — Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften: Phil. u. Grenzw. II/3, Innsbruck (40 S.).

[187] Phil. u. Grenzw. II/6, Innsbruck 1929 (110 S.).

[188] ZkTh 52 (1928) 244—248.

[189] ZkTh 57 (1933) 44—65.

(Vorarlberg) geboren, trat er 1913 in die Gesellschaft Jesu ein, beschloß 1923 seine Studien in Innsbruck mit dem theologischen Doktorat und lehrte von da an Theodizee und ausgewählte Fragen aus der Metaphysik am Philosophischen Institut. 1926 habilitierte er sich für scholastische Philosophie an der Theologischen Fakultät mit einer Arbeit über „Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian"[190]. Fuetscher war bei seinen Schülern hochgeschätzt. Mit kritischer Schärfe der Spekulation suchte er den letzten metaphysischen Fragen auf den Grund zu gehen und zog damit gerade die Begabtesten seiner Hörer unwiderstehlich in seinen Bann. Bald trat er mit weiteren Arbeiten in die Öffentlichkeit. Einerseits griff auch er wieder den Problemkreis um die ersten Prinzipien, vor allem das Kausalprinzip, auf und suchte sie spekulativ neu zu begründen, anderseits führte er in seinem vielbeachteten Buch „Akt und Potenz" als konsequenter Suaresianer eine kritisch scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus, so daß die suaresianische Tradition der Innsbrucker Philosophie in Fuetscher ihre schärfste und folgerichtigste Ausprägung erfuhr.

1930 erschien eine Abhandlung über „Die Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik"[191], eine Arbeit, die sehr beachtet wurde und worin Fuetscher die Gemeinsamkeit des Problemansatzes, aber die entscheidende Abweichung in der Durchführung und Beantwortung des Problems bei Kant und in der scholastischen Metaphysik aufzeigt. In demselben Jahr erschien in der Festschrift für Josef Geyser ein Beitrag Fuetschers, in dem er den Fragenkreis um die ersten Prinzipien erstmals aufgreift: „Der Satz vom zureichenden Grund und die Begreifbarkeit des Seins"[192]. Dieselbe Frage wird weitergeführt, aber viel breiter von Grund auf behandelt in Fuetschers Buch „Die ersten Seins- und Denkprinzipien", das in der Schriftenreihe herauskam[193]. Damit griff er in die damals so hitzige Kontroverse um die ersten Prinzipien ein; er suchte mit größter Gründlichkeit und spekulativer Schärfe einen kritischen Aufweis vor allem des Kausalitäts- und des Finalitätsprinzipes zu geben. Zu demselben Fragenkreis schrieb Fuetscher später noch einen kleineren Beitrag über „Das Gesetz der Ursache"[194], worin er sich mit dem gleichnamigen, eben erschienenen Buch von Josef Geyser[195] auseinandersetzt und gegen Geysers Einwände seinen Aufweis nochmals begründet und verteidigt.

Das Hauptwerk Fuetschers ist jedoch das Buch „Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus"[196]. Die Auseinandersetzung greift den entscheidenden Zentralpunkt der neuthomistischen Metaphysik und ihrer Akt-Potenz-Lehre auf. Fuetscher geht kritisch auf diese Lehre, wie sie im heutigen Neuthomismus vorgetragen wird, ein und sucht Schritt für Schritt die Argumente für den *actus de se illimitatus* und die *potentia ut principium limitationis* zu widerlegen, er sieht darin einen unkritischen Begriffsrealismus, d. h. einen unberechtigten Übergang von der Denkordnung auf die Seinsordnung, und setzt der thomistischen Seinslehre eine Auffassung entgegen, die im wesentlichen von Suarez her bestimmt ist, aber nicht nur Suarez wiederholt, sondern in spekulativ eigenständiger Weise weit über Suarez

[190] ZkTh 51 (1927) 1–34; 217–251.
[191] ZkTh 54 (1930) 493–517.
[192] Philosophia perennis. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag, Regensburg 1930, 761–771.
[193] Phil. u. Grenzw. III/2–4, Innsbruck 1930 (276 S.).
[194] ZkTh 57 (1933) 411–426.
[195] Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes, München 1933.
[196] Phil. u. Grenzw. IV/4–6, Innsbruck 1933 (VIII u. 347 S.).

hinaus dessen Grundansatz bis in die letzten Konsequenzen fruchtbar zu machen sucht. Wie immer man Fuetschers Werk sachlich beurteilen mag — auch der Verfasser dieses Berichtes kann ihm durchaus nicht in allem folgen —, jedenfalls zeigt das Werk ein hohes Niveau philosophischen Denkens und zwingt eine thomistisch ausgerichtete Metaphysik, Fuetschers Argumente ernst zu nehmen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und die Grundlagen der Metaphysik nicht, wie es zuweilen geschieht, unkritisch vorauszusetzen und thesenhaft festzusetzen, sondern kritisch neu zu durchdenken und zu begründen. So wurde denn dieses Buch viel beachtet und anerkannt; es wurde auch ins Spanische übersetzt[197].

Fuetschers Arbeit blieb aber nicht auf die Lehrtätigkeit an der Fakultät und auf die wissenschaftliche Arbeit beschränkt. Darüber hinaus war er aktiv beteiligt an der Innsbrucker philosophisch-psychologischen Gesellschaft, hochgeschätzt von den Professoren der Philosophischen Fakultät. Auf den Salzburger Hochschulwochen 1933 hielt er ein Seminar über „Natürliche und wissenschaftliche Gewißheit" — er plante über das Thema ein weiteres Buch — und fand damit lebhaften Anklang bei den Hörern. Aber er wurde auch mit anderen Arbeiten betraut: 1927 wurde Fuetscher Vorstand des Philosophischen Instituts und Schriftleiter der Sammlung „Philosophie und Grenzwissenschaften", im Herbst 1934 überdies Rektor des Innsbrucker Jesuitenkollegs. Dies alles war aber zuviel. Er brach unter der gehäuften Arbeitslast zusammen und starb schon nach einem Jahr seines Rektorates im August 1935 erst 40 Jahre alt[198].

Der Tod P. Fuetschers war ein besonders schwerer Schlag für das Philosophische Institut. Nach diesem und so manchem anderen Verlust der letzten Zeit ging die Arbeit am Philosophischen Institut zwar weiter, aber der hoffnungsvolle Aufschwung von Forschungsdrang und Fortschrittswille war weitgehend gebrochen. Es machte Mühe, auch nur die nötigen Lehrkräfte als Ersatz für die Lücken, die immer wieder gerissen wurden, bereitzustellen.

Wenn wir rückschauend die Leistungen dieser Zeit überblicken, so hebt sie sich deutlich von der Arbeit früherer Jahrzehnte ab. Nicht mehr die einstige, rein defensive Apologetik, sondern das Bemühen um wissenschaftlich weiterführende Forschung steht jetzt im Vordergrund. Diese Forschung hält sich aber, alter Tradition treu und der ersten Zielsetzung des Institutes gemäß, vorwiegend innerhalb des scholastischen Raumes. Und hier bleibt auch jetzt die suaresianische Linie gewahrt, aber nicht nur wie früher im Sinne weitervermittelnden Unterrichts, sondern im Sinne weiterentwickelnder Forschung. So aber tritt gerade um jene Zeit viel mehr, als es früher war, und erst recht viel mehr, als es uns heute noch ein Anliegen wäre, die innerscholastische Kontroverse in den Mittelpunkt, vor allem — wenn wir besonders an die Arbeiten Stuflers und Fuetschers denken — die heftige Auseinandersetzung zwischen der suaresianischen und der thomistischen Schule. Es

[197] Acto y potencia. Debate critico-sistematico con el Neotomismo. Traduccion del alemán por Constantino Ruiz-Garrido S. J. (Biblioteca de filosofia y pedagogia), Madrid 1948 (306 S.).

[198] Vgl. den Nachruf: ZkTh 59 (1935) 649f.

ist eine Zeit, in der die geschlossenen Schulsysteme einander noch viel schärfer und unversöhnlicher gegenüberstehen als heute, da innerhalb der Scholastik die Fronten schon vielfach gelockert sind und der Blick mehr auf eine Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie gerichtet ist.

Aber auch dieser Zug tritt damals schon stärker als früher hervor: der Kontakt mit der neueren Wissenschaft und Philosophie. P. Gatterer bemüht sich um philosophische Durchdringung der modernen Naturwissenschaft, P. Katzinger, auch P. Donat beschäftigen sich mit der modernen Psychologie und langsam, wenn auch noch in geringerem Ausmaß, beginnt eine echte Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie an Boden zu gewinnen. Einen Anfang machten hier die Descartesforschungen von P. Six. Dann aber tritt das Gespräch mit Kant in den Vordergrund. Es ist ja die Zeit, in die auch sonst ein Neueinsatz der Kantforschung und Kantauseinandersetzung von seiten der Scholastik fällt und dadurch bedingt ein tiefgreifender Wandel des Kantbildes und der Kantbewertung auf seiten der Scholastik sich vollzieht. Man denke etwa an die gleichzeitigen Arbeiten Maréchals in Löwen. In diesem Zusammenhang müssen auch die Studien P. Inauens über Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Kant, die Arbeiten P. Küenburgs über die Ethik Kants und der grundsätzliche Aufsatz P. Fuetschers über die Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik gesehen und gewertet werden. Zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der ganzen nachkantischen Philosophie kommt es allerdings noch kaum; dazu ist die Zeit noch nicht reif. Erst mußte das scholastische Denken selbst zu neuer Lebendigkeit erweckt und der geistige Kontakt mit Kant gewonnen werden, bevor sich weitere Aufgaben in dieser Richtung stellen konnten.

VIII.

Nach den schweren Schlägen, die das Philosophische Institut getroffen hatten, wurde die Arbeit weitergeführt von P. Santeler und P. Dander; bald kamen noch die Patres Kleinhappl, Pohley, Naumann und Weber hinzu.

P. Josef Santeler, geboren 1888 in Kappl (Tirol), war 1915 als Weltpriester der Diözese Brixen in den Orden eingetreten, hatte sich nach Vollendung der Studien in Innsbruck und Rom 1926 für scholastische Philosophie habilitiert und begonnen, Logik, Kritik und Ontologie zu dozieren, die Fächer, die er bis in die letzten Jahre beibehielt und in denen er den Anfängern mit liebenswürdigem Eifer den ersten Zugang zur Philosophie erschloß. Nach der Aufhebung der Theologischen Fakultät 1938 las er während des Krieges einige Jahre am Priesterseminar der Diözese Klagenfurt (damals in Gurk) Philosophie, kam 1945 nach Innsbruck zurück, wurde 1946 ordentlicher Professor der christlichen Philosophie an unserer Fakultät und trat 1954 in den Ruhestand. In seinen wissenschaft-

lichen Arbeiten verfolgte er die geistige Linie Fuetschers weiter. Es geht vor allem um erkenntnistheoretische Grundfragen der scholastischen Philosophie, um Intuition und Prinzipienerkenntnis. Besonders aber wurde die Diskussion, die Fuetscher mit dem Neuthomismus begonnen hatte, von Santeler geschichtlich ausgedehnt auf Aristoteles und Thomas von Aquin selbst.

Nach seiner theologischen Dissertation, die in der Zeitschrift erschien, „Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts"[199], veröffentlichte Santeler 1930 seine Habilitationsschrift „Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat De cognitione primi principii"[200]. Es folgte eine Reihe weiterer Arbeiten, die der Klärung scholastischer Grundlehren dienen. So ein umfangreicher Aufsatz über „Die Lehre von der Analogie des Seins"[201], worin sich Santeler mit Manser auseinandersetzt und mit größter Gründlichkeit den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen sowie der logischen Struktur des analogen Seinsbegriffes nachgeht, gegen die thomistische Auffassung auch die innere Attributionsanalogie geltend macht, gegenüber der Lehre früherer Suaresianer aber auch die Proportionalität als echte Analogie in ihrem Recht bestehen läßt. Der Artikel wurde Anlaß zu einer Kontroverse, in der Santeler nochmals gegen Manser seinen Standpunkt vertritt und verteidigt[202].

In den weiteren Arbeiten treten erkenntnistheoretische Grundfragen mehr in den Vordergrund. Die Schrift „Intuition und Wahrheitserkenntnis"[203] setzt sich mit Roland Gosselins[204] interessantem Versuch einer kritischen Neubegründung der Erkenntnis vom Urteil her unter Ablehnung jedes intuitiven Elements auseinander und zeigt dagegen die Intuition — verstanden als unmittelbare Einsicht in evident gegebene Sachverhalte — als den Grundakt jeglicher Wahrheitserkenntnis auf. Daneben griff Santeler erkenntnistheoretische Einzelfragen auf: er nahm Stellung zur Frage nach der Erkennbarkeit der individuellen Wesenheit des Menschen[205] und griff in die Diskussion um das Kausalprinzip ein[206].

Vor allem aber verfolgte er einen von Fuetscher aufgeworfenen Fragenkreis weiter. Dieser hatte gegen die Metaphysik des Neuthomismus den Einwand erhoben, daß ihm ein unkritischer Begriffsrealismus in platonisierendem Sinn zugrundeliege. Dieselbe Frage wird nun von Santeler geschichtlich ausgedehnt auf die Ursprünge des Thomismus und an Aristoteles und Thomas selbst gestellt. Die Abhandlung „Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?"[207] kommt zu dem Ergebnis: im Grunde nein. Wenn die neuere Aristotelesforschung in vieler Hinsicht zeigen konnte, daß Aristoteles seinem Lehrer Platon viel tiefer verhaftet blieb, als seine eigene Polemik gegen Platon erkennen läßt und als es die übliche Gegenübersetzung von Platonismus und Aristotelismus zugibt, so zeigt Santeler hier dasselbe vor allem unter erkenntnistheoretischer Rücksicht. In ähnlicher Weise, nur auf viel breiterer Grundlage, stellt er sodann dieselbe Frage an Thomas; diese Arbeit ist in „Philosophie und Grenzwissenschaften" 1939 erschienen unter dem Titel „Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin"[208]. Auch hier kann Santeler manche tiefen, wenn auch bisher

[199] ZkTh 52 (1928) 1—39; 183—201.
[200] Phil. u. Grenzw. III/1, Innsbruck 1930 (92 S.).
[201] ZkTh 55 (1931) 1—43.
[202] Nochmals zur Lehre von der Analogie des Seins: ZkTh 56 (1932) 83—91.
[203] Phil. u. Grenzw. VI/1, Innsbruck 1934 (107 S.).
[204] Essai d'une critique de la connaissance. Introduction et première partie (Bibliothèque Thomiste XVII., section philos. 1), Paris 1932.
[205] Ist die individuelle Wesenheit des Menschen erkennbar?: ZkTh 58 (1934) 572—595.
[206] Ist das Kausalprinzip ein bloßes Postulat?: ZkTh 59 (1935) 555—576.
[207] ZkTh 58 (1934) 161—196.
[208] Phil. u. Grenzw. VII/2—4, Innsbruck 1939 (273 S.).

zu wenig beachteten Zusammenhänge sowie manche noch nicht restlos überwundene Einflüsse eines typisch platonisierenden Denkens aufzeigen.

Nach dem zweiten Weltkrieg gab P. Santeler zwei philosophische Schriften zur Orientierung für breitere Kreise heraus: „Vom Sinn des menschlichen Seins"[209] und „Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre"[210]. Es folgte noch die Neuausgabe der Logik und der Ontologie in Donats „Summa philosophiae christianae" in völliger Überarbeitung vor allem der Ontologie[211].

Daneben dozierte seit 1927 P. Franz Dander (geb. 1901) Philosophie, dessen Habilitationsschrift „Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin" in der Zeitschrift erschien[212]. Er lehrte Theodizee und Ethik, doch ging er schon nach wenigen Jahren 1935 in die Theologie über und wurde dort Professor des seminaristischen Kurses der Dogmatik[213]. 1933 kam P. Johann Kleinhappl (geb. 1893) als Fachmann für Sozialethik und Soziologie hinzu. In seinen Veröffentlichungen befaßte er sich mit Ludwig Molinas Staatslehre und Eigentumslehre[214] sowie mit Fragen um Tauschwert und Arbeitsvertrag[215]. Ein Jahr nach ihm habilitierte sich P. Otto Pohley (geb. 1887) und lehrte bis 1938 Geschichte der Philosophie. Aus der kurzen Zeit seiner Lehrtätigkeit am Philosophischen Institut stammen zwei Abhandlungen über die Problematik von Raum und Zeit bei Berkeley und Hume[216]. Wieder ein Jahr später, 1935, kam P. Viktor Naumann (geb. 1898) hinzu, der in der Philosophie P. Dander ablöste und seither Theodizee und allgemeine Ethik doziert. Schließlich übernahm 1938 P. Hugo Weber (geb. 1899) die Psychologie. Doch konnte er sich nicht mehr an der Theologischen Fakultät habilitieren, sondern lehrte 1938/39 am Philosophischen Institut und habilitierte sich erst nach dem Krieg 1947 an der wiedererstandenen Theologischen Fakultät.

Denn inzwischen war über Österreich die politische Umwälzung hereingebrochen, der auch die Fakultät zum Opfer fiel. Schon bald nach Einbruch der nationalsozialistischen Herrschaft wurde 1938

---

[209] Wien 1947 (78 S.).

[210] Feldkirch 1948 (119 S.).

[211] Logica et introductio in philosophiam christianam, ed. 10. recognita a J. Santeler, Innsbruck 1953 (181 S.). — Ontologia, ed. 10. recognita a J. Santeler, Innsbruck 1953 (218 S.).

[212] ZkTh 53 (1929) 1—40; 203—246.

[213] Neben einer Reihe religiöser Kleinschriften gab er an theologischen Arbeiten heraus: Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik, Innsbruck 1939 (103 S.). — Das Herz der Jungfrau-Mutter. Zur Begründung der Verehrung des unbefleckten Herzens. Freiburg (Schweiz) 1944 (101 S.). — Summarium theologiae dogmaticae, Innsbruck 1949ff, seither in 9 Faszikeln erschienen.

[214] Der Staat bei Ludwig Molina: Phil. u. Grenzw. V/5—6, Innsbruck 1935 (179 S.). — Die Eigentumslehre Ludwig Molinas: ZkTh 56 (1932) 46—66.

[215] Ursache und Wesen des Tauschwertes: ZkTh 59 (1935) 371—401. — Zur Theorie des Arbeitsvertrages: ZkTh 61 (1938) 401—407. — Die Lehre des hl. Thomas über den valor commutativus: ZkTh 61 (1938) 537—544. — Das Ethos des Arbeiters, Wien 1946 (28 S.). — Ferner als Manuskript vervielfältigt: Sozialethische Fragen, Innsbruck 1938 (60 S.).

[216] Berkeleys Subjektivismus von Raum und Zeit: Phil. Jahrb. 44 (1931) 332—361. Humes Lehre von Raum und Zeit: Phil. Jahrb. 46 (1933) 344—372.

die Theologische Fakultät von Staats wegen aufgehoben, allerdings vorläufig als kirchliche „Facultas theologica Canisiana" unabhängig von der Universität weitergeführt, bis auch dies nicht mehr möglich war und sie 1939 mit dem Theologenkonvikt Canisianum in Sitten in der Schweiz für die Dauer des Krieges Unterkunft fand. So bestand auch das Philosophische Institut im Schuljahr 1938/39 wieder, wie ursprünglich, von der Universität bzw. der Theologischen Fakultät unabhängig weiter, bis im Herbst 1939 das Jesuitenkolleg gewaltsam enteignet und seinem Wirken ein Ende gesetzt war.

Gleich nach dem Zusammenbruch 1945 wurde die Theologische Fakultät der Innsbrucker Universität wiedererrichtet. Mit ihr erstand auch das Philosophische Institut wieder in der früheren Form. Nun begann eine lange und schwere Arbeit des Wiederaufbaues, in der es galt, die Schäden des Krieges und die Schwierigkeiten der Nachkriegszeit langsam zu überwinden. Die philosophische Arbeit geht indes weiter. Sie hat nicht nur den Studenten, die wieder in stets wachsender Zahl die Theologische Fakultät und das Philosophische Institut besuchen, eine gründliche Ausbildung in der scholastischen Philosophie zu vermitteln, sondern auch den wissenschaftlichen Aufgaben einer christlichen Philosophie in der geistigen Auseinandersetzung unserer Zeit nach besten Kräften nachzukommen, Aufgaben, denen heute und morgen eine noch dringlichere Notwendigkeit zukommt, aber auch noch größere Möglichkeiten offenstehen als in der Vergangenheit.

DAS INSTITUTUM PHILOSOPHICUM OENIPONTANUM

Von Heinrich Pohl S. J., Innsbruck

Es war keine Fahrt ins Paradies, als die ersten Jesuitenphilosophen im Sommer 1911 von Preßburg nach Innsbruck übersiedelten. Denn das Kolleg in der Sillgasse, wo sie nun ihre Studien fortsetzen sollten, war mitten im Umbau begriffen. Das Theologenkonvikt war eben ausgezogen und hatte im Saggen ein neues Heim erhalten. Das Kolleg aber rüstete sich, ‚Collegium Maximum' zu werden, Studienzentrum der österreichischen Ordensprovinz und darüber hinaus, wie sich P. General Wernz ausdrückte, ein *emporium scientiarum pro universa Assistentia et Societate*[1]. Zwei alte Häuser wurden niedergerissen und an ihrer Stelle der neue Mitteltrakt aufgebaut. Gegen den Hof zu entstand ein Anbau mit Kapelle und Speisesaal. Die Einführung der Zentralheizung brachte zusätzlichen Schutt und Staub ins ganze Haus.

Manche von den jungen Philosophen mußten sich für den Anfang mit einer Notwohnung begnügen. Mit 49 Hörern aus dem Orden begann das Schuljahr unter der Leitung von P. Seywald als Studienpräfekt. Auch einige Nichtjesuiten nahmen an den Vorlesungen teil. Das war schon beim Plan des Umzuges nach Innsbruck mitbeabsichtigt gewesen. 1912/13 meldeten sich 13 auswärtige Hörer, von denen 11 bis zum Schluß durchhielten und, wie P. Hatheyer, der nunmehrige Studienpräfekt, berichtet, zum Teil geradezu sehr gute Jahresprüfungen ablegten[2].

Um diese Zeit begann ein reger Briefwechsel zwischen dem Provinzial P. Wimmer und P. General Wernz über das Innsbrucker Philosophiestudium[3]. Am 30. August 1912 meldete P. Wimmer dem Ordensgeneral, daß im kommenden Schuljahr 24 Philosophen ins erste Jahr einrücken werden (tatsächlich waren es dann nur 19). Vielleicht war dieser Brief nur zur *captatio benevolentiae* gedacht; denn gleich am nächsten Tag geht wieder ein Schreiben nach Rom mit der Bitte um die Vollmacht, das Doktorat aus Philosophie an Konviktoren erteilen zu dürfen; es sollen dabei im wesentlichen dieselben Bedingungen gestellt werden, wie sie für die Studierenden des Ordens gelten: dreijähriger Kurs mit abschließendem Examen *ex universa philosophia*; dazu ist eine Dissertation zu verfassen.

Die rechtlichen Grundlagen dieses Ansuchens liegen weit zurück. 1552 hatte Julius III.[4] den General der Gesellschaft Jesu ermächtigt, Ordensmitgliedern nach Vollendung der erforderlichen Studien und bestandenen Prüfungen die akademischen Grade zu verleihen; diese Vollmacht konnte er auch an die Rektoren der Kollegien übertragen. Bald darauf hat Pius IV.[5] diese Vergünstigung erweitert: auch auswärtige Schüler, die an den Ordenslehranstalten studierten, konnten die akademischen Grade in den *artes liberales* (Philosophie) und in der Theologie erwerben. Spätere Päpste, zuletzt Leo XIII.[6], haben dieses Vorrecht von neuem bestätigt. P. Wimmer war es also darum zu tun, in Innsbruck von diesem Privileg Gebrauch machen und die kirchlichen („römischen") Grade in der Philosophie auswärtigen Hörern erteilen zu dürfen.

Doch zuvor mußten die Bedingungen genauer festgelegt werden. In einem Schreiben des P. Wimmer an den General vom 2. Februar 1913 sind es statt

[1] Acta Romana S. J. 1910, 57.
[2] F. Hatheyer, Das Institutum Philosophicum: Nachrichten der österr. Provinz und der kroat. Mission der Ges. Jesu Nr. 11 (als Manuskr. gedruckt), Wien 1914, 21—28.
[3] Provinzarchiv, Wien.
[4] ‚Sacrae religionis', 22. 10. 1552: Institutum S. J. I (Florenz 1892) 29f.
[5] ‚Exponi nobis', 19. 8. 1561: Institutum S. J. I, 36.
[6] ‚Dolemus inter alia', 13. 7. 1886: Institutum S. J. I, 452.

der früheren fünf nun bereits zwölf Punkte geworden. Im wesentlichen zeichnet sich schon die Ordnung ab, die dann später tatsächlich eingeführt wurde. Als Antwort kam von Rom (17. März) der Entwurf einer zu erlassenden *Ordinatio de gradibus academicis philosophiae auditoribus Oenipontanis externis concedendis*, zu dem P. Provinzial sich äußern sollte. Nach eingehender Beratung mit den Innsbrucker Professoren und im Provinzkonsult ging am 10. April eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen an die Adresse des Generals. Die Einrichtung mußte vor allem einen passenden Namen bekommen. ‚Facultas philosophica' geht nicht gut an, da in Innsbruck schon eine philosophische Fakultät besteht und unsere Schule — so hieß es — nicht der Universität angegliedert werden soll; die Vorlesungen wurden in eigenen Hörsälen im Kolleg gehalten. Die Innsbrucker schlagen ‚Institutum philosophicum' vor, nach dem Vorbild des vor kurzem gegründeten Institutum biblicum und des Löwener Instituts. Die Provinzkonsultoren sind für ‚Academia philosophica', da in Österreich Akademie eine Fakultät bezeichnet, die keiner Universität angegliedert ist. Hart empfindet man es, daß im Entwurf weltliche Hörer grundsätzlich ausgeschlossen werden; es gebe dann in Österreich und Deutschland keine Schule, wo man christliche Philosophie studieren könne; und doch soll sie auch von weltlichen Gelehrten gekannt und geachtet werden. Statt des vorgeschlagenen ‚Doctor in philosophia scholastica' sage man besser ‚Doctor philosophiae'; man studiert zwar scholastische Philosophie, wird aber dann ‚Doktor der Philosophie', nicht ‚Doktor der scholastischen Philosophie'[7]!

Nach diesen Vorbereitungen unterzeichnete P. General Wernz am Herz-Jesu-Fest, 30. Mai 1913, die *Ordinatio de studiis et gradibus externorum Auditorum in Instituto philosophico Collegii Maximi Oenipontani*[8]. Aufgabe des Instituts ist der Unterricht in der *plena et solida ... philosophia scholastica*, im Hinblick auf die Bedürfnisse unserer Zeit und auch zur Vorbereitung auf die Theologie. Die Beschränkung auf Kleriker ist fallen gelassen, auch Laien können die Grade erwerben. Für das Doktorat ist ein dreijähriges Studium vorgeschrieben. Dabei durften — entsprechend einer von Pius X. gegebenen Erlaubnis[9] — solche Hörer, die eine ausreichende Vorbildung in Mathematik, Physik und ähnlichen Fächern schon an der Mittelschule erhalten hatten, also österreichische und deutsche Abiturienten, auch Absolventen des italienischen Lyzeums, alle Hauptfächer in zwei Jahren belegen und im dritten Jahr, während sie an der Dissertation arbeiteten, schon Fundamentaltheologie hören; die übrigen (Schweizer, Belgier, Amerikaner ..) waren zu vollen drei Jahren Philosophie samt den Nebenfächern verpflichtet. Nach dem ersten Jahr wird das Bakkalaureat, nach dem zweiten, bzw. für die genannten begünstigten Hörer schon nach dem ersten, das Lizentiat erteilt. Die österreichischen und deutschen Doktoranden legen nach dem zweiten, die anderen nach dem dritten Jahr das einstündige Rigorosum über die gesamte scholastische Philosophie ab. Dazu ist eine Dissertation von wenigstens 32 Seiten Umfang verlangt, die gegen Ende des dritten Jahres eingereicht wird. Nach ihrer Annahme durch zwei Zensoren folgt als Abschluß ein zweistündiger *actus solemnis*, bestehend aus einer einstündigen Probevorlesung mit nachfolgender Disputation über die Dissertation sowie über die in der Vorlesung vorgetragene These. Die Verleihung des Doktorgrades hängt zwar von dieser letzten mündlichen Prüfung nicht mehr ab, doch kann sich der Kandidat

[7] Dieser Hinweis ist von besonderem Interesse. Er wurde im Laufe der Zeit offenbar vergessen, da man späterhin trotz allem die Kandidaten zu „Doktoren der Scholastischen Philosophie" promovierte, bis schließlich im Jahre 1952 gelegentlich der Nostrifizierung eines solchen Diploms der Titel Schwierigkeiten verursachte, worauf dann der lange mitgeschleppte Fehler schleunigst verbessert und neue Diplome gedruckt wurden!

[8] Als Heft von 8 Seiten bei Rauch gedruckt.

[9] Vom 29. 1. 1907.

durch deren guten Erfolg eine *nota honorifica* zur bereits erzielten Beurteilung verdienen.

In einem Begleitschreiben[10] vom gleichen Datum gibt P. Wernz zu einigen Punkten ausführliche Erläuterungen. Der Name ‚Academia' passe nicht, da er in der Ratio studiorum und im römischen Sprachgebrauch eine ganz andere Bedeutung habe; auch sei die Rücksicht auf die österreichische Praxis für ein internationales Kolleg und Konvikt ein zu enger Standpunkt. Das Beiwort ‚*scholastica*' ist im Diplom (auch nach römischer Sitte) auszulassen, wo einfach die Rede ist von Dr. phil. Zur Zulassung weltlicher Hörer bemerkt P. Wernz, sie könne zugestanden werden, aber „es dürfte gut sein, ... diese Zulassung weltlicher Studenten nicht zu deutlich auszudrücken", um jeden Anschein einer Konkurrenz mit der philosophischen Fakultät der Universität zu vermeiden. Köstlich ist die Begründung, warum ‚*promovebitur' (ad licentiatum)* statt des im Schema stehenden ‚*promoveri potest*' einzusetzen sei: das sei nicht dem Belieben der Hörer zu überlassen; es wäre „doch eine gute Dosis von Unverfrorenheit, wenn ein benevolus auditor einen solchen akademischen Grad, der auf päpstlicher Verleihung beruht, ‚ablehnen' kann. Wenn ihm der Titel ‚Lizentiat' nicht gefällt, so braucht er ihn ja nicht auf seine Visitenkarte zu setzen; aber in dieser Frage hat man nicht so viel auf die verschrobenen Ideen und Vorurteile einiger Leute zu geben, bei denen dieser Grad ‚keinen guten Klang' hat, sondern auf das, was in Rom und allen päpstlichen Universitäten Sitte und Norm ist."

Mit der Ordinatio des P. Wernz hat das Institutum Philosophicum seine feste gesetzliche Grundlage erhalten. Es mag auffallen, daß die Ordinatio im Titel nur von den *auditores externi* spricht, wo diese doch nur einen kleinen Teil der Hörer bildeten. Aber eben für diese wenigen Auswärtigen mußte eine Regelung erfolgen. Das Studium der Jesuitenphilosophen war schon durch die Ratio studiorum S. J. geordnet; im Anschluß an diese hatte P. General Wernz erst vor kurzem eine Ordinatio über die höheren Studien in der österreichischen und deutschen Ordensprovinz[11] herausgegeben. Als Regel ist hier ein dreijähriges Philosophiestudium vorgesehen. Außer den scholastischen Fächern waren Vorlesungen aus historischer Kritik, empirischer Psychologie sowie aus den naturwissenschaftlichen Fächern (Biologie, Chemie u. ä.) vorgeschrieben. Die Physik wurde gegenüber dem bisherigen Ausmaß gekürzt, da sie ja in der Mittelschule gelehrt wird. Im dritten Jahr sollten neben der Geschichte der Philosophie als Nebenfächer christliche Kunst und Pädagogik vorgetragen werden, die *ars christiana, „quatenus per eam notio pulchri, quam ontologia considerat, ulterius evolvitur et expolitur*", die Pädagogik als praktische Anwendung zur Psychologie, Theodizee und Ethik und zugleich als Vorbereitung für die Präfektenjahre.

Es war nicht ganz leicht, das neugegründete Institut nun auch mit den nötigen Lehrkräften zu versehen. In einem Schreiben vom 14. September 1913[12] setzt P. Wimmer dem Klagenfurter Ordinariat auseinander, er sei gezwungen, die Patres vom dortigen Seminar zurückzuziehen; denn die Theologische Fakultät in Innsbruck zähle jetzt rund 430 Hörer; 1900 hätten 10 Professoren genügt, heute seien es 20 Professoren für die Theologie, dazu 6 Professoren für die Philosophie. Ein halbes Jahr später (13. 3. 1914) schreibt er dem General, die Theologische Fakultät und das Philosophische Institut haben noch mehr Professoren nötig. — Im letzten Friedensjahr zählte das Institut 75 Hörer, davon 21 auswärtige.

Die Jahre des ersten Weltkrieges brachten keinen wesentlichen Rückgang. Neben einer ziemlich gleichbleibenden Zahl von rund 50 Jesuitenscholastikern

[10] Archiv des Jesuitenkollegs, Innsbruck.
[11] Ordinatio Studiorum in Provinciis Austriaco-Hungarica et Germanica (als Manuskr. gedruckt), Wien 1909.
[12] Provinzarchiv, Wien.

besuchten viele Alumnen des 1915 nach Innsbruck verlegten Germanikums die philosophischen Vorlesungen. 39 von diesen erhielten Grade; darunter waren nicht weniger als 22 Doktoren.

Einen neuen Antrieb zum Studium der Philosophie brachte der 1917 erschienene Codex iuris canonici. Im can. 1365 § 1 (und ähnlich can. 589 § 1) wurde den Priesterkandidaten allgemein ein zweijähriges Philosophiestudium vorgeschrieben. Es gab zwar schon bisher Gebiete, z. B. Belgien, Nordamerika, wo eine sechsjährige Ausbildung mit zwei Jahren Philosophie und vier Jahren Theologie eingeführt war. Aber für Deutschland, wo man sich oft mit bloß drei Jahren Gesamtstudium begnügt hatte, auch für Österreich, in etwa auch für Italien, Frankreich usw., bedeutete der Kanon doch eine Neuerung[13]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die in den Nachkriegsjahren stark ansteigenden Zahlen derer, die am Institut das Lizentiat erwarben[14], mit der neuen Vorschrift des Kodex in Verbindung bringt; denn das Lizentiat konnte den Österreichern und Deutschen schon nach einem, den übrigen nach zwei Jahren erteilt werden. Das bisher am Institut verzeichnete Maximum an Doktorpromotionen, nämlich zwölf im Jahre 1919, dürfte allerdings mehr auf den Andrang der aus dem Krieg Heimgekehrten zurückzuführen sein.

Immer mehr wagte sich das Institut an die Öffentlichkeit. P. Inauen gab 1922 eine kleine Programmschrift „Das Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie" im Tyrolia-Verlag heraus. Am Schluß des Jahres 1923/24 und ebenso am Ende der beiden folgenden Jahre erschienen bei Rauch gedruckte Berichte über die Tätigkeit des Institutes. Um diese Zeit bemühte man sich beim Unterrichtsministerium um eine staatliche Anerkennung als privates höheres Lehr- und Forschungsinstitut. Daraufhin teilte am 20. Oktober 1923 die Tiroler Landesregierung dem Rektor des Jesuitenkollegs mit, „daß im Sinne des Art. 17, Abs. 3 des St.G.Ges. vom 21. Dezember 1867, Nr. 142 R.G.Bl., über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger gegen die Weiterführung des bereits bestehenden Institutes für scholastische Philosophie kein Einwand obwaltet, da sich diese Institution laut der bezüglichen Eingabe nur als Hausstudium darstellt[15]." Ob nun das die gewünschte Anerkennung war? Übrigens wurde erst in jüngster Zeit auf eine mündliche Anfrage im Bundesministerium für Unterricht erklärt, man wisse zwar sehr wohl von der Existenz des Institutum Philosophicum in Innsbruck (und des Philosophischen Institutes in Salzburg), auch daß die Einstufung als Hausstudium seiner Eigenart keineswegs gerecht wird, jedoch fehle zur Zeit in der österreichischen Gesetzgebung die formale Grundlage, um eine staatliche Anerkennung in einer anderen, der Sache wirklich entsprechenden Weise durchzuführen.

Schon länger beschäftigte man sich in Innsbruck mit dem Plan, eine philosophische Schriftenreihe herauszugeben. „Studia philosophica" oder „Studien zu Philosophie und Grenzwissenschaften" sollte der Titel lauten. Schließlich blieb es bei „Philosophie und Grenzwissenschaften". Im April 1924 legte P. Alois Gatterer dem Provinzial einen diesbezüglichen Vertragsentwurf vor. Wenige Wochen später erschien bei Rauch das erste Heft: A. Gatterer, Das statistische Naturgesetz. In einem von P. Inauen, dem damaligen Leiter des Instituts, gezeichneten einführenden Begleitschreiben werden die Titel von fünf weiteren Heften angekündigt. Heute steht die Reihe im 9. Band[16]. Nebenbei sei erwähnt,

[13] Über die Studiendauer vgl. H. Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen, Paderborn 1910, 196ff. 222.

[14] 1918 stieg die Zahl von 5 im Vorjahr auf 12, erreichte 1921 als Maximum 17, um dann bis 1932 sich im Durchschnitt auf 12 zu halten.

[15] Archiv des Jesuitenkollegs, Innsbruck.

[16] Zuletzt erschien „IX 1: L. Armbruster, Objekt und Transzendenz bei Jaspers". Innsbruck 1957 (Rauch). Ein weiteres Heft: „Aufgaben der Philosophie" ist im Druck.

daß P. Gatterer 1923/24 das Programm für den von ihm angeregten Kosmologenkongreß[17] zusammenstellte und als Kongreßsekretär die Drucklegung der vorzutragenden Referate (bei Rauch) besorgte.

Vielleicht hat sich mancher Leser vorhin gefragt, wozu es eigentlich eine eigene feierliche römische Verordnung für die auswärtigen Hörer brauchte. Hätte nicht einfach die Erlaubnis des Generals, die Grade auch an Externe zu erteilen, zuhanden des Innsbrucker Rektors genügt? Die genaueren Bedingungen hätte man dem Ermessen der Lokalobern anheimstellen können. Doch war die Ordinatio nicht bloß etwa den Plänen eines Verordnungen liebenden Provinzials entsprungen — P. Wimmer war allerdings von dieser Art—, der bei seinem General, dem Kirchenrechtler F. X. Wernz, mit gutem Verständnis rechnen konnte. Sie war nichts anderes als die Gründungsurkunde einer (kirchlichen) philosophischen Fakultät, die, am Innsbrucker Jesuitenkolleg errichtet, Studierenden des Ordens sowie Auswärtigen, Klerikern und Laien ihre Tore öffnet. Die Bedeutung dieses Dokumentes sollte sich zeigen, als man dem Institut sozusagen seinen Mutterboden entzog, von 1924 an das Philosophiestudium der österreichischen Ordensprovinz in Innsbruck stufenweise abbaute und in das neu errichtete Kolleg in Pullach bei München übertrug, bis schließlich im Herbst 1927 kein einziger Scholastikerphilosoph mehr in Innsbruck studierte. Wären die auswärtigen Studierenden bloße Gäste des Ordensstudiums gewesen, so hätten sich jetzt auch für sie die Hörsäle schließen müssen. So aber konnte das Institut, *„quamvis pro scholasticis sit praecipue destinatum"*[18], dank der formellen und selbständigen Errichtung durch P. Wernz unabhängig von diesem Wechsel sein Eigendasein weiterführen.

Der Beginn des Schuljahres 1924/25 brachte noch andere wichtige Änderungen. Die Vorlesungen des Instituts verlegte man in die Hörsäle der Theologischen Fakultät, deren Räume damals umgebaut und erweitert wurden; nur die Vorlesungen aus Physik blieben mit dem physikalisch-chemischen Laboratorium weiterhin im Kolleg. Die Hörer aus der Gesellschaft Jesu waren ja im Abnehmen begriffen, andererseits brauchte das Kolleg Platz für die wachsende Zahl der Theologiestudierenden des Ordens. Mit der Verlegung der Vorlesungen war freilich auch die Bedingung verbunden, daß sich die Professoren habilitierten und so als „Privatdozenten" in den Lehrkörper der Theologischen Fakultät aufgenommen wurden, während von den Hörern die philosophischen Vorlesungen nicht wie bisher in ein eigenes Studienbuch des Instituts, sondern einfach in das Meldungsbuch der Theologischen Fakultät einzuschreiben waren. Auf diese Weise konnten die beiden nebeneinanderlaufenden Philosophiekurse, der eine für „christliche Philosophie" an der Theologischen Fakultät mit elf Vorlesungen und einer Seminarstunde, zuletzt von P. Donat und P. Rimml gehalten, der andere im Institutum Philosophicum mit weiteren sechs Professoren, in einen einzigen zusammengelegt und damit Kräfte eingespart werden.

Da die Vorschrift des neuen kirchlichen Rechtsbuches über das zweijährige Philosophiestudium der Priesterkandidaten sich immer mehr in der Praxis durchsetzte und vom Herbst 1924 an auch die Innsbrucker Fakultät das Biennium als Vorbedingung für das Theologiestudium strikte verlangte, so suchte man nach einer geeigneten Regelung, um den dreijährigen Doktorandenkurs mit dem für alle vorgeschriebenen Biennium zu verbinden und so auch hier unnötige Doppelgeleisigkeit zu vermeiden. Als Lösung wurde vorgeschlagen, alle Hauptfächer in einem philosophischen Grundkurs, analog der damaligen *theologia compendiaria*, dem späteren *cursus seminaristicus*, innerhalb von zwei Jahren zu lesen und das Gebotene für die Doktoranden im dritten Jahr durch *quaesti-*

[17] 1. bis 8. Oktober 1924 in Rom; etwa 40 Professoren der Kosmologie und verwandter Wissenschaften (nur Ordensmitglieder) nahmen daran teil.

[18] Ordensgeneral Fr. Wernz, Ordinatio 30. 5. 1914.

ones selectae zu ergänzen und zu vertiefen. Aber — die Obern wollten nicht. Am 20. Mai 1924 — man hatte also schon im Frühjahr Reformpläne gemacht! — schrieb P. Provinzial Hatheyer an den Innsbrucker Rektor P. Ersin: Das Experiment der *quaestiones selectae* im dritten Jahr wird nicht gemacht[19]. Aber die Idee war damit nicht begraben. Die Verhandlungen gingen weiter, bis nach Rom. P. General Ledóchowski nahm den Plan wohlwollend auf und so wurde das Experiment schließlich doch gemacht. Die getroffene Regelung hat sich bis heute bewährt, nicht nur in Innsbruck, sondern auch in einzelnen anderen Studienanstalten, wo man sie einführte.

Als Anhaltspunkte zur Beurteilung der Entwicklung seien einige Zahlen eingefügt: Im Sommersemester 1922 zählte das Institut 112 Hörer, darunter 39 S. J.; von den Auswärtigen besuchten 15 den dreijährigen, 43 den zweijährigen Kurs, 15 nur einzelne Vorlesungen. Im Sommersemester 1925 waren neben 36 Jesuiten 45 externe Hörer im dreijährigen Kurs, darunter 10 Laien.

Die Neuordnung der kirchlichen Studien durch die Apostolische Konstitution ‚Deus scientiarum Dominus' vom 24. Mai 1931 griff naturgemäß tief in die innere Verfassung des Institutes ein. Diesmal ging es an die Fundamente! Bis Ende Juni 1932 mußten die nach den neuen Vorschriften umgearbeiteten Statuten der Studienkongregation in Rom vorgelegt werden, widrigenfalls das Recht, die akademischen Grade zu verleihen, erlosch; „*privilegia ... contraria ... omnino revocantur*"[20]. Es galt also rasch zu handeln. Die Hauptarbeit leistete P. Fuetscher, der seit 1927/28 dem Institut vorstand. Es wurden Schemata entworfen, durchberaten, nach Rom zunächst an P. General gesandt, weiter verbessert und schließlich die so geschaffenen *Statuta Instituti Philosophici Oenipontani*[21] von der Studienkongregation in einem Schreiben an P. General vom 6. September 1932[22] vorläufig gutgeheißen. Ein Jahr darauf (30. 8. 1933) gab die genannte Kongregation nach genauerer Überprüfung eine Reihe von Punkten an, die bei der endgültigen Redaktion der Statuten anders gefaßt werden sollten. Diese verbesserte Fassung ist vor wenigen Wochen (erst!) nach Rom abgeschickt worden und wir hoffen, daß bis zur Feier des Fakultätsjubiläums die Statuten des Philosophischen Institutes ihre definitive Approbation erhalten werden. — Wie kam es zu dieser unglaublich langen Verzögerung? Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Am 5. Juni 1933 wurde das österreichische Konkordat unterzeichnet, am 1. Mai 1934 ratifiziert. Nach Artikel V sollten die österreichischen theologischen Fakultäten an die Konstitution ‚Deus scientiarum Dominus' angepaßt werden. So begannen die schwierigen und langwierigen Beratungen darüber, wie diese Angleichung durchzuführen sei. Da auch das Studium der Philosophie in diese Planungen miteinbezogen wurde, so war es geboten, die endgültigen Ergebnisse abzuwarten, um nicht neuerdings Änderungen an den Statuten vornehmen zu müssen. Doch die Verhandlungen zogen sich in die Länge. Inzwischen war P. Fuetscher Rektor des Kollegs geworden. Ein Jahr darauf, August 1935, setzte ein früher Tod seinem erfolgreichen Wirken ein Ende. Die Beratungen waren noch immer nicht abgeschlossen, als die politische Umwälzung im März 1938 sie jäh abbrach. Im Sommer desselben Jahres wurde die Theologische Fakultät aufgehoben. Mit der gewaltsamen Auflösung und Beschlagnahme des Jesuitenkollegs im Oktober 1939 war auch das Schicksal des Institutes besiegelt. Nach dem Kriege brauchte es naturgemäß einige Zeit, um die verstreuten Kräfte zu sammeln und das Institutum Philosophicum zu neuem Leben zu bringen. Die vom wieder selbständig gewordenen österreichischen Staat in den letzten Jahren in die Wege geleitete gesetzliche Neuordnung des gesamten Hochschul-

[19] Provinzarchiv, Wien.
[20] ‚Deus scientiarum Dominus', Art. 58: Acta Ap. Sed. 23 (1931) 262.
[21] Als Manuskr. gedruckt, Isola del Liri 1932.
[22] Acta Rom. S. J. 7 (1932) 63 Nota.

wesens (Hochschul-Organisationsgesetz vom 13. Juli 1955) bot den günstigen Zeitpunkt, um die Statuten zu verbessern und zur endgültigen Gutheißung in Rom vorzulegen.

Doch nun zurück zur Reform von 1931! Nur die wichtigsten Punkte seien herausgegriffen! Das Bakkalaureat wurde, da von der Apostolischen Konstitution freigestellt, von nun an nicht mehr erteilt. Die fühlbarste Änderung war die Verlängerung des Kurses um ein Jahr. Für das Lizentiat waren jetzt 3 Jahre, für das Doktorat 4 Jahre vorgeschrieben. Die Vergünstigung für die Österreicher und Deutschen, im letzten Jahr schon Fundamentaltheologie hören zu können, fiel weg; so wurde für viele Doktoranden die Studienzeit praktisch sogar um zwei Jahre verlängert. In der Prüfungsordnung brauchte an sich nicht viel geändert zu werden; indirekt brachten aber auch hier die Umstände Neuerungen mit sich. Hatten sich von den rund 130 bis 140 Hörern der letzten Jahre etwa 30 bis 40 für die Grade gemeldet, so war vorauszusehen, daß nunmehr die ‚Biennisten', die nur das allgemein vorgeschriebene zweijährige Studium machten, weitaus überwiegen würden. Für diese aber genügten die üblichen Semesterkolloquien. In den ersten Entwürfen[23] hatte P. Fuetscher für die Graduandi am Ende des ersten und zweiten Jahres noch halbstündige Jahresexamina vor drei Professoren angesetzt. Aber bald kam man davon ab. Als Ersatz dafür wurden diese beiden halben Stunden zum Universa-Examen am Ende des dritten Jahres geschlagen und so dieses von einer Stunde auf zwei Stunden ausgedehnt. Übrigens gehöre es sich, so heißt es in einer beigefügten Begründung, hierzulande für ein Rigorosum, daß es zwei Stunden dauere; darum fordere schon das Ansehen der kirchlichen Grade, daß man ein zweistündiges Rigorosum verlange. Wie richtig man hier dachte, sollte sich später zeigen, als man sich 1949 um die Möglichkeit einer Nostrifikation unseres Doktorates von seiten der staatlichen Philosophischen Fakultät bewarb.

Der Doktoratskurs erscheint in den Statuten von 1932 aus zwei Biennien aufgebaut, einem niederen, dem bisherigen Grundkurs, und einem höheren, in dem Ergänzungen und Spezialthemen behandelt werden. Die Zweiteilung in dieser Form gefiel in Rom nicht. Das dritte Jahr werde so mit dem vierten inhaltlich gleichgestellt[24], hieß es. Nach dem römischen Plan hat das dritte Jahr noch der Abrundung des philosophischen Gesamtwissens und der Vorbereitung auf das Universa-Examen zu dienen, das vierte hingegen ist der Vertiefung und Spezialisierung und vor allem der privaten Arbeit (Dissertation) zugedacht.

Daß um diese Zeit das Institut über die Grenzen der kirchlichen Kreise hinaus bekannt war, dafür möge eine Stelle aus dem Großen Brockhaus als Beleg dienen. Dort heißt es im Band 16 unter „Scholastik": „Neuscholastik (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts). Die Neuscholastik ist ein Teil der katholischen Restauration des 19. Jahrhunderts. Sie nimmt ihren Ausgang ziemlich gleichzeitig von Italien und Deutschland und greift wieder auf die Hochscholastik, insbesondere Thomas v. Aquino, zurück. Jedoch sucht sie in viel stärkerem Maße als früher mit der zeitgenössischen Philosophie in lebendiger Verbindung zu bleiben. Große Institute, wie das von Kardinal Mercier ins Leben gerufene Institut supérieur de philosophie in Löwen, das Institut für scholastische Philosophie in Innsbruck, und zahlreiche Zeitschriften sind Zeugen des lebendigen wissenschaftlichen Geistes der heutigen Scholastik. Die vor allem von deutschen Gelehrten eingeleitete Erforschung der mittelalterlichen S. hat die Kenntnis und das Verständnis für dieses Stück europäischer Geistesgeschichte ungemein gefördert.[25]"

---

[23] Archiv des Jesuitenkollegs, Innsbruck.

[24] „*caret charactere proprio*".

[25] Der Große Brockhaus, 15. Aufl. von Brockhaus' Konversationslexikon, Bd. 16, Leipzig 1933, 762.

Mit Beginn des Schuljahres 1934/35 wurden die Jesuitenphilosophen des ersten Jahrganges wieder nach Innsbruck geschickt. Die Maßnahme stand im Zusammenhang mit der im Mai 1933 von Deutschland verhängten Tausend-Mark-Sperre. Im folgenden Jahr studierten 50 Scholastiker in allen drei Jahrgängen. So blieb die Hörerzahl trotz der Sperre auf einer gewissen Höhe. Im Wintersemester 1935/36 zählte das Institut rund 160 Hörer, die an anderen Fakultäten Inskribierten nicht mitgezählt; etwa 15 hörten allerdings nur einzelne Vorlesungen. Im Herbst 1936 gab es 69 Neueintretende.

Als im Sommer 1938 die staatliche Theologische Fakultät unterdrückt wurde, führte man den theologischen (als neuerrichtete „Facultas Canisiana") und philosophischen Studienbetrieb in den Räumen des Kollegs und des Konvikts weiter. Im Wintersemester zählte das Institut 50 Hörer, davon 7 Externe, im Sommer waren es 41, darunter 4 Auswärtige. Im Winter gab es auch noch eine Doktorpromotion am Institut. Im ganzen war die Zahl der Promotionen in den letzten Jahren spürbar zurückgegangen. Traf es vor 1932 durchschnittlich 8 bis 9 Kandidaten im Jahr, so mußte man sich jetzt mit 1 bis 2 bescheiden. — In Sitten, wo die Facultas Canisiana ein Asyl gefunden hatte, gab es zwar philosophische Vorlesungen mit etwa 10 bis 15 Hörern, doch wurden keine Grade erteilt; denn das Institut wurde nicht übertragen. Es ruhte und wartete auf bessere Zeiten. —

Nach dem Kriege lebte mit dem Jesuitenkolleg und der Theologischen Fakultät auch das Philosophische Institut wieder auf. Die Jesuitenscholastiker gingen von nun an nach Pullach. Trotzdem konnte man im Herbst 1945 gleich mit etwa 60 Philosophiehörern beginnen. Im Juli 1946 wurden zwei Herren, die schon vor dem Kriege ihre Studien begonnen hatten, zu Doktoren promoviert. Weitere 20 folgten ihnen seitdem (bis Ende 1957) nach; 37 machten das Lizentiat. Eine wertvolle Neuerung brachte das Jahr 1949. Auf Ansuchen des damaligen Leiters des Institutes, P. Weber, beschloß die Philosophische Fakultät der Universität, das Doktorat des Philosophischen Institutes unter gewissen Zusatzbedingungen anzuerkennen (zu „nostrifizieren"), ähnlich wie dies schon vorher dem Institutum Philosophicum in Salzburg zuerkannt worden war. Auf diese Weise haben bereits vier Doktorate des Instituts die staatliche Anerkennung erhalten; ein fünftes wurde in ähnlicher Form in Deutschland nostrifiziert. Um das Jahr 1955 überschritt die Zahl der Philosophiehörer erstmals wieder die Hundertergrenze. Außer dem neu errichteten Innsbrucker Priesterseminar und dem Canisianum sind es verschiedene Ordensniederlassungen, die die Vorlesungen beschicken; dazu kommen eine Anzahl von extern wohnenden Theologen und einige Hörer von anderen Fakultäten; auch weibliche Hörer haben sich vereinzelt eingefunden.

Um einen Einblick in den inneren Betrieb des Institutes zu eröffnen, seien einige Vorlesungs- und Seminarthemen der letzten Jahre hier zusammengestellt; manche von ihnen gingen über mehrere Semester. Neben den gleichbleibenden Haupt- und Nebenfächern finden sich folgende Titel: Aus alter und neuer Logik; Logistik; Ontologisches in der Erkenntnislehre; Die „Metaphysik der Erkenntnis" von Nicolai Hartmann; Problem und Methode der Metaphysik; Neue Wege der Ontologie; Bausteine zu einer modernen Kosmologie; Die „Philosophie der Natur" von Nicolai Hartmann; Teleologisches Denken nach Nicolai Hartmann; Philosophie der Naturwissenschaften; Philosophie der Technik; Die Schönheit der Natur; Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie; Der Mensch in naturphilosophischer Sicht; Sozial- und Massenpsychologie; Parapsychologie; Religionssoziologie; Wirtschaftsethik; Grundprobleme der industriellen Gesellschaft; Soziologische Probleme und Theorien der Gegenwart; Der soziologische Gehalt der modernen Nationalökonomie; Der dialektische und historische Materialismus; Das Grundproblem des deutschen Idealismus.

So schaut das Institutum Philosophicum Oenipontanum im Jubiläumsjahr seiner gastfreundlichen älteren Schwester, der Theologischen Fakultät, auf die wechselvollen Schicksale seines bisherigen Bestehens zurück und darf mit Dank gegen Gott feststellen, daß es im Kampf der Geister immerhin manches zum Guten beitragen konnte. Möge ihm auch weiterhin ein segensreiches Wirken beschieden sein, gerade in unserer Zeit, die eine solide philosophische Wegweisung so dringend nötig hat!

Anhang

DIE LEITER DES PHILOSOPHISCHEN INSTITUTS

1911—1912	Othmar Seywald
1912—1918	Franz Hatheyer
1918—1920	Johann Wimmer
1920—1921	Othmar Seywald
1921—1924	Andreas Inauen
1924—1927	Franz Katzinger
1927—1934	Lorenz Fuetscher
1934—1939	Johann Kleinhappl
1945—1948	
1948—1956	Hugo Weber
seit 1956	Heinrich Pohl

JOSEPH JUNGMANN UND DIE HOMILETIK

Von Walter Croce S. J., Innsbruck

Als Joseph Jungmann im Herbst des Jahres 1858 nach Innsbruck gerufen wurde, um dort an der Theologischen Fakultät die Lehrkanzel für Geistliche Beredsamkeit und Katechetik zu übernehmen, hatte er gerade das Studium der Theologie beendet und sein erstes Noviziatsjahr abgeschlossen[1]. Er mußte also seine Lehrtätigkeit ohne besondere Fachausbildung beginnen. Wenn wir der Bemerkung in einem Diarium des Jahres 1859 Glauben schenken dürfen[2], hat er seinen Vorlesungen zunächst das Lehrbuch von Joseph Kleutgen *Ars dicendi* (Turin 1847) zugrunde gelegt. In seiner Theorie der Beredsamkeit, die er 1877 als zweibändiges Werk erscheinen ließ, finden sich tatsächlich mehrfache Anklänge an Kleutgens Werk[3]. Im übrigen muß er sehr bald über Kleutgen hinausgegangen sein. Er wollte sich mit der bloßen Weitergabe der zahllosen Regeln, welche Kleutgen in zwar mustergültiger, aber doch wenig origineller Weise gesammelt hatte, nicht begnügen. Sein Anliegen war es, die Gesetze der Beredsamkeit philosophisch zu unterbauen und so der Homelitik sowohl ein System wie eine solide Grundlage zu geben.

Er ging dabei von der Definition der Beredsamkeit im allgemeinen aus, unter der er „die Kunst, zweckmäßig zu reden", verstand[4]. Die geistliche Beredsamkeit war dementsprechend die Kunst, „die christliche Lehre vermittelst der Rede so darzustellen, daß die Darstellung geeignet ist, christliches Leben zu wecken und zu fördern[5]". Innerhalb der geistlichen Beredsamkeit unterscheidet er die sogenannte didaskalische und paregoretische Beredsamkeit. Die paregoretische Beredsamkeit, zu der er die parānetische und panegyrische Predigtart rechnet, definiert er als die Kunst, „das Gute der übernatürlichen Ordnung vermittelst der Rede so darzustellen, daß die Darstellung geeignet ist, die Zuhörer zu entschiedener und wirksamer Liebe dieses Guten zu bestimmen[6]". Die didaskalische

[1] Aus seinem Lebensgang seien folgende Daten erwähnt: J. wurde am 12. November 1830 in Münster (Westf.) geboren. Nach Absolvierung des Gymnasiums studierte er dort noch ein Jahr Philosophie, setzte dann die philosophisch-theologischen Studien am Germanikum in Rom fort, wo er 1855 zum Priester geweiht wurde. Am 15. Mai 1857 trat er in die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu ein. Nach einem Jahr Noviziat (in Baumgartenberg) begann er seine Lehrtätigkeit in Innsbruck. In diese Zeit fallen einige bedeutende Veröffentlichungen: Die Schönheit und die schöne Kunst (Innsbruck 1866); Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie (Innsbruck 1868; 2., verm. und verb. Aufl., Freiburg 1885); Theorie der geistlichen Beredsamkeit (2 Bde., Innsbruck 1877/78). Die Ästhetik, welche J. im Frühjahr 1884 erscheinen ließ, stellt die zweite, völlig umgearbeitete Auflage seines Buches „Die Schönheit und die schöne Kunst" dar. Da sie im Sommer desselben Jahres schon vergriffen war, entschloß er sich zu einer dritten Auflage. Knapp vor ihrer Fertigstellung ereilte ihn der Tod. Er starb an einem Schlaganfall am 26. November 1885.

[2] *Diarium studii theologici Oenip. ab anno 1842 43 usque 1874* (Archiv. Coll. Oenip.) enthält S. 230 einen Stundenplan, auf dem nicht nur die Namen der Professoren, sondern auch die entsprechenden Lehrbücher verzeichnet sind. Bei den Vorlesungen J.s ist der Vermerk zu finden: *Auctor adhibitus: P. Kleutgen S. J.*

[3] Vor allem dürfte er von Kleutgen den Begriff der didaskalischen Beredsamkeit übernommen haben. Er beruft sich jedenfalls auf ihn (Theorie der geistlichen Beredsamkeit I, 57). Die Unterscheidung der Homilie in eine *homilia simplex et oratoria* (die sich ebenfalls bei Kleutgen findet) wird von J. zwar abgelehnt, aber auch das ist nur ein Zeichen, daß er sich mit diesem Autor auseinandergesetzt hat (ebd. 968).

[4] Theorie I, 36.

[5] Ebd., 52.

[6] Ebd., 61.

Beredsamkeit hingegen ist die Kunst, „die Lehren der christlichen Religion vermittelst der Rede so darzustellen, daß die Darstellung geeignet ist, den Zuhörern die klare und bestimmte Erkenntnis derselben zu vermitteln und sie zu bestimmen, dieselben als die Norm des christlichen Lebens in festem Glauben und mit entschiedener, wirksamer Liebe zu umfassen[7]". Die didaskalische Predigt hat also ein doppeltes Ziel: Belehrung und Bewegung. Als ihre Unterarten nennt er die Katechese, die didaskalische Predigt und die Homilie.

Da jede Predigt, selbst die didaskalische, als letztes Ziel die Bewegung des Willens anzustreben hat, ergibt sich für den Prediger die Frage, wie er dieses Ziel am ehesten erreichen kann. Hier setzt nun Jungmann mit seiner eigenen Arbeit ein, die vor ihm bestimmt noch niemand mit ähnlicher Gründlichkeit geleistet hat. Er fragt zuerst nach dem Prinzip des ethischen Lebens im Menschen und wendet sich dabei entschieden gegen die Auffassung, nach der die Handlungen des Menschen nur als Äußerungen des geistigen Willens zu verstehen wären[8]. Es gibt neben dem Willen auch noch ein niederes Strebevermögen. Dieses vermag den Willen so stark zu beeinflussen, daß seine Freiheit nicht nur herabgesetzt, sondern selbst aufgehoben werden kann. Wollen wir also den Menschen zu klaren Entscheidungen führen, müssen wir uns ebensosehr an das sinnliche Strebevermögen wie an den Willen wenden. Beide bilden zusammen nur ein einziges Prinzip des Handelns. Jungmann nennt es „Gemüth" und definiert es als die „gesamte strebende Kraft im Menschen, sofern sie naturgemäß der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit der Dinge gegenüber in Tätigkeit treten kann[9]". Da also das Gemüt den Träger des ethischen Lebens bildet, hat der Prediger die erste, ja ausschließliche Aufgabe, auf das Gemüt zu wirken[10]. Es fragt sich nur: wie?

Die Antwort läßt sich Jungmann von der Psychologie diktieren. Da das menschliche Strebevermögen naturgemäß der Erkenntnis folgt, bleibt auch dem Prediger keine andere Wahl, als den Weg über die Erkenntnis zu nehmen. Er muß sich also zuerst um die Darbietung und die Begründung der Wahrheit bemühen. Das darf freilich nicht nur irgendwie geschehen, sondern die Darlegung der Wahrheit muß so gestaltet sein, daß sie zugleich auch auf das Strebevermögen zu wirken imstande ist. D. h. sie darf nicht nur klar, sie muß vor allem auch lebendig und anschaulich sein. Im Geist des Zuhörers muß sich, wie Jungmann sagt, eine „intellektuelle Anschauung" bilden können, d. i. eine Anschauung, „welche möglichst vollständig, lebendig, lichtvoll und klar" und daher „von entsprechenden lebhaften Akten der Phantasie und der sinnlichen Urtheilskraft begleitet ist[11]". Um diese Anschaulichkeit zu erreichen, stehen dem Prediger die altbekannten Stilmittel zur Verfügung, die schon von jeher in der Rhetorik gelehrt wurden und auf die auch Jungmann wieder zurückgreift. Er fügt aber hinzu (und das verdient unsere Anerkennung): das vollkommenste Mittel der Veranschaulichung ist uns gegeben mit der „Offenbarung des unsichtbaren, ewigen Lichtes in der Menschwerdung des Sohnes Gottes"; die Prediger müssen daher „die allerheiligste Person, das Leben und die Worte unseres Herrn den Christen unausgesetzt vor die Seele führen und deshalb nicht nur in eigenen Predigten die dahin gehörenden Themata behandeln, sondern namentlich auch alle übrigen Punkte der christlichen Lehre dadurch zu beleuchten und damit in Verbindung zu setzen wissen ... Sie müssen die Verbindung und den inneren Zusammenhang, welche alle anderen Wahrheiten der Religion mit jener Grundwahrheit, alle anderen Teile mit jenem Schwerpunkt wesentlich und ontologisch

[7] Ebd., 60.
[8] Ebd., 25ff.
[9] Ebd., 14.
[10] Ebd., 13.
[11] Ebd., 363.

haben, in der Darstellung derselben entsprechend auffassen und hervortreten lassen[12]".

Wir werden zugeben müssen, daß Jungmann die Homiletik überaus konsequent aufgebaut hat. Es ist ihm auf alle Fälle gelungen, die Fülle homiletischer Regeln und Anweisungen in ein einziges, straffes System zusammenzuordnen. Vom heutigen Standpunkt aus können wir allerdings nicht mehr mit allem einverstanden sein. Die Kritik, welche Bischof Keppler schon bald nach Jungmanns Tod an ihm geübt hat, werden wir auch heute vornehmen müssen: „Seine Unterscheidung der Predigtarten in eine didaskalische und paregoretische ist undurchführbar und die Zuweisung der Homilie an die erstere Gattung unmotivierbar[13]." Keppler kennt nur zwei Predigtarten: die Homilie und die thematische Predigt. Eine weitere Unterscheidung lehnt er ab mit der Begründung: „Es gibt keine Predigt, die rein didaktische Zwecke hätte; keine, welche bloß auf Rührung es absehen dürfte; keine, welche ohne an die Glaubenserkenntnis anzuknüpfen oder auf sie einzuwirken, den Willen bewegen könnte[14]." Es scheint zwar, daß Jungmann von diesem Vorwurf nicht betroffen wird. Denn auch er betont ausdrücklich, daß selbst bei der paregoretischen Predigt die Bewegung des Willens nur auf dem Weg über eine anschauliche Darlegung der Wahrheit möglich ist, und die didaskalische Predigt hat für ihn ein Doppelziel: sie muß belehren und bewegen. Andererseits ist doch die Frage berechtigt: wie stellt sich Jungmann dieses „doppelte Ziel" der didaskalischen Predigt vor? Er betont, daß die Belehrung nicht nur als „Mittel" oder als „Durchgangspunkt" aufgefaßt werden dürfe wie bei der paregoretischen Predigt. Sie bildet den „einen wesentlichen Teil ihrer Aufgabe[15]". D. h. mit anderen Worten: die didaskalische Predigt hat wenigstens zum Teil bloß dem Wissen und nicht dem Leben zu dienen. Nun ist aber bloße Wissensvermittlung weder der Sinn der Offenbarung gewesen, noch kann sie die Aufgabe der Predigt sein. Wie Gott seine Geheimnisse nur soweit geoffenbart hat, als nötig war, damit der Mensch sein freies Ja zu Gottes Plänen sprechen kann, so hat auch der Prediger die Glaubenswahrheit in jenem, aber auch nur in jenem Ausmaß darzulegen, das eine reife Glaubens- und Lebensentscheidung als selbstverständliche Voraussetzung verlangt. Gewiß wird der Theologe die Offenbarungswahrheit auch über dieses Maß hinaus noch zu erforschen suchen (soweit ihm das gelingt), aber das ist eine Aufgabe, die er sich als Theologe und nicht als Prediger stellt[16]. Damit ist nicht gesagt, daß wir auf der Kanzel auf solide Darlegung des Glaubensgutes verzichten dürften. Auch der Prediger muß Zusammenhänge aufzeigen, muß begründen, muß die moralischen Forderungen aus dem Dogma abzuleiten suchen; aber das alles sind Bemühungen, die ganz im Dienst der sittlichen Entscheidung stehen. Und da wir ferner diese Forderung an jede Predigt stellen müssen, an die paregoretische geradeso wie an die sogenannte didaskalische, ist nicht mehr einzusehen, wo die Berechtigung für eine solche Unterscheidung liegen könnte. Selbst wenn wir zugeben, daß die verstandesmäßige Aufhellung der Wahrheit nicht in jeder Predigt mit gleicher Gründlichkeit erfolgen wird, so bietet dieser geringfügige, rein graduelle Unterschied kaum einen Grund, um deshalb schon zwei verschiedene Predigtgattungen zu statuieren. Es würde höchstens die Gefahr heraufbeschworen, daß die Durchschnittspredigt sich noch mehr als bisher von einer tieferen Einführung in die Glaubenswahrheiten dispensiert fühlt, während die

[12] Ebd., 241. 243.
[13] Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage: Theol. Quartalschrift (Tübingen) 74 (1892) 200.
[14] Art. „Homiletik": Kirchenlexikon VI, 214.
[15] Theorie, 938.
[16] Vgl. dazu auch J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensburg 1936), 60f.

„didaskalische" Predigt (die übrigens doch nur sehr selten gehalten wird) zu einem begriffsdürren, lebensfernen Unterricht abzusinken droht. Im übrigen muß selbst Jungmann die Fragwürdigkeit seiner Unterscheidung gefühlt haben. Denn die beiden Predigtgattungen haben, wie er selber sagt[17], so vieles gemeinsam, daß sie einer getrennten Behandlung kaum bedürfen. Was Jungmann im 13. Kapitel über die Eigenart der didaskalischen Predigt zu sagen weiß, ist so wenig, daß es kaum ins Gewicht fällt[18]. Er hätte daher besser getan, auf diese Unterscheidung ganz zu verzichten und die thematische Predigt der Homilie gegenüberzustellen.

Leider hat Jungmann auch die Homilie nicht richtig zu sehen gewußt. Er betrachtet sie als eine Form der didaskalischen Predigt, offenbar weil ihr ein doppeltes Ziel gesteckt ist: sie soll den Text erklären und auswerten[19]. Nun ist es aber doch fraglich, ob man die Erklärung des Textes sosehr von dessen Auswertung isolieren kann, daß sie sich wie ein zweites, selbständiges Ziel von dieser abhebt. Wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß ihr Sinn darin besteht, die Perikope soweit, aber auch nur soweit aufzuhellen, daß sie für das Leben fruchtbar werden kann? Der Homilet braucht nicht zuerst zum Exegeten werden, der um eines vorwiegend theoretischen Interesses willen den biblischen Text dem Verständnis der Zuhörer nahe zu bringen sucht. Dazu ist die Homilie wesentlich Textpredigt, während die didaskalische Predigt an keinen Text gebunden ist. So läßt sich auch aus diesem Grund die Homilie nicht einfachhin der didaskalischen Predigtart zuweisen. Vor allem aber würde eine solche Zuweisung bedeuten, daß die textfreie Predigt die Hauptform der christlichen Predigt darstellt, während die Homilie sich mit einer untergeordneten Stelle begnügen muß. Das entspräche jedoch keineswegs den Tatsachen. Die Homilie steht mindestens ebenbürtig neben der textfreien Predigt, wenn wir nicht sogar sagen müssen, daß ihr in gewisser Hinsicht entschieden der Vorzug gebührt[20]. Die frühchristliche Praxis hat ihr jedenfalls lange Zeit den Vorzug gegeben. Und das hat weder im Zufall noch in einer angeblichen Primitivität der damaligen Predigtweise seinen Grund, sondern hier offenbart sich ein Wesenszug der christlichen Predigt. Predigen heißt ja Verkündigen, d. h. es geht nicht nur um die Darlegung irgendwelcher abstrakter Glaubenswahrheiten, sondern es geht zunächst einmal um die Verkündigung der Heilstatsachen. Gott hat es nämlich gefallen, sich dadurch zu offenbaren, daß er mit uns Menschen zu handeln begonnen hat. Die Heilsgeschichte und sie allein ist zur Offenbarung der Geheimnisse Gottes geworden. Deswegen kann auch der christliche Prediger zunächst einmal nichts anderes tun als verkünden, was Gott zu unserem Heile getan hat. Die apostolische Predigt war daher in erster Linie ein Zeugnisgeben von den „Großtaten Gottes" (Apg 2, 11) und Matthias mußte, um an die Stelle des Judas treten zu können, „mit den Aposteln gegangen sein während der ganzen Zeit, da Jesus mit ihnen aus- und einging, von den Tagen des Johannes angefangen bis zu seiner Himmelfahrt"; nur so konnte er Zeuge seiner Auferstehung werden (Apg 1, 22). Wenn aber die Predigt wesentlich Verkündigung ist, was liegt

[17] A. a. O., 83f.

[18] Besonders wenn wir die Katechese und die Homilie, wie es sinngemäß geschehen muß, nicht zur didaskalischen Beredsamkeit rechnen.

[19] J. definiert die Homilie als einen „geistlichen Vortrag, in welchem ein Abschnitt aus der Heiligen Schrift in der Weise behandelt wird, daß die Darstellung geeignet ist, den Zuhörern das Verständnis desselben zu vermitteln und sie zu bestimmen, die darin ausgesprochenen religiösen Wahrheiten als Norm ihres Lebens in festem Glauben und mit entschiedener wirksamer Liebe zu umfassen" (Theorie, 951).

[20] Das Trienter Konzil umschreibt die Aufgabe des Predigers mit den Worten: *sacras scripturas divinamque legem annuntient* (Sess. XXIV, Decr. de reform., c. 4).

dann näher als ihr die Hl. Schrift zugrunde zu legen? In dieser ist ja die Heilsgeschichte enthalten, „sowie sie uns die ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Wortes überliefert haben" (Lk 1, 2). So erklärt es sich, daß die Homilie, die in der Darbietung, Deutung und praktischen Auswertung des biblischen Textes besteht, zur Grundform der kirchlichen Predigt geworden ist. Selbst die thematische Predigt hat sich an ihr zu orientieren. Denn wenn diese auch nicht an den Text gebunden ist, so muß auch sie, wenn sie wirklich Verkündigung sein will, auf die Heilsgeschichte zurückgreifen und damit einen ähnlichen Weg einschlagen, wie er dem Homileten von selber vorgezeichnet ist.

Jungmann sind diese Gedanken nicht ganz fremd. Er weiß die Bedeutung Christi, dessen Leben und Sterben zur Offenbarung der göttlichen Wahrheit geworden ist, zu schätzen[21]. Er empfiehlt auch mit ehrlich gemeinten Worten die Pflege der Homilie[22]. Es ist ihm aber nicht gelungen, aus diesen Einsichten auch die Konsequenz zu ziehen. Er kam nicht los von der jahrhundertelang gehegten Auffassung, daß die Predigt nicht so sehr Verkündigung, sondern in erster Linie Rede ist. Die Rede aber hat den Zweck, entweder zu belehren oder zu bewegen oder — unter Umständen auch — zu ergötzen[23]. Wenn der Redner belehren will, dann muß er die Wahrheit so darstellen, daß „die Darstellung geeignet ist, Anderen die klare und bestimmte Erkenntnis derselben zu vermitteln[24]". Er wendet sich also an den Verstand und hat eigentlich nur das eine Ziel: „den Geist durch Erkenntnis der Wahrheit zu vervollkommnen[25]". Das gilt auch dann, wenn den Inhalt der Rede wie in der von Jungmann erwähnten „didaktischen Prosa" die Erzählung irgendeines historischen Geschehens bildet. Ob es auch Ereignisse gibt, die man nicht nur erzählen und zur Kenntnis nehmen kann, sondern die uns so unmittelbar angehen, daß wir, sobald wir von ihnen hören, auch schon in die letzte personale Entscheidung gestellt sind, danach fragt Jungmann nicht. Er will zwar Homiletiker sein und eine Theorie der geistlichen Beredsamkeit aufbauen, aber — und hier stoßen wir nun auf den grundlegenden Fehler bei seiner Arbeit — er versucht diesen Aufbau zu sehr von der Philosophie her. Er übersieht die einzigartige Situation des christlichen Predigers und damit die Eigenart der Homiletik. Sie ist für ihn letzten Endes nicht mehr als eine Abart der profanen Rhetorik.

Keppler gab sich ein paar Jahre später mit dieser Auffassung nicht mehr zufrieden. Er tritt mit aller Entschiedenheit für die Selbständigkeit der Homiletik ein[26]. Er sieht sie garantiert in ihrem Ursprung, ihrem Stoff und ihren Zwecken. „Sie ist nicht aus der Rhetorik herausgewachsen, kann also auch nicht ein Teil derselben sein. Wie die Predigt selbst auf rein christlichem Boden entstanden ist, so bilden auch die theoretischen Untersuchungen über dieselbe eine spezifisch christliche oder theologische Wissenschaft." Der Freiburger Pastoraltheologe Cornelius Krieg vertritt denselben Standpunkt noch schärfer. Die Homiletik hat sich, wie er sagt, zunächst über die dogmatischen Grundlagen der Predigt zu orientieren, um aus ihnen (und nicht aus der profanen Rhetorik)

---

[21] Siehe oben, Anm. 12.

[22] Wobei er über die Homilie selbst allerdings wenig zu sagen weiß. Er empfiehlt sie mehr, weil das Vorbild der Kirchenväter für sie spricht. Im übrigen hebt er nur mit Worten, die er Fénelon entlehnt hat, die oratorischen (!) Vorzüge der Hl. Schrift hervor. Theorie, 951 ff.

[23] Ebd., 37.

[24] Ebd.

[25] „Wir können Anderen vermittelst der Rede welche immer von den mannigfaltigen Thatsachen, Beziehungen, Gesetzen ... vorlegen in der Absicht, sie mit denselben bekannt zu machen und ihnen dadurch zu intellektueller Vervollkommnung, zu Erweiterung ihres Wissens und Könnens behilflich zu sein. In diesem Falle unterrichten oder lehren wir." Ebd., 37

[26] Art. „Homiletik": Kirchenlexikon VI, 210.

die unabänderlichen Gesetze der Heilsverkündigung abzuleiten[27]. Aus neuerer Zeit ist vor allem Thaddäus Soiron zu nennen mit seinem Versuch, eine Homiletik aufzubauen, die ihrem Charakter als einer theologischen Wissenschaft „voll und ganz gerecht wird[28]". Er fragt nicht (wie seinerzeit Jungmann) nach dem Begriff der Beredsamkeit im allgemeinen, sondern er sieht das Wesen der Predigt darin, daß sie Wort Gottes ist. Leider bleibt er bei dieser etwas allgemeinen Feststellung stehen, ohne auf die Frage nach der konkreten Gestalt dieses Wortes Gottes einzugehen. Die hinreichenden Grundlagen für eine eigenständige, positiv theologisch orientierte Homiletik wären aber doch erst dann gegeben, wenn wir berücksichtigten, daß Gottes Wort in der Form ganz konkreter, heilsgeschichtlicher Ereignisse an uns ergangen ist. Der Prediger hat gar keine andere Möglichkeit, als diese Großtaten deutend weiter zu verkünden und so die Menschen aller Jahrhunderte vor die immer neue Entscheidung zu stellen. Erst aus diesem Ansatz lassen sich dann wirklich alle homiletischen Gesetze ableiten. Bis zu dieser entscheidenden Grenze ist auch Soiron noch nicht vorgedrungen. Die Homiletik hat infolgedessen immer noch ein gutes Stück Arbeit vor sich. Aber immerhin: im Verlauf der letzten hundert Jahre ist doch ein gewaltiger Fortschritt erzielt worden.

Jungmann steht erst am Anfang dieser Entwicklung. Das bringt es mit sich, daß wir heute rückblickend manche wichtige Einsicht bei ihm noch vermissen. Andererseits müssen wir doch sagen, daß er Wege eingeschlagen hat, die für die damalige Zeit ebenso neu wie erneuernd gewesen sind. Vor ihm hatten in Innsbruck Anton von Sterzinger und Joh. B. Spechtenhauser, um nur die beiden bedeutendsten Pastoraltheologen zu nennen, die Geistliche Beredsamkeit vorgetragen[29]. Sterzinger hat, soweit er nicht nach eigenen Skripten vorging, die *Institutiones Theologiae pastoralis* von J. Lauber und seit 1785 den Leitfaden für Pastoraltheologie von F. Giftschütz benützt[30]. Spechtenhauser gab 1814 selbst einen Christlichen Pastoralunterricht heraus, den er seinen Vorlesungen zugrunde legte. Alle diese genannten Werke stellen einigermaßen geordnet die verschiedenen praktischen Anweisungen für das Predigtamt und die übrigen seelsorglichen Funktionen zusammen, aber den Anspruch auf ein wissenschaftlich durchgearbeitetes Handbuch können sie nicht erheben. Diesen Anforderungen entspricht erst Jungmann, der mit einer bis dahin unübertroffenen Gründlichkeit und Klarheit die ganze Theorie der Beredsamkeit aus einigen wesentlichen Prinzipien abgeleitet hat. Daß er dabei zu sehr auf die profane Rhetorik zurückgriff, haben wir schon erwähnt. Trotzdem ist er ihr nicht einfachhin erlegen. Er lehnt es z. B. ab, die Kunst der Rede als Kunst der Überredung zu charakterisieren, obwohl das für die antike Rhetorik als selbstverständliches *primum principium* gegolten hat[31]. Auch Ignaz Wurz, der erste Pastoraltheologe der Wiener Universität, betrachtet die Überredung als den Endzweck der Beredsamkeit; auch die geistliche Beredsamkeit unterscheidet sich nach ihm in dieser Beziehung nicht von der profanen; sie ist das Vermögen, die Zuhörer von dem, was Gott und das Heil der Seele betrifft, zu überreden[32].

[27] Homiletik (Freiburg 1915), 2. 7.

[28] Th. Soiron, Die Verkündigung des Wortes Gottes (Freiburg 1943), 2.

[29] Sterzinger wurde 1773 als Lehrer der Geistlichen Beredsamkeit in Innsbruck vorgeschlagen; als 1778 dort eine Lehrkanzel für Pastoraltheologie errichtet wurde, übernahm er die gesamte Pastoraltheologie. Spechtenhauser las dieses Lehrfach von 1810 an, und zwar am Königl. Baier. Lyceum zu Innsbruck, in das mittlerweile die Universität Innsbruck umgewandelt worden war. F. Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin (Wien 1910), 132; siehe auch: J. Probst, Die Geschichte der Universität Innsbruck seit ihrer Entstehung bis zum Jahre 1860, S. 291.

[30] Dorfmann 132, Anm. 1; 168, Anm. 2. [31] Theorie, 34 ff.

[32] Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit² (Wien 1775) I, 56. 59.

Jungmann spürt, daß er damit der Eigenart der christlichen Predigt nicht ganz gerecht wird und unterscheidet deswegen genau (freilich zu genau!) die rein didaktische und die oratorische Beredsamkeit. Vor allem aber zeichnet sich Jungmann aus durch eine ausgesprochen kirchliche Gesinnung und damit leitet er eine völlig neue Periode in der Geschichte der Pastoraltheologie in Innsbruck ein. Für Giftschütz bestand der Zweck des Lehramtes noch darin, „die Menschen zur wahren Glückseligkeit zu führen[33]"; diese aber war nichts anderes als „die vollkommene Befreiung von allen Übeln und Mühseligkeiten", die „Befriedigung der rechtmäßigen Begierden", „die vollkommene Vereinigung der Gemüther und ein dauerhafter Zustand des Friedens". Selbst die ewige Glückseligkeit weiß er nicht anders zu beschreiben[34]. Um dieses Zieles willen soll der Prediger jene Lehrgegenstände auswählen, welche „nützlich" sind und „auf die Glückseligkeit der Menschen eine Beziehung haben[35]". Damit meint Giftschütz aber nicht nur, daß der Prediger alle überflüssigen Spekulationen und verworrenen Fragen auf der Kanzel vermeiden soll; er muß auch aus den Glaubenslehren das auswählen, „was auf die Besserung, auf die Beruhigung, auf die Ausübung des Christentums irgendeine Beziehung hat[36]". Mit einem Wort: er hat zu predigen, „was erbauet", d. h. „was den Verstand und den Willen der Zuhörer bessert[37]". Ähnlich sieht auch Spechtenhauser in der Predigt „einen populären Vortrag über eine moralisch-religiöse Wahrheit zur Beförderung der echten Frömmigkeit, der Tugend und der Gemütsruhe[38]". Denn selbst der Zweck der Sendung Jesu war, „eine reine, uneigennützige, religiöse Tugend unter den Menschen zu gründen, zu befestigen und auszubreiten oder die Menschheit durch Religion ihrer göttlichen Bestimmung für diese wie für die künftige Welt entgegenzuführen[39]". Hier hat die Homiletik den Charakter einer theologischen Wissenschaft verloren, so daß es eigentlich nur konsequent war, wenn Spechtenhauser ähnlich wie sein Lehrer Andreas Reichenberger den Leitfaden seiner Vorlesungen nicht als Pastoraltheologie, sondern nur als Pastoralunterricht bezeichnete. Von Jungmann können wir das nicht mehr sagen. Seine Theorie der Beredsamkeit hat zwar auch nicht ganz den Anforderungen einer wirklich theologisch orientierten Homiletik entsprochen. Aber das Wesen der Predigt sah er doch in einer solchen Darstellung der christlichen Lehre, „wie sie der Absicht der Kirche entspricht[40]". Die Absicht der Kirche aber war für ihn bestimmt durch den Zweck der Sendung Jesu: die Mitteilung ewigen, d. h. übernatürlichen Lebens, das in die „nie endende Seligkeit durch Anschauung, Liebe und Genuß der Schönheit Gottes" übergeht[41]. Dementsprechend bezeichnet er die geistliche Beredsamkeit als „die Kunst, die christliche Lehre (das Wort Gottes, die übernatürliche Offenbarung, den Inhalt des christlichen Glaubens) vermittelst der Rede so darzustellen, daß die Darstellung geeignet ist, christliches (oder übernatürliches) Leben zu wecken und zu fördern[42]". Jungmann wendet sich betont gegen den Naturalismus und Rationalismus der vorhergehenden Periode. Er gehört dadurch zu den besten Vorkämpfern für jene Wiedergeburt christlichen Lebens, welche seit dem beginnenden 19. Jahrhundert im Raum der Kirche beobachtet werden konnte. Keppler nennt ihn zusammen mit Nikolaus Schleiniger als einen Hauptvertreter der neueren Homiletik, der ihren Fortschritt mächtig vorangetrieben hat und dessen Name darum immer einen guten Klang behalten wird[43].

---

[33] Pastoraltheologie[2] (Wien 1787), 29.
[34] Ebd., 70. [35] Ebd., 30. [36] Ebd., 56. [37] Ebd., 170.
[38] Christlicher Pastoralunterricht (Innsbruck 1814) I, 282.
[39] Ebd., 3. [40] Theorie, 50. [41] Ebd., 51.
[42] Ebd., 52; die Klammerausdrücke wurden vom Autor selbst beigefügt.
[43] Keppler, a. a. O. (oben Anm. 13), 198f.

HIERONYMUS NOLDIN UND SEIN WERK

Von Gottfried Heinzel S. J., Innsbruck

Am 30. September 1859, ein Jahr nach der Eröffnung des Theologischen Konviktes in Innsbruck, klopfte der Theologiestudent aus der Diözese Trient, Hieronymus Noldin, beim Regens, P. Wenig S. J., zum erstenmal an. Der junge Student ahnte wohl nicht, daß er nach 16 Jahren selbst Regens im Nikolaihaus sein werde als Nachfolger des P. Nilles, der P. Wenig schon 1860 ablösen sollte. Der Südtiroler Theologe war in Salurn am 30. Jänner 1838 als Sohn des Gutsbesitzers und Weingroßhändlers Alois Noldin geboren. Er war das älteste von neun Kindern. Von seinen drei Brüdern übernahm Karl später das Geschäft seines Vaters und wurde der Vater des Advokaten Dr. Josef Noldin, der durch seinen tragischen Tod als Opfer des Faschismus (1929) weithin bekannt wurde. Die Mittelschule besuchte Hieronymus in Bozen, übersiedelte aber in der achten Klasse an das Staatsgymnasium nach Trient, wo er am 4. August 1857 die Reifeprüfung ablegte und dann vom ehrwürdigen Bischof Tschiderer ins Priesterseminar aufgenommen wurde. Zwei Jahre später war er einer der 45 Alumnen, die damals in der Sillgasse das Nikolaihaus bevölkerten und als die Vorläufer der späteren Canisianer angesprochen werden müssen. Schon am 20. März 1861 erhielt Noldin die Priesterweihe, und zwar, wie es damals öfter der Fall war, in Freising aus der Hand des Erzbischofs Gregor Scherr. Elf Tage später war in der Innsbrucker Universitätskirche die Primiz, über deren Feier das Diarium des Konviktes berichtet: *31. Martii. Dominica Paschae: Resurrectio D. N. J. Chr. Solemnes primitias Deo obtulit R. D. Noldin assistentibus in officio presbyteri assistentis R. P. Regente* (P. Nilles), *in officio Diaconi P. Jungmann, in officio Subdiaconi autem P. Hurter, adhibitis insuper octo ceroferariis. Caeteri interfuerunt Solemnitati, 18 quidem in stallis presbyterii; 10 autem in scamnis anterioribus. Ad prandium, quod lautissimum erat paratum, lectus est sermo primitialis auctore Doctore Hettinger, deinde Colloquia Reverendo Domino Primitiante dicente Satis. Vespere Academia polyglotta in honorem Neomystae: argumentum autem erat ‚De dignitate sacerdotii'. Locuti sunt germanice DD. Schneider, Ludwigs H. et Ludwigs Fr.; latine D. Schnyder, graece D. Arnoldi, gallice D. Schott, croatice D. Mihinic, hungarice D. Zeitler et — hebraice — ex abrupto — R. P. Schneeweiß. Academiae finem fecit Cantus de more*[1]. Als junger Dr. theol. kehrte Noldin 1863 in seine Heimatdiözese zurück und trat seinen ersten Posten als Kooperator in Villanders an. Schon das Jahr darauf wurde er nach Salurn versetzt. Mit einem jungen Kollegen arbeitete Noldin so erfolgreich in seiner Heimatgemeinde, daß er den P. Provinzial der Österreichischen Provinz S. J., P. Georg Patiss, von dem er bereits die Aufnahme in den Orden erhalten hatte, bat, den Eintritt noch etwas aufschieben zu dürfen. Er bekam aber die lakonische Antwort: „Wenn Sie jetzt nicht eintreten, nehme ich Sie überhaupt nicht mehr auf.[2]" So eilte der junge Priester nach St. Andrä im Lavanttal (Kärnten) und trat dort am 6. September 1865 in das Noviziat ein. Nach Ablegung der ersten Gelübde im Herbst 1867 finden wir P. Noldin als Philosophieprofessor in Preßburg, wo damals die Scholastiker der Österreich-ungarischen Provinz in die Geheimnisse der christlichen Philosophie eingeführt wurden. Schon damals erwarb sich P. Noldin „durch seine hervorragende Klarheit und durch seine imponierende Ruhe bei aller erregter Disputation großes Ansehen"[3].

[1] Korrespondenz des Priester-Gebetsvereines im theologischen Konvikt zu Innsbruck 55 (1921) 84.

[2] F. Hatheyer S. J., P. Noldin S. J., der bekannte Moraltheologe in der Erinnerung seiner Schüler und Alumnen, Innsbruck 1923, S. 20.

[3] Hatheyer 22.

In den Herbstferien des Jahres 1875 übernahm P. Noldin das Amt des Regens im Theologischen Konvikt zu Innsbruck. Damit beginnt der wichtigste Abschnitt in seinem Leben. Sein Lebenswerk sollte ja der praktischen Bildung und Schulung der Priesterkandidaten geweiht sein. Eine gütige Vorsehung hat P. Noldin für sein Lebenswerk großartig ausgestattet: er besaß einen klaren durchdringenden Verstand, eine feine Beobachtungsgabe und große Menschenkenntnis. Seine ganze Veranlagung war auf das Praktische ausgerichtet: er konnte seinen Herren sehr brauchbare Anweisungen geben, wie sie am besten ihre Studien und ihre Lektüre einrichten könnten, aber er sagte auch in der Exhorte: „Meine Herren, wenn einmal über die Stränge geschlagen werden soll, dann ist es mir lieber, wenn Sie zu lustig und ausgelassen sind, als zu mürrisch und griesgrämig.[4]" In einer noch nicht so sportfreudigen Zeit wie heute begeisterte er die Alumnen zu Ausflügen in die Tiroler Bergwelt. Und wenn er auch einmal klagte: „Es wäre so schön, von den Herrlichkeiten des Priestertums zu reden, aber Sie nötigen mich, wieder an den Knochen der Hausordnung herumzunagen"[5], so war es doch auch P. Noldin, der die Idee, eine Witzzeitung, oder, wie er sich ausdrückte, eine Art „Bierzeitung" zu gründen, dem ersten Redakteur, Dompropst Freiherr von Oer, nahelegte[6]. So entstand der „Floh", der heute noch im Canisianum sehr beliebt ist. Am meisten aber lag dem weitblickenden P. Regens die charakterliche Bildung der Priesterpersönlichkeit am Herzen. Er wollte, daß seine Konviktoren von innen heraus aus innerer Überzeugung und nicht aus äußerem Zwang Disziplin halten, beten, arbeiten und fröhlich sein sollten. Es schien fast, P. Noldin sei Regens und Seelenführer in einer Person. Bei ihm wirkte schon seine Erscheinung, sein immer beherrschtes, freundliches, aber entschiedenes Wesen. Wie auf dem Pfarrhof seiner Heimatgemeinde über dem Haustor die Worte zu lesen waren: *Porta semper patet, multo magis cor*, so hielt er es mit seinen Theologen; wenigstens einmal im Monat sollte jeder zu ihm kommen. Was er öffentlich und privat immer wieder predigte, kleidete er oft (dem Geschmack der damaligen Zeit entsprechend) in das Symbol der Äpfel des hl. Nikolaus: aus dem Nikolaihaus sollten die jungen Priester in ihr Leben mitnehmen: Liebe zum Heiligsten Herzen Jesu, Liebe zum Apostolischen Stuhl, brüderliche Liebe. Die Seele von allem war ihm die Herz-Jesu-Verehrung[7]. Aus seinen vielen Vorträgen über die Herz-Jesu-Andacht ist das Büchlein entstanden „Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu. Für Priester und Kandidaten des Priestertums" (Innsbruck, Felizian Rauch 1883), das er als Festgabe zum 25jährigen Jubiläum des Konviktes herausbrachte. Der Verfasser bringt zuerst eine kurzgefaßte Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, spricht dann von den Vorbedingungen für eine wahre Herz-Jesu-Andacht, die er in der „Reinheit des Herzens von jeder Sünde, Verachtung der Welt und Liebe zum Kreuze" findet, erklärt dann den Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung, um (dem praktischen Zug seines Wesens folgend) die „Übung der Andacht" zu beschreiben und durch verschiedene Gebete zu ergänzen. Wieso er zu dieser Veröffentlichung kam, erklärte der fromme Autor ebenso klar wie bestimmt im Vorwort zur ersten Auflage: „Seitdem mir von meinen Obern die Leitung des theologischen Konviktes von Innsbruck übertragen wurde, war ich stets davon überzeugt, daß der Segen Gottes, der über der Anstalt ruht, und der Eifer, mit dem in derselben die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu gepflegt und geübt wird, Hand in Hand gehen. Mit derselben Bestimmtheit mußte ich mir sagen, daß der Kandidat des Priesterstandes, der diese Andacht kennt und übt, ganz gewiß den priesterlichen Geist und die

[4] Hatheyer 36.
[5] Hatheyer 38.
[6] Hatheyer 36.
[7] Noldin, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu 43.

eigentlichen Priestertugenden als Vorbereitung auf die Hl. Weihen sich aneignen wird, und daß er in dieser Andacht ein sicheres Mittel besitzt, den Geist seines Berufes zeitlebens zu erhalten und zu bewahren.[8]" In aller Bescheidenheit schreibt er im selben Vorwort: „Auf Originalität macht dieses Schriftchen eben so wenig Anspruch als auf Wissenschaftlichkeit.[9]" Wenigstens für die 10. Auflage (1914) und für das Kapitel über den Gegenstand der Andacht muß diesem Bekenntnis aber doch widersprochen werden. Abgesehen davon, daß vieles in dem Schriftchen aus der persönlichen frommen Betrachtung P. Noldins stammt, hat er sich jahrzehntelang bemüht, den Sprachgebrauch der kirchlichen Liturgie, besonders in Messe und Offizien des Herz-Jesu-Festes Pius' IX. und in der von Leo XIII. approbierten Herz-Jesu-Litanei, auszusöhnen mit der wissenschaftlichen Streitfrage, ob der Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht das leibliche Herz des Herrn sei oder sein übersinnliches Herz oder beides zugleich. Eine Lösung dieser quälenden Frage glaubte Noldin in einem Manuskript gefunden zu haben, das P. Lempl S. J. bei seinem Tod am 30. April 1908 in St. Andrä (Kärnten) hinterließ. Lempl war in entsagungsvoller Kleinarbeit der Bedeutung des Wortes Herz und seiner Symbolik im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Philosophen, der Dichter und Schriftsteller nachgegangen und kam zu dem Ergebnis: „Gegenstand der Andacht ist das Herz-Jesu im vollen Sinn des Wortes, demzufolge es das leibliche Herz und das Innere des Herrn in einem erweiterten aber wahren und eigentlichen Begriff zusammenfaßt. Das Herz-Jesu ist also ein aus vielen und verschiedenen Elementen zusammengesetzter Begriff.[10]" Diese Lebensarbeit Lempls rundete Noldin durch Zusätze und Erweiterungen ab, glättete den Ausdruck (Lempl war nämlich Slawe von Geburt) und veröffentlichte sie unter dem Titel „Das Herz Jesu. Eine Studie über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Herz' und über den Gegenstand der kirchlichen Herz-Jesu-Andacht, verfaßt von Thomas Lempl, Priester der Gesellschaft Jesu, herausgegeben von Hieronymus Noldin S. J." (Brixen, Tyrolia 1909). Es ist kennzeichnend für den Herausgeber, wenn er die Veröffentlichung rechtfertigt „mit dem lebhaften Wunsch, daß sie unter dem Segen des Herrn sowohl der theoretischen Darstellung als auch der praktischen Übung der Herz-Jesu-Andacht reichen Nutzen bringe"[11]. Aus diesem lebhaften Wunsch heraus hat Noldin die Ergebnisse Lempls in die 10. Auflage seines Herz-Jesu-Büchleins, in den Abschnitt „Gegenstand der Andacht" (besonders S. 81—95), hineingearbeitet. Noch als Greis von mehr als 80 Jahren wollte Noldin ein eigenes Büchlein über dieses Thema herausgeben; weil aber die Not der damaligen Zeit eine Drucklegung verhinderte, veröffentlichte er wenigstens in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift eine Reihe von Artikeln über den „Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung"[12]. Im Jahre 1905 erlebte er die Freude, daß sein Herz-Jesu-Büchlein in New York in englischer Sprache (The devotion to the S. Heart of Jesus; revised by W. H. Kent) und in Brescia in italienischer Ausgabe (La divozione al S. Cuor di Gesù) herauskam. P. Hatheyer spricht auch von einer ungarischen Übersetzung[13]. Als Noldin auf dem Totenbette lag, war eben die 11. Auflage des Herz-Jesu-Büchleins im Druck. Todkrank unterschrieb er noch mit zitternden Händen ein Testament an das Canisianum: „Mit Zustimmung des hochwürdigen P. Provinzial der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu, P. Karl Leifert, übertrage ich hiedurch das Verfasserrecht auf das von mir verfaßte und im

[8] Die Andacht zum hl. Herzen 5.
[9] l. c. 6.
[10] Lempl-Noldin, Das Herz Jesu 223.
[11] Lempl-Noldin S. VIII.
[12] Theol. prakt. Quartalschrift 73 (1920) 330—336; 514—518; 74 (1921) 31—35.
[13] Hatheyer 43.

Verlage von Felizian Rauch in Innsbruck in mehreren Auflagen herausgegebene Buch: ‚Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu für Priester und Kandidaten des Priestertums' ganz und ausschließlich dem theologischen Konvikt im Collegium Canisianum in Innsbruck, so daß alle weiteren Auflagen dieses Buches von dem genannten Collegium besorgt werden mögen und auch das Honorar dafür demselben zufließen soll. Ich übergebe dieses Herz-Jesu-Buch dem theologischen Konvikt im Canisianum zu Innsbruck, zu dessen Jubelfeier ich es im Jahre 1883 seinen Alumnen gewidmet habe, mit dem Wunsche, daß das Buch für immer mit diesem Collegium vereint bleibe und daß es in den Herzen seiner Alumnen eine recht innige und fruchtbringende Verehrung des göttlichen Herzens fördere und daß die Herz-Jesu-Andacht vom Canisianum aus immer mehr in aller Welt verbreitet werde. Wien, den 6. Juni 1922. H. Noldin e. h.[14]"

Im Jahre 1885 wurde Noldin Privatdozent und das Jahr darauf ordentlicher Professor für philosophische Propädeutik. Das änderte aber gar nichts an seiner praktisch und seelsorglich ausgerichteten Grundeinstellung. Man hat sogar den Eindruck, daß er nie sein Herz ganz und ungeteilt der Philosophie geschenkt hat. Seitdem die ZkTh besteht, hat er hauptsächlich moral- und pastoraltheologische Buchbesprechungen veröffentlicht und schon vor dem Jahre 1877 besprach er im „Literarischen Handweiser" des Prälaten Hülskamp die Neuerscheinungen auf diesem Gebiet. Auch die zwei einzigen größeren Abhandlungen aus den ersten Jahren der Innsbrucker Zeitschrift befassen sich mit ethisch-moraltheologischen Fragen[15]. Trotzdem ist es unverkennbar, daß der gewissenhafte Ordensmann sich ehrlich bemühte, dem Auftrag seiner Obern und den Verpflichtungen seines Amtes als Professor der Philosophie nachzukommen. Zunächst arbeitete er fein säuberlich die Vorlesungen aus. Zeugnis dafür geben die „Quaestionum cosmologicarum, psychologicarum, logicarum libri privato auditorum facultatis theologiae Oenipontanae usui adcommodati", die er 1886 bei Felizian Rauch drucken ließ. Im selben Jahr wurde ebenso als Manuskript gedruckt „Quaestionum de iure sociali libri 3". 1888 kamen die Kosmologie und die Psychologie, vielfach stark umgearbeitet, neu heraus. Dasselbe Jahr brachte auch „Quaestionum dialecticarum libri 3". Im letzten Jahr seiner philosophischen Lehrtätigkeit (1889) schenkte Noldin seinen Hörern eine Neuauflage seiner Kritik und eine Metaphysik. In all diesen Arbeiten hat der Autor den Anfänger vor sich, dem er vor allem klare Begriffe und Grundsätze einzuprägen sucht. Auch die Buchbesprechungen und Analecta, die aus Noldins Feder während dieser fünf Jahre in der ZkTh erscheinen, zeigen das Bestreben, philosophische Fragen zu bevorzugen. So wird z. B. Engelbert, Lorenz Fischer („Die Grundfragen der Erkenntnißtheorie") ausführlich rezensiert[16]. Ein kleiner Beitrag Noldins umschreibt beim Erscheinen des „Philosophischen Jahrbuches der Görresgesellschaft" die Aufgaben der christlichen Philosophie; 1. müsse sie unter Berücksichtigung aller modernen Errungenschaften am ererbten Wahrheitsgut weiterbauen; 2. müsse sie trachten, unter den nichtchristlichen Philosophen bekannt zu werden, denn „das Bekanntwerden der Wahrheit ist bei allen, welche sich von Vorurteilen entledigen können, ihr Sieg. Einen recht erfreulichen Beleg dafür gab vor kurzem der edle Ihering"; 3. dürfe sie sich „nicht einseitig an Schulmeinungen anklammern, noch diese zu philosophischen Prinzipien erheben", sondern in wohlverstandener Geistesfreiheit müsse sie das Wesentliche festhalten und das Nebensächliche freier Wahl überlassen, um so „die Philosophen der christlichen Vorzeit den nichtchristlichen

[14] Korrespondenz 57 (1923) 36.

[15] „Über die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen": ZkTh 3 (1879) 494–526, und „Die Jurisdiktion über Pönitenten aus fremden Diözesen": ZkTh 5 (1881) 453–498.

[16] ZkTh 12 (1888) 123–132.

Philosophen der Gegenwart möglichst annehmbar zu machen"[17]. Dieselbe apostolische Einstellung leuchtet auf, wenn Noldin die kirchliche Verurteilung seines Landsmannes, des Abbate Rosmini bespricht[18]: „dadurch wurde zugleich ein großes Hindernis aus dem Wege geräumt, das der Lehre des Hl. Thomas namentlich bei manchen christlichen Philosophen Italiens den Eingang versperrte. Das Hindernis wirkte um so mächtiger, als die Anhänger Rosminis dem unbegreiflichen Wahn lebten, der Philosoph von Roveredo sei der treueste Interpret des Aquinaten"[19]. Ganz ähnlich wie der große Moralist aus Bologna, A. Ballerini S. J., den Noldin sehr schätzte, hat er schon 1881 gegenüber den Ansichten Rosminis zur Vorsicht gemahnt[20]. Der Seelsorger-Philosoph Noldin führte die Feder, als er in der Abhandlung „Professor Hayd, Über den Ursprung der Seele" einen Artikel dieses Lyzeal-Professors im Programm seiner Studienanstalt in Freising angriff, weil mit Hayds Anschauungen die Unsterblichkeit der Seele geleugnet würde[21]. Der sonst so ruhig gemessene Geistesmann Noldin kann sogar eine sehr scharfe Sprache führen, wenn es gilt, die Wahrheit zu verteidigen, z. B. die christliche Rechts- und Staatslehre in dem kleinen Beitrag „v. Hertling gegen Ritschl[22]" oder „Die päpstliche Enzyklika über die menschliche Freiheit", die in einer Artikelserie der „Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" angegriffen wurden[23].

52 Jahre war Noldin alt, als er endlich den Posten erhielt, für den er geschaffen schien; 1890 wurde er nach dem Tod seines Vorgängers, P. Junk, zum o. ö. Professor für Moral- und Pastoraltheologie ernannt. Jahrzehntelang hatte er sich auf diese unmittelbar praktische und ganz seelsorgliche Wissenschaft vorbereitet und so ist es kein Wunder, daß er mit einem fertigen Programm seine neue Lehrkanzel bestieg. Schon im Geburtsjahr der ZkTh hatte Noldin bei der Besprechung des „Lehrbuches der katholischen Moraltheologie" von Prunner seine Grundhaltung ausgesprochen, wenn er schreibt: „In der knappen Fassung eines Lehrbuches entspricht es durch genaue Eingliederung des großen zu behandelnden Stoffes in den Bau eines ungekünstelten Systems den Forderungen der Wissenschaft und durch die stete Berücksichtigung des Lebens und fortwährende Anwendung der Prinzipien auf das sittliche Handeln des Menschen den Bedürfnissen des praktischen Seelsorgers.[24]" Naturgemäß ist ihm die seelsorgliche Praxis noch mehr richtungweisender Polarstern in der Pastoraltheologie. Als er Göpferts Neubearbeitung der Pastoraltheologie von Renninger anzeigte, faßte er seine Zustimmung in die anerkennenden Worte: „Eine Idee, die Seelsorge, trägt und durchdringt das Ganze; sie ist das leitende Prinzip bei der Auswahl, Anordnung und Bearbeitung des verschiedenartigen Stoffes; für Seelsorge erziehen und begeistern ist der nächste Zweck, welchem die mystische Behandlungsweise, die kräftige Sprache, die gemütsreiche Darstellung dienen müssen.[25]" Noch mehr unterstreicht das Existenzielle (wie wir heute sagen würden) die Besprechung des Büchleins „Istruzione pratica per confessori novelli" von Salvatori-Ballerini: „Der tote Buchstabe der Pastoralregeln, so sehr sie auch im Gedächtnis haften, macht den Beichtvater nicht; das Leben aus dem Glauben und die Betrachtung des gekreuzigten Heilandes, der gerade in der Verwaltung dieses Amtes die *solutio omnium difficultatum*

---

[17] ZkTh 12 (1888) 581.
[18] Vgl. Denzinger 1891–1930.
[19] ZkTh 12 (1888) 582.
[20] Vgl. ZkTh 5 (1881) 375–378.
[21] ZkTh 13 (1889) 331–341.
[22] ZkTh 12 (1888) 378f.
[23] ZkTh 13 (1889) 204–207.
[24] ZkTh 1 (1877) 649.
[25] ZkTh 18 (1894) 353.

ist, tut hierin die besten Dienste. Davon wird sich jeder überzeugen, der dieses Büchlein liest.[26]"

Trotzdem anerkennt Noldin auch für die Praxis den Primat der theoretischen, wissenschaftlichen Prinzipien; in der Rezension des Lehrbuches der Moraltheologie von Fr. X. Linsenmann sieht er den „wahren Fortschritt in der theologischen Wissenschaft der Moral von zwei Faktoren bedingt": „Vom möglichst genauen und eingehenden Studium der alten Meister" ... und von der sorgfältigen Verwertung der neuesten Resultate, die zum Teil mit den veränderten sozialen Verhältnissen der Jetztzeit zusammenhängen[27]. Was unter dem „Studium der alten Meister" gemeint ist, sagt Noldin immer wieder, am deutlichsten in der Würdigung des Lehrbuches der Moraltheologie von F. M. Schindler: „Die rationalistisch angekränkelte Moral wurde in Deutschland in den ersten Dezennien des vorigen Jahrhunderts ganz besonders durch die Moraltheologie des hl. Alfons und die vielen aus derselben geschaffenen Kompendien verdrängt. Bei den wiederholten und großen Lobsprüchen, die kirchlicherseits dem hl. Lehrer und seiner Moral gespendet wurden, verfiel man auf den Gedanken, der hl. Lehrer habe in diesem Zweige der Theologie das Höchste geleistet und glaubte durch Herstellung eines möglichst genauen Kompendiums aus den betreffenden Schriften des hl. Alfons der moraltheologischen Wissenschaft den besten Dienst zu erweisen. Da kam Ballerini und lieferte praktisch in einer Unzahl von Beispielen den Beweis, daß durch genaueres Studium der alten Theologen die Moraltheologie verbessert, erweitert und vertieft werden könne. So sehr Ballerini die Berücksichtigung der Moralprinzipien und ihre richtige Anwendung auf die Lösung von Einzelfällen betonte, war er doch vorzugsweise Kasuist und Kritiker der Kasuistik; an einen Fortschritt der Moral in ihrer wissenschaftlichen Behandlung und in ihrer den Zeitverhältnissen entsprechenden Ausgestaltung hat er weniger gedacht. Da kam Lehmkuhl und hat bei vollständiger Berücksichtigung der Kasuistik einen Fortschritt der Moraltheologie nach drei Seiten hin angebahnt. Der gewaltige zu behandelnde Stoff wurde systematisch gegliedert und geordnet; die Moralprinzipien, sowohl die allgemeinen als die besonderen, wurden präzis und genau formuliert und sorgfältig bewiesen; die neuen, durch die veränderte Zeitlage notwendig gewordenen Fragen wurden in das entworfene System organisch eingefügt und mit wissenschaftlicher Sicherheit behandelt.[28]" Über Lehmkuhl, Theologia moralis, führt Noldin aus: „Vor jeder Abhandlung werden die besten Autoren namhaft gemacht und im Verlaufe der Abhandlung wird die einschlägige Literatur von den Theologen der Vorzeit bis zu den neuesten Monographien in ausgiebiger Weise berücksichtigt. Für jeden einzelnen Abschnitt sind die leitenden Prinzipien nicht nach Busenbaum oder St. Alfons, sondern ganz selbständig aufgestellt, geordnet und bewiesen und auf die im Leben vorkommenden Fälle angewandt." „Im Anführen der Beweisgründe ist Lehmkuhl eher sparsam als freigebig; überall ist aber das maßgebende Prinzip und der maßgebende Grund namhaft gemacht.[29]"

---

[26] ZkTh 5 (1881) 345.

[27] ZkTh 3 (1879) 155. Gerade in dieser Besprechung des damals Aufsehen erregenden Lehrbuches sieht man die ruhige Mäßigung Noldins; er macht zwar dem Tübinger Gelehrten manche Aussetzungen, schließt aber seine Ausführungen mit den Worten: „Bei all dem begreifen wir doch nicht, wie das Organ der Alt-Katholiken diese Moral seinen Adepten besonders empfehlen konnte (im ‚Deutschen Merkur' vom 1. Juli 1878. S. 178) ... Die Moral ist ... die Moral der katholischen Kirche und wenn die Alt-Katholiken nach diesem Buch ihr sittlich-religiöses Leben ordnen, werden wir in nicht gar ferner Zeit die Freude erleben, daß sie wieder zur einen, wahren und alten Mutter Kirche zurückkommen, die sie nicht zu ihrem Vorteil verlassen haben." A. a. O. 165.

[28] ZkTh 32 (1908) 562f.

[29] ZkTh 8 (1884) 433.

Ein zweites Hauptanliegen Noldins ist die Durchsetzung des Probabilismus. Man kann es zwar heutzutage kaum mehr verstehen, wie er schreiben konnte: „Bei einem Moralwerke, welches auch der praktischen Seelsorge dienen soll, ist die Frage nach dem vom Verfasser befolgten Moralsystem die erste und wichtigste.[30]" Aber 1890 waren die Briefe des hl. Kirchenlehrers Alfons v. Liguori in der Ursprache und 1894 in deutscher Übersetzung erschienen. Dadurch wurde der alte Streit über die Moralsysteme wieder neu entfacht. In seiner Abhandlung „Die Briefe des hl. Alphons v. Liguori und dessen Moralsystem"[31] trat Noldin so entschieden für den Probabilismus ein, daß er den Satz wagte: „Hat jedoch der hl. Alfons wirklich in seinem späteren Leben den Äquiprobabilismus, wie man ihn jetzt darzustellen pflegt, zu seinem System gemacht, so verzichten wir in diesem Punkt gern auf die Autorität des hl. Lehrers." Trotzdem macht derselbe Noldin einige Jahre später die Feststellung, die seinem klugen Weitblick und seiner abgeklärten Mäßigung alle Ehre antut: „Schließlich sei die Bitte gestattet, den ganz aussichtslosen Kampf, der niemanden nützt als nur den Feinden der Kirche, doch endlich einzustellen. Es wird nie gelingen, den Probabilismus zu vernichten, wohl aber werden den Feinden der Kirche Waffen zum Kampf gegen die Kirche Christi in die Hand geliefert.[32]" Gott sei Dank, ist diese Bitte längst erfüllt worden.

Bei dieser Geisteshaltung kann es nicht überraschen, daß ein Hörer Professor Noldins von ihm berichtet: „Sein praktischer Sinn gab sich gleich im ersten Worte kund, das er sprach: ‚Meine Herren, bevor ich beginne, lateinisch vorzutragen, möchte ich eine deutsche Bemerkung machen. Nach Innsbruck kommen viele Herren mit hohen Plänen, Herren, die Anleitung wünschen, um große Gelehrte zu werden; mögen diese indes mein Kolleg nicht aufsuchen; ich lese für Seelsorger.' Tatsächlich unterließ er es vielfach, die Gründe anzugeben, die für oder gegen eine Ansicht sprachen, und legte gewöhnlich nur das Ergebnis vor. Ich für meine Person vermißte dadurch wirklich etwas; doch waren wir alle höchst zufrieden, weil er so klar sprach und praktisch lehrte, wodurch wir trefflich angeleitet wurden, wie wir im einzelnen Falle vorzugehen haben.[33]" Dieses treffende Urteil ist wie eine Prognose, die dem Lehrbuch Noldins mitzugeben ist. Dieses Werk trug den Namen Noldins über die ganze Welt, es weckte und weckt aber auch Widerspruch. Verständlich ist das Lehrbuch nur im Zusammenhang mit den Vorlesungen. Ganz ähnlich wie seinerzeit als Philosophielehrer gab Noldin seinen Schülern 1893 „Quaestiones morales de sacramentis quas privato auditorum suorum usui accomodavit Hieronymus Noldin S. J." in die Hand. Ebenso als Studienbehelf erschienen 1894 als Manuskript bei Felizian Rauch (C. Pustet) gedruckt die „Quaestiones de principiis et de praeceptis". 1900—1901 wurde im Selbstverlag des Verfassers bei C. Lampe, Innsbruck, für den Gebrauch der Studenten des siebenten Kurses im fürstbischöflichen Gymnasium Vinzentinum in Brixen als Manuskript gedruckt: „Moraltheologie. Übersetzung und Exzerpt der Quaestiones morales von Professor P. Noldin S. J." Dieses kleine Bändchen von 144 Seiten ist nur ein kleines Zeichen für den großen apostolischen Eifer seines Verfassers, der grundsätzlich jeder Bitte nachkam und überall helfen wollte. Erst seit 1901 veröffentlicht Noldin die „Summa theologiae moralis" in drei Bänden und zwei Complementa: „De sexto praecepto" und „De poenis". Diesem Lehrbuch verdankt P. Noldin seinen Weltruf. Mit unermüdlichem Fleiß war er zeitlebens an der Ausgestaltung seines Buches tätig; auch als er mit kaiserlichem Schreiben vom 23. September 1909 zugleich mit der allerhöchsten Anerkennung der geleisteten Dienste seine

[30] ZkTh 8 (1884) 434.
[31] ZkTh 20 (1896) 73—101.
[32] ZkTh 30 (1906) 554 f.
[33] P. Weninger O. Carm. disc. bei Hatheyer 75.

Amtsenthebung und Versetzung in den dauernden Ruhestand erhielt, nahm er diese Arbeit in sein neues Wirkungsfeld nach Linz mit. Noldin war damals 71 Jahre alt. Noch als 80jähriger hatte er die Kraft, die 15. Auflage, die er nach Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches (1918) entsprechend umarbeiten mußte, ganz allein und selbständig herauszubringen. Erst nach Noldins Tod übernahm sein Nachfolger auf der Lehrkanzel für Moral und Pastoral an der Theologischen Fakultät Innsbruck, P. Albert Schmitt S. J., die Herausgabe der immer wieder notwendigen Neuauflagen. Das Bändchen ‚De sexto' benannte P. Schmitt ‚De castitate'. Der damalige Vertreter der kirchenrechtlichen Wissenschaft in Innsbruck, P. Arthur Schönegger S. J., bearbeitete das Bändchen ‚De poenis' und gab ihm einen neuen Namen: ‚De censuris'. Seit 1946 besorgt das ganze Werk P. Gottfried Heinzel S. J., der zunächst das Complementum ‚De censuris' vollständig umarbeitete und zum alten Namen ‚De poenis ecclesiasticis' zurückkehrte.

Daß Noldins Standardwerk bereits die 32. Auflage erreicht hat, bedeutet sicher einen großen Erfolg auf dem Büchermarkt, zumal wenn man bedenkt, daß 1923 eine Auflage 4000—5000, 1957 aber eine Auflage bis zu 8000 Exemplaren zählt. Die Herausgeber haben sich bemüht, das Werk in seiner Eigenart — Noldin hat ihm ja seine ganze Persönlichkeit aufgeprägt — zu erhalten. P. Schmitt urteilt: „Was den mündlichen Vortrag Professor Noldins auszeichnete, ist auch ein Hauptvorzug seines Lehrbuches: eine glückliche Vereinigung von gründlicher Darlegung der Prinzipien und applizierender Kasuistik und bestimmte, klare Stellungnahme in Streitpunkten. Zudem weist jede Auflage wieder die sorgfältig verbessernde Hand des Autors auf.[34]" Außer seiner unmittelbaren Brauchbarkeit für den Seelsorger wurde am „Noldin" immer auch sein einfaches, leicht verständliches Latein gerühmt. So erklärt es sich, daß Noldin das Textbuch an vielen Fakultäten und theologischen Hochschulen Europas und in Übersee wurde. Die mehr praktisch, vor allem unmittelbar seelsorglich eingestellten Beurteiler bewahren auch heute noch dem Werk ihr Wohlwollen. Als ein Beispiel sei angeführt Dr. Eschenberg: „Das Werk, dessen einzelne Teile auch für sich allein mit Nutzen studiert werden können, zeichnet sich durch eine gute Stoffeinteilung, eine klare, streng logische Darstellungsweise mit Prägnanz im Ausdruck und eine sehr leicht verständliche Verwendung der lateinischen Sprache aus. Es hat schon Generationen von Theologen als Lehrbuch gedient und ist nicht minder wertvoll zum Selbststudium und für den dauernden Gebrauch der Priester in der Seelsorge als Nachschlagewerk in schwierigen Fällen. Der „Osservatore Romano' hat mit Recht seine Gegenwartsaufgeschlossenheit (‚tutti segni di una sana modernità') gerühmt.[35]"

Daneben entwickelte sich besonders im deutschen Raum auch eine weniger freundliche Atmosphäre für den alten Noldin. Seit der Wiedererweckung des Thomas studiums und dem Aufblühen der Neuscholastik im vergangenen Jahrhundert begann auch die Disputation um eine „Idealmoral", die nur theoretisch-spekulativ das Ethos des christlichen Menschen in ein möglichst vollständiges und einheitliches theologisches System zu fassen sucht. Soll man von der übernatürlichen Grundlage der sittlichen Persönlichkeit ausgehen und die Moral als christlichen Seins-Vollzug auffassen oder als Normwissenschaft? Paul Hadrossek hat über „Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance" ein ganzes Buch geschrieben[36].

[34] ZkTh 47 (1923) 2*.

[35] In „Die Anregung", Köln, 15. Jänner 1957, n. 2. Der Satz aus dem „Osservatore Romano" Nr. 281 (27827, 3/4. 12. 1951) lautet in seiner Gänze: „Questa, che presentiamo (Bd. I. De principiis[30]), ha tutti i segni di una sana modernità, tanto schiva degli eccessi, quanto sensibile al vero progresso delle questioni."

[36] München 1950. Vgl. besonders 354—358.

Noldin kannte dieses Problem. Aus seiner praktischen, seelsorglichen Einstellung mußte er sich für die Moral als Normwissenschaft entscheiden. Aber er wollte damit die Notwendigkeit einer spekulativ-systematischen Moral nicht zurückweisen. Schon 1882 legte er seine Auffassung in diesem Punkte klar nieder: „So lange im Mittelalter neben der theoretischen Moral für die Zwecke der Beichtpraxis eine Summa casuum in den theologischen Schulen erklärt wurde, behandelte man die Moral wesentlich als Tugendlehre. Als man später anfing das kasuistische Moment mit der theoretischen Moral zu verbinden, wurde außer der genannten Methode eine andere herrschend, der zu Folge die Moral mehr als Pflichtenlehre behandelt und der zu bearbeitende Gegenstand nach den Geboten Gottes und der Kirche und den Pflichten der einzelnen Stände gegliedert wurde. Als dann in den letzten Zeiten, besonders durch die verschiedenen Bearbeiter der Alphonsianischen Moral, die Kasuistik in dem Grade die Oberhand gewann, als die theoretische Moral in den Hintergrund gedrängt wurde, hat man die Einteilung nach den Geboten und Pflichten fast allgemein vorgezogen, weil sie zum Zwecke des Volksunterrichtes und der Verwaltung des Bußsakramentes der anderen Eintheilung gegenüber entschiedene Vorzüge hat. Je mehr man jetzt mit vollem Recht wieder anfängt, der theoretischen und spekulativen Moral seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, desto öfter kehrt man zur alten Auffassung der Moral als Tugendlehre zurück.[37]" Aber auch im Rahmen der Moral als „Normwissenschaft" bringt die Kritik ihre Anliegen vor: „Die Stärke des Noldin liegt in der Angleichung an das Kirchenrecht. Das hat natürlich seinen guten Sinn. Man wünscht aber über die Klarstellung der Pflichten hinaus eine positivere Motivierung unter einer einheitlichen Idee. Das würde den Wert des Buches für die Verkündigung erhöhen.[38]" Noldin antwortet, wenn er zur Moraltheologie seines Freundes Schindler schreibt, man muß berücksichtigen, „... daß sich die Behandlung der Moral vor allem nach dem Zweck richten muß, für den sie dargestellt wird. Anders wird ein Lehrbuch, anders ein wissenschaftliches Handbuch, anders ein Handbuch für Laien, anders ein Handbuch für Theologen gestaltet werden"[39]. Noldins Buch ist nicht ein abgeschlossenes, vollständiges System der wissenschaftlichen Moraltheologie. Es bietet nur einen Teilaspekt: die Normen und unmittelbare Anweisungen. Es ist gedacht als Studienbehelf für den Hörer, der das lebendige Wort des Moralprofessors in sich aufgenommen hat und als Nachschlagewerk für den vielbeschäftigten Seelsorger und Beichtvater, der sich bei schwierigen Fragen rasch und sicher orientieren muß. Es will möglichst klar und unzweideutig Antwort geben auf die Frage: „Was habe ich zu tun?", oder: „Was habe ich zu raten?" Dazu ist die schlichte Einteilung nach den zehn Geboten Gottes und den sieben Sakramenten sehr dienlich. Freilich blieb sich der Autor immer bewußt, daß die Steintafel von Sinai nicht die einzige Sittlichkeitsnorm ist; daß Christus den Dekalog nicht aufgehoben, sondern neu eingeschärft, aber auch erfüllt hat (Mt 5, 17); daß „Gnade und Wahrheit uns durch Christus geworden" (Jo 1, 17); daß Glaube, Hoffnung und vor allem die Liebe, das Band der Vollkommenheit, alle sittlichen Forderungen begründen, entfalten, zusammenfassen und ermöglichen muß[40]. Noldin schließt also nicht aus, ja er verlangt als notwendige Vertiefung die dogmatischen Ausführungen eines Merkelbach O. P. in seiner „Summa theologiae

[37] ZkTh 6 (1882) 543f.

[38] Seelhammer in „Trierer theol. Zeitschrift" 63 (1954) 256. In dieselbe Richtung weisen Spiesberger und Obernhumer in der „Theol.-prakt. Quartalschrift", Linz, 102 (1954) 346, wenn sie eine positivere Form der Moral mit Überwindung „negativer Betrachtungsweise" (der Sünde) und der „etwas überspitzten Kasuistik" wünschen.

[39] ZkTh 32 (1908) 563. Vgl. auch Hadrossek, a. a. O. 357.

[40] Vgl. Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie III, § 1, VII.

moralis ad mentem D. Thomae" oder die biblischen Beweisführungen in Tillmanns „Handbuch der katholischen Sittenlehre" und Schnackenburgs „Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes" oder die kerygmatischen Darbietungen Härings im „Gesetz Christi". Erst alle diese Bausteine (und noch andere) bauen das Lehrgebäude einer vollendeten christlichen Sittenlehre auf. Aber auch ein Buch wie Noldin darf unter diesen Bausteinen nicht fehlen, um der konkreten Genauigkeit und Sicherheit in den Gewissensentscheidungen zu dienen. Freilich hat sich Noldin eine der menschlichen Natur unangenehme und in diesem Sinne undankbare, aber eben deshalb um so bedürftigere Baustelle am Lehrgebäude der katholischen Moraltheologie ausgewählt. R. Gleason hat gewiß recht, wenn er die Spannung aufzeigt, die sich in der Geschichte christlicher Sittenlehre zu allen Zeiten aufweisen läßt zwischen Gesetz und Gesinnung, zwischen dinglicher Normverpflichtung und persönlicher Hingabe an den Willen des Vaters. Besonders dem modernen Menschen fehlt das Verständnis für die Forderung des Gehorsams, wenn nicht innere, persönliche Wertmotive ihn sichern. Eine einseitige Überbetonung der äußeren Gesetzmäßigkeit ist gewiß eine Gefahr für die gesunde Entwicklung der christlichen Persönlichkeit; sie kann Pharisäismus, Skrupulosität, sogar Geisteskrankheit zur Folge haben. Das ist unbestreitbar. Aber ebenso unbestreitbar steht unser freies Tun und Lassen unter dem Gesetz Gottes und der Kirche. Gleason sagt zutreffend: „A manual of theology is not meant to be read, but taught, and in the process thereof a great teacher can cope with most of the difficulties leveled against the ordinary manual.[41]" Noldin war so ein großer Lehrer. Seine Persönlichkeit hat fast unbewußt alle die einzelnen Gesetze und Vorschriften zusammengefaßt in der letzten Norm christlicher Sittenlehre, in der persönlichen *caritas ex corde Christi*. Für ihn war der Unterschied zwischen personal konstruierter Sittenlehre und Normenmoral gar nicht so groß. Wie St. Paulus fand er das Gesetz als lebendiges Prinzip der Gnade und Liebe im tiefsten Grund der christlichen Persönlichkeit verwurzelt. Er hatte es lebendig erfaßt und erlebt, was uns die Kirche im täglichen Stundengebet Ad Primam beten lehrt: *Dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare Domine Deus, Rex caeli et terrae, hodie corda et corpora nostra, sensus, sermones et actus nostros in lege tua et in operibus mandatorum tuorum*[42].

Es wird immer nötig bleiben, daß ein solcher Lehrer den „Noldin" gleichsam „beseelt". Was der moderne Mensch an Zusammenfassung, Vereinheitlichung, Vertiefung und Literatur verlangt, kann im Text des Lehrbuches nur schrittweise und teilweise ergänzt werden, wenn man nicht die altbewährten Vorzüge des Seelsorger-Noldins gefährden will.

„Unser Leben muß sein ein Leben der Arbeit, ernster, harter Arbeit auch bis zur Ermüdung, ein Leben voll selbstloser Arbeit"[43], sagte P. Noldin zu den jungen Patres, die er in seiner letzten Station am Freinberg in Linz (1909—1913) in der sogenannten Dritten Probation zu unterweisen hatte. Was er forderte, hat er selbst geleistet. Wie viele Leute kamen täglich zu P. Noldin in Innsbruck und in Linz: Konviktoren, Priester, auch Bischöfe holten sich bei ihm Rat oder erwählten ihn zum Beichtvater. 1887—1890 war er außerdem noch Schrift-

[41] Situational Morality: „Thought", Fordham University Quaterly, Winter 1957/58, 533—558, bes. 548.

[42] „Morality is always interpersonal to Paul, yet the abolition of the law and its substitution by the new principle of life, grace, and the guidance of the Holy Spirit is by no means to be made an excuse for laxity. Rather the Christian rediscovers law, finding it written within him as a vital principle of grace and love, whose exigencies are in no sense less demanding than the written law." Gleason, a. a. O. 537. Vgl. auch S. Lyonnet S. J., Loi Nouvelle et Liberté Chrétienne (Rom 1953).

[43] Hatheyer 92.

leiter der ZkTh. Als Rektor des Jesuitenkollegs in Innsbruck (1894—1897) gewann er „den in seiner Art äußerst wohltätigen, aber auch sehr eigentümlichen Freiherrn Johann v. Sieberer[44]" für die Finanzierung des Ausbaus der Türme an der Universitätskirche, die immer noch fehlten; auch an der Beschaffung der großen Dreifaltigkeitsglocke für dieselbe Kirche hat er das Hauptverdienst. Einen so vielseitigen und praktischen Menschen ließ man auch im Ruhestand nicht ruhen. 1903 wurde er Hausoberer am Freinberg in Linz und als solcher der Begründer der Apostolischen Schule im Collegium Aloisianum auf dem Freinberg (1912). Der 75jährige Greis hatte noch Kraft und Initiative genug, ein Kolleg für Zöglinge neu einzurichten, einen Neubau zu leiten und während des ersten Weltkrieges immer wieder mit den Militärbehörden zu verhandeln, damit trotz der Einquartierung eines Not-Reservespitales im Collegium der Anstaltsbetrieb immer wieder weitergeführt werden könne. Ein so jugendliches Herz hatte sich der alte P. Noldin bewahrt, daß er als Rektor die Seele der ganzen Erziehungsarbeit an seinen kleinen Mittelschülern werden konnte; ja eine zeitlang trug er sogar noch dazu philosophische Propädeutik in den obersten Klassen vor. Endlich 1918 wurde ihm das Obernamt abgenommen.

Als letztes Fest seines Lebens feierte er 1921 sein diamantenes Priesterjubiläum. Dankbare Altkonviktoren des Theologischen Konvikts in Innsbruck hatten für eine „Pater-Noldin-Stiftung" die Summe von 18000 Mark gesammelt, die nach dem Willen des Jubilanten für einen „hoffnungsvollen, armen Priesterkandidaten im Canisianum" verwendet werden sollten. Bald nach diesem Freudentag übersiedelte der müde und krank gewordene Pater nach Wien-Lainz, wo er am 7. November 1922 sein arbeit- und erfolgreiches Leben schloß. Er hatte erfüllt, was er beim 50jährigen Jubiläum der Fakultät und des Konviktes (Juli 1908) den Altkonviktoren gesagt hatte: „... erneuern wir den Entschluß ... für den Herrn und nur für den Herrn zu leben, zu arbeiten, zu leiden, zu kämpfen und zu siegen, um dann in seinem heiligsten Herzen sterben zu können."

[44] Hatheyer 79.

JOSEF BIEDERLACK UND DIE SOZIALE FRAGE

Von Johann Schasching S. J., Innsbruck

Im Vorlesungsverzeichnis des Wintersemesters 1893/94 findet sich unter den Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultät zum erstenmal folgende Ankündigung: „Prof. Dr. Biederlack: Einleitung in die soziale Frage, 1 Stunde wöchentlich, Donnerstag von 6 bis 7 Uhr, im Hörsaal Nr. I.; unentgeltlich." Damit beginnt kaum zwei Jahre nach dem Erscheinen der sozialen Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum" an der Theologischen Fakultät die Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit zur sozialen Frage. Ein Hörer aus jenen Jahren, der spätere Erzbischof von Salzburg Dr. Sigmund Waitz, berichtet darüber: „Wir sind Zeugen der Begeisterung gewesen, mit welcher die Theologiestudierenden die Vorlesungen des jungen Professors besuchten, und Zeugen der Begeisterung, mit der wenige Jahre nachher seine ersten Vorlesungen über soziale Fragen aufgenommen wurden[1]."

P. Biederlack wurde 1845 in Greven, Westfalen, geboren. 1862 kam er in das Theologische Konvikt in Innsbruck, von wo aus er 1864 in die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu eintrat. Nach seiner Priesterweihe im Jahre 1876 studierte er Kirchenrecht in Rom und habilitierte sich 1882 an der Theologischen Fakultät für Moral und Kirchenrecht. Von 1897 bis 1909 weilte Biederlack in Rom, teils als Professor für Kirchenrecht an der Gregoriana, teils als Rektor des Collegium Germanicum, wo auch Dr. Sonnenschein zu seinen Alumnen zählte. Nach der Rückkehr an die Theologische Fakultät in Innsbruck übernahm er wieder seine Vorlesungen über Moral und Gesellschaftslehre, die er weit über sein Ehrenjahr hinaus fortsetzte. Noch im Herbst des Todesjahres 1930 († 15. November) hatte er als 85jähriger Greis seine Vorlesungen über die soziale Frage begonnen.

Das sozialwissenschaftliche Wirken Biederlacks läßt sich am besten an Hand der drei Bereiche darstellen, denen sein Hauptinteresse galt: dem Ausbau der sozialen Frage, der Stellungnahme im Gewerkschaftsstreit und der Auseinandersetzung mit den Wiener Richtungen.

1. Die soziale Frage

Den Mittelpunkt des sozialwissenschaftlichen Wirkens Biederlacks bildet das Buch „Die soziale Frage", das, aus seinen Vorlesungen erwachsen, 1895 zum erstenmal erschien und bis 1925 zehn Auflagen[2] erlebte. Es kann im Rahmen dieser kurzen Darstellung nicht unsere Aufgabe sein, eine erschöpfende Einführung in dieses Werk zu geben. Es sollen nur einige Punkte herausgegriffen werden, welche dieser Arbeit ihr besonderes Gepräge geben, insbesondere jene, welche eine gewisse Entwicklung der Auffassung zeigen und durch die nachfolgenden Ereignisse entweder bestätigt oder korrigiert wurden.

Es wird vielfach die Meinung vertreten, daß die soziale Frage am Ausgang des 19. Jahrhunderts vor allem eine Arbeiterfrage gewesen sei. Diese Auffassung

[1] Das Neue Reich 13 (1930/31) 203. — In einem kurzen Beitrag gab Biederlack schon 1894 einen Überblick und eine Einführung in das Studium der sozialen Frage. Er erwähnt dabei, daß zu dieser Zeit bereits in Bonn, Breslau, Freiburg i. B., Innsbruck, Münster usw. besondere Vorlesungen über die soziale Frage gehalten wurden; ZkTh 18 (1894) 747f.

[2] Jos. Biederlack, Die sociale Frage, Innsbruck 1895, Rauch (wo nicht anders bemerkt, wird im folgenden diese erste Auflage zitiert). — Daß sich Biederlack schon sehr früh mit wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen beschäftigte, zeigt sein Beitrag „Zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre des hl. Thomas": ZkTh 20 (1896) 574–585.

stützt sich teilweise auf das Rundschreiben Leos XIII., das den Untertitel „*de condicione opificum*" trägt. Man ist deshalb überrascht, wenn Biederlack schon im Jahr 1895 sagt: „Derjenige faßt die sociale Frage weder ihrem Wesen noch ihrem ganzen Umfange nach auf, welcher sie etwa für gleichbedeutend mit der Arbeiterfrage hält. Diese letztere ist lediglich ein Theil der ersteren und nur eine Folge jener ungeordneten socialen Verhältnisse, welche die sociale Frage ausmachen. Sie ist ein Symptom, allerdings ein sehr charakteristisches, der tödtlichen Krankheit, an welcher die heutigen socialen Verhältnisse leiden. Der eigentliche Sitz dieser Krankheit aber liegt ohne Zweifel viel tiefer[3]."

Das Wesen und die Wurzeln der sozialen Frage lassen sich nach Biederlack folgendermaßen zusammenfassen: 1. Sie ist eine materielle, genauer ausgedrückt, eine wirtschaftliche Frage, welche „in dem unter allen wirthschaftlichen Berufsständen stetig fortschreitenden Übergange des Reichthums der Völker und Nationen in den Besitz unverhältnißmäßig Weniger[4]" und der ebenso beständig überhand nehmenden Verarmung der übergroßen Menge von Menschen besteht. Da diese Verarmung nicht bloß die Gruppe der Industriearbeiterschaft erfaßt, sondern auch die Landwirtschaft, das Handwerk und den kleinen Handel, ist es verständlich, daß die materielle Seite der sozialen Frage eine gesamtgesellschaftliche ist. Es ist bezeichnend, daß auch Biederlack in dieser Konzentration des Kapitals eine gewisse Gesetzmäßigkeit sieht, so wenn er sagt: „Je vollkommener nun die Maschinen werden, je mehr sie den menschlichen Fleiß und Geschicklichkeit überflüssig machen, eine um so größere Verschiebung der bisherigen Besitzverhältnisse führen sie herbei, um so weniger Anspruch auf den Ertrag der gemeinsamen Thätigkeit lassen sie dem Arbeiter, einen um so größeren Theil des Ertrages führen sie ihrem Besitzer, welcher ohnehin schon nicht arm ist, zu. In je mehr Gebiete die Maschinenthätigkeit eindringt, um so mehr Proletariat erzeugt sie auf der einen Seite, um so mehr Reichthum auf der der bereits Besitzenden[5]."

2. Die soziale Frage ist neben der wirtschaftlichen auch eine politische Frage. Diese beruht vor allem auf dem Versagen der Ordnungsfunktion des Staates am Beginn der industriellen Revolution. „Führt die maschinelle Industrie schon naturnothwendig eine Gütervertheilung herbei, welche manche bisher gut situirte Unterthanen zu Taglöhnern macht, hingegen den bereits vorhandenen Reichthum Weniger bedeutend vermehrt, so forderte dieser Umschwung in der Hervorbringung wirthschaftlicher Güter um so größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit von den Regierungen, um die zwischen den Armen und den Reichen schon bestehende Kluft nicht noch zu erweitern, den Klassengegensatz nicht unnöthig zu verschärfen. Statt aber hierauf ihre Sorge zu verwenden, thaten die Regierungen das gerade Gegentheil[6]." Das vor allem dadurch, daß der Grundsatz des wirtschaftlichen Liberalismus auch zum Grundgesetz des Staates wurde.

3. Die soziale Frage hat schließlich auch noch eine religiös-sittliche Seite. Sie besteht im Schwund des christlichen Geistes im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben. Obwohl Biederlack ein scharfer Gegner des Integralismus ist, hält er doch an den zwei wesentlichen Berührungspunkten zwischen Kirche und sozialer Frage fest. Der eine besteht in der Verkündigung des Sittengesetzes für das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben, der andere in der Ausstattung der Menschen mit den notwendigen geistigen Mitteln, um die Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe im Raum des Sozialen zu erfüllen.

Diese dreifache Betrachtungsweise der sozialen Frage behält Biederlack im großen und ganzen auch in den kommenden Auflagen bei. Er ergänzt die ma-

[3] Die Sociale Frage, S. 3f.
[4] Ebd., S. 4.
[5] Ebd., S. 11.
[6] Ebd., S. 11.

terielle Seite dieser Frage dadurch, daß er sie in den späteren Jahren nicht mehr einseitig unter dem Gesichtspunkt der Verteilung, sondern sehr wesentlich im Zusammenhang des wirtschaftlichen Gesamtprozesses sieht, also auch der Produktion. Zu dieser Erweiterung kam Biederlack durch ein vertieftes Studium der Nationalökonomie, so der Werke eines Pesch, Wagner, Philippovich, Schmoller usw. Dieser Fortschritt in der Kenntnis der volkswirtschaftlichen Zusammenhänge zeigt sich auch in seiner Kritik am Sozialsystem des Kapitalismus und Sozialismus, vor allem aber in der Darstellung des christlichen Ordnungsbildes von Wirtschaft und Gesellschaft.

Dieses christliche Ordnungsbild stand in der ersten Auflage noch stark unter dem Leitbild des alten Mittelstandes. Durch Jahrhunderte hindurch hatte gerade diese gesellschaftliche Gruppe, gestützt auf ein kleines oder mittleres Eigentum und vielfach verwurzelt in den Formen der Tradition, den Kern der gesellschaftlichen Stabilität gebildet. Nun entstand plötzlich die ständig wachsende Schicht der Industriearbeiterschaft, die eigentumslos und traditionslos war. Sie bekam Zuzug aus dem bisherigen Mittelstand, aus dem konkurrenzunterlegenen Gewerbe, aus dem existenzunfähigen Kleinhandel und aus der überschuldeten Landwirtschaft. Wann und wie diese Entwicklung aufgehalten werden konnte, war nicht abzusehen. Daß aus dieser eigentumslos und traditionslos gewordenen Großgruppe der Arbeiterschaft selber echte Ordnungskräfte entstehen könnten, dazu bot weder ihre proletarische Lage noch ihre sozialrevolutionäre Grundeinstellung viel Hoffnung. Es war daher keineswegs verwunderlich, wenn Biederlack in der ersten Auflage der Sozialen Frage noch folgende Meinung vertrat: „Darum sagen wir einfach, daß das erste Erforderniß für eine christliche Socialpolitik ist, die Bildung und Erhaltung des Mittelstandes in dem Umfange und dem Grade zu fördern, daß der weitaus größere Theil der Menschen dem Mittelstande angehöre[7]." Und ebenso: „Darum muß der Staat als Ziel seiner Socialpolitik sich die Schaffung und Erhaltung des Mittelstandes setzen und dahin streben, daß eine möglichst große Zahl seiner Unterthanen dem Mittelstande angehöre[8]."

Daß die Durchführung eines solchen gesellschaftlichen Leitbildes auf unüberwindbare Schwierigkeiten stoßen mußte, spürte Biederlack selber, als er an die konkrete Problematik des handwerklichen und landwirtschaftlichen Mittelstandes herantrat. Zweifellos bildete das Erbrecht in seiner konkreten Form ein Problem der Landwirtschaft, aber Biederlack führte bereits in der ersten Auflage der Sozialen Frage einen anderen Gedanken an, der viel wesentlicher die Agrarkrise bestimmte: die Landwirtschaft geriet in den Sog und Druck der Industriewirtschaft mit ihrer rücksichtslosen Konkurrenz und all den daraus sich ergebenden Folgen für die Preisgestaltung, Lohnhöhe, Kapitalbeschaffung, Produktivität usw. Daß die bestehende Landwirtschaft diesem Druck nicht gewachsen war, bedurfte keiner längeren Beweisführung, da die „rechtliche und thatsächliche Gleichstellung von Grund und Boden mit dem Geldkapital dem ersteren todbringend ist[9]." Daß eine staatliche Preisfestsetzung für landwirtschaftliche Produkte im Sinn ihres Ertragswertes und eine Verkaufssperre von Grund und Boden auf die Dauer keine Lösung des Problems bedeuteten, sah auch Biederlack bald ein und wandte sich darum später viel wirksameren Mitteln einer gesunden Agrarpolitik zu, so der Erstellung optimaler Betriebsgrößen, Ordnung des Erbrechtes, Entschuldung durch Kredit- und Steuerpolitik, mäßige Schutzzölle und vor allem Aktivierung des bäuerlichen Selbstschutzes durch den genossenschaftlichen Gedanken.

[7] Ebd., S. 78.
[8] Ebd., S. 98.
[9] Ebd., S. 106.

Eine ähnliche Problematik ergab sich bei der Behandlung der Handwerkerfrage. Das Eindringen der maschinellen Produktion in den Bereich des Handwerkes führte zu einem Handwerksterben. „Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die Weberei als Handwerk einfachhin der Vergangenheit angehört, da die Maschine ebenso gutes, vielleicht noch besseres leistet als die Handarbeit und zudem überaus viel mehr producirt als diese[10]." Daß die plötzliche Gewerbefreiheit ebenfalls zur Verwirrung der Lage beigetragen hatte, ergab sich von selber. Trotz dieses Rückganges des Handwerkes und der landwirtschaftlichen Betriebe glaubte Biederlack keineswegs an die Marxsche Prognose von der absoluten Konzentration des Kapitels. Wohl aber führte ihn dieser tatsächliche und zum Teil unaufhaltsame Wandel zu einer Modifizierung seines Leitbildes über den Mittelstand. In der 10. Auflage der Sozialen Frage wurde dieser Wandel klar ausgesprochen: „Wenn nun auch die Erhaltung oder Wiederherstellung des wirtschaftlichen Mittelstandes einen guten Teil des Inhalts der sozialen Frage bildet, so wäre es doch nicht richtig, diese als bloße Mittelstandsfrage aufzufassen, namentlich nicht in dem Sinne, wie der jetzt noch bestehende Mittelstand erhalten werden kann. Sie ist vielmehr die Frage, ob eine und welche gesellschaftliche und wirtschaftliche Organisation der Menschheit herbeizuführen ist, damit dieselbe eines wahren und dauernden zeitlichen Wohles sich erfreue[11]."

Diese Aufgabe aber war ohne eine nähere Behandlung der eigentlichen Arbeiterfrage nicht zu lösen. Wenn Biederlack die soziale Frage auch von Anfang an in ihrer gesamtgesellschaftlichen Dimension sah, so war er doch im Anschluß an Leo XIII. von der besonderen Bedeutung der Arbeiterfrage überzeugt, da sie „an Wichtigkeit alle anderen überragt". Das vor allem deshalb, weil es sich bei den übrigen Gruppen der Gesellschaft um Präventivmaßnahmen, bei der Arbeiterschaft aber bereits um Heilmittel handelte. Außerdem war keine Gruppe materiell und geistig so gefährdet wie die Welt der Arbeit. Biederlack war kein Maschinenstürmer und Feind der Technik. Schon in der ersten Auflage der Sozialen Frage sagte er: „Zieht man alle Umstände in Betracht, dann kommt man zu dem Ergebnisse, daß die Anwendung der Maschinen in der Industrie allerdings die Voraussetzung des Entstehens der Arbeiterfrage ist, aber als eigentliche bewirkende Ursache derselben nicht angesehen werden kann[12]." Entgegen manchen sozialromantischen Strömungen innerhalb der Katholiken sah Biederlack das eigentliche Problem der Arbeiterfrage auch nicht in der Tatsache des Lohnvertrages. Was vielmehr die spezifische Notlage dieser gesellschaftlichen Großgruppe ausmacht, war dieses: 1. „Daß die zeitliche Subsistenz der Arbeiter äußerst unsicher ist[13]." Diese totale Lebensunsicherheit bestand vor allem darin, daß die Arbeiterschaft keine materielle Sicherung durch Eigentum hatte und in ihrer Existenz von der kapitalistischen Wirtschaft abhängig war, die selber wieder ein sehr labiles, von Krisen und Konkurrenzkämpfen erschüttertes Gebilde darstellte. 2. Zu dieser totalen Unsicherheit kam die Tatsache der proletarischen Existenz. Diese ergab sich aus dem geringen Lohn und den unmenschlichen Arbeits- und Lebensbedingungen. 3. Hand in Hand mit dieser Lebensunsicherheit und proletarischen Existenz ging eine geistige Proletarisierung, da die Arbeiterschaft aus dem Kulturboden der gesellschaftlichen Verwurzelung herausgerissen wurde und unter dem Druck einer materialistischen Weltanschauung stand.

Aus dieser Analyse der Arbeiterfrage ergaben sich von selber die Wege zu ihrer Lösung. Da die Lebensunsicherheit weithin mit der Labilität und Krisenanfälligkeit der kapitalistischen Wirtschaft zusammenhing, war die Ordnung

[10] Ebd., S. 137.
[11] Die soziale Frage[10], Innsbruck 1925, S. 3f.
[12] Die sociale Frage, S. 112.
[13] Ebd., S. 109.

und Festigung der Wirtschaft selber bereits ein wesentlicher Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage. „Da die Arbeiterfrage wesentlich von der ungeregelten und zügellosen Concurrenz der Arbeitgeber mitverursacht wurde, so muß consequent die Regelung der Concurrenz unter den Arbeitgebern als nothwendiges Mittel und erste Aufgabe zur gedeihlichen Lösung der Arbeiterfrage in Angriff genommen werden[14]." Man könnte diesen Gedanken nach dem heutigen Sprachgebrauch bezeichnen als Sozialpolitik durch Wirtschaftspolitik. In der Frage der Ordnung des Wettbewerbes wies Biederlack besonders auf die Bedeutung der Unternehmerzusammenschlüsse und den Einfluß des Staates hin.

Als Mittel zur Überwindung der proletarischen Existenz werden besonders Lohngerechtigkeit und Arbeiterschutzgesetzgebung angeführt. Bei der Bestimmung des gerechten Lohnes wird grundsätzlich darauf hingewiesen, daß „Angebot und Nachfrage durchaus nicht allein ausschlaggebend sind für die Bemessung des gerechten Lohnes. Vielmehr muß noch eine ganze Reihe von anderen Elementen mit in Rechnung gezogen werden: der Werth der geleisteten Arbeit; der Kräfteaufwand der geleisteten Arbeit, der bemessen wird nach dem Werthe der Mittel um die verausgabten Kräfte wieder zu erlangen; die zur Erlangung dieser Kräfte früher gemachten nothwendigen Auslagen u. a.[15]" In den folgenden Neuauflagen der Sozialen Frage bemühte sich Biederlack immer mehr, die Bestimmungsstücke des gerechten Lohnes schärfer in den Griff zu bekommen. In der 10. Auflage findet sich dann klar die Auffassung, daß der Familienlohn als der eigentlich gerechte Lohn zu gelten hat. Die Lohnarbeiterschaft ist durch die Industriewirtschaft in eine solche Lebenswelt und Arbeitsform hineingestellt, daß das Einkommen des Vaters die einzig mögliche materielle Grundlage für die Erhaltung der Familie bilden kann. Soll eine solche Wirtschaft überhaupt als sinnvoll angesehen werden, dann muß sie dem Lohnempfänger die Möglichkeit bieten, seine unveräußerlichen Rechte und Pflichten zu erfüllen. Neben dieser teleologischen Betrachtungsweise des Familienlohnes bringt Biederlack auch noch eine Begründung von seiten des Gemeinwohles. Es läßt sich nämlich dem Staat „das Recht nicht absprechen, den Familienlohn durch ein ausdrückliches Gesetz vorzuschreiben, wenn es sich etwa auch nicht beweisen ließe, daß derselbe schon von der Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit durch das natürliche Sittengesetz verlangt wird. Dem Staat liegt es ob, für das öffentliche Wohl Sorge zu tragen. Finden aber zahlreiche erwachsene Arbeiter nicht einen solchen Lohn für ihre Arbeit, daß sie mit demselben eine mäßig zahlreiche Familie ... unterhalten können, dann bedroht ein solcher Zustand das öffentliche Wohl und berechtigt den Staat zur Abhilfe[16]."

2. Gewerkschaftsfragen

Im Wörterbuch für Politik gibt Oswald von Nell-Breuning folgenden Hinweis auf Biederlack: „Sein im Jahrzehnt vor dem ersten Weltkrieg in katholischen Kreisen Deutschlands und Österreichs umstrittenes Eintreten für die sogenannten gemischten Gewerkschaften hat nicht nur durch Quadragesimo anno eine tatsächliche Rechtfertigung erfahren, sondern auch eine grundsätzliche durch die Ansprache Pius' XII. an die katholischen Arbeitervereine Italiens, wo der Papst prinzipielle Richtlinien zur Gewerkschaftsfrage gab.[17]" Die eingehende Be-

[14] Ebd., S. 118.
[15] Ebd., S. 125.
[16] Die soziale Frage[10], S. 167.
[17] O. v. Nell-Breuning, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft III, Zur Sozialen Frage, hrsg. von O. v. Nell-Breuning und H. Sacher, Freiburg 1949, Sp. 214.

schäftigung mit dem Problem der Gewerkschaft gehört zweifellos zu den selbstständigsten und wertvollsten Beiträgen Biederlacks zur Lösung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme.

Schon am Beginn seiner Vorlesungen über die soziale Frage hatte Biederlack im Anschluß an „Rerum novarum" auf die Bedeutung der Arbeiterorganisationen für die Lösung dieser Frage hingewiesen. Das Koalitionsrecht ist ein natürliches Recht, das auch vom Staat anerkannt werden muß[18]. Die Aufgaben der Arbeiterorganisationen erstrecken sich sowohl auf die religiös-sittliche Bildung als auch auf die arbeitsmarktpolitische Interessenvertretung und die wirtschaftliche Selbsthilfe. Schon hier erhob sich die Frage, ob all diese Aufgaben von einer Einheitsorganisation geleistet werden sollten oder ob sie auf drei getrennte Vereinigungen aufgeteilt werden können, also in Standesvereine, Gewerkschaften und Genossenschaften. Diese ganze Frage erhielt durch den etwa um 1900 unter den deutschen Katholiken entbrannten Gewerkschaftsstreit eine besondere Bedeutung[19]. Die sich gegenüberstehenden Richtungen waren auf der einen Seite der Verband katholischer Arbeitervereine mit dem Sitz Berlin („Berliner Richtung") und auf der anderen Seite die christlichen Gewerkschaften, der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands und die Zentrale des Volksvereins in M.-Gladbach („Kölner-M.-Gladbacher Richtung"). Hinter dieser vordergründigen Auseinandersetzung standen allerdings sehr wesentliche Fragen zur Diskussion, welche letztlich das Verhältnis zwischen Kirche und weltlichen Lebensbereichen betrafen und durch das Gegensatzpaar Modernismus-Indifferentismus und Integralismus bestimmt wurden. Im Bereich des Gewerkschaftsstreites ging die Diskussion vor allem um folgende drei Fragen: 1. Die Zugehörigkeit der katholischen Arbeiter zu bekenntnismäßig gemischten Organisationen zwecks Vertretung der wirtschaftlichen Interessen; 2. die Leitungsbefugnis der Kirche über solche Organisationen; und 3. die Austragung von Arbeitsstreitigkeiten durch organisatorische Machtmittel, insbesondere durch den Streik.

In einer Reihe von Veröffentlichungen nahm Biederlack zu all diesen Fragen Stellung[20]. Seine Auffassung soll hier im Anschluß an die eben angeführten Grundprobleme des Gewerkschaftsstreites dargestellt werden.

In der Frage der Erlaubtheit der Zugehörigkeit der katholischen Arbeiter zu bekenntnismäßig gemischten Gewerkschaften geht Biederlack von einer sehr grundsätzlichen Überlegung aus. Er sagt: Diese Zugehörigkeit müßte dann prinzipiell abgelehnt werden, wenn die interkonfessionellen Gewerkschaften zu einem Interkonfessionalismus der Lehre oder zu einer Verflachung der Glaubens- und Lebensanschauungen der katholischen Arbeiter führen würden. Das läßt sich aber nicht beweisen. Denn das Zusammenwirken verschiedener christlicher Konfessionen im Raum der Gewerkschaft erfolgt auf einem sehr genau begrenzten Gebiet, nämlich dem des wirtschaftlichen Interesses. Die gemeinsame Basis für diese Zusammenarbeit bilden die Naturgesetze und die zehn Gebote Gottes. Es ist nicht einzusehen, wie durch eine Zusammenarbeit auf diesem Teilgebiet des Wirtschaftlichen eine Schädigung der katholischen Glaubenslehre entstehen

[18] Die soziale Frage[10], S. 129.

[19] Vgl. O. v. Nell-Breuning, Art. „Gewerkschaft": LThK IV (1932) 472–475; H. Pesch S. J., Ein Wort zum Frieden in der Gewerkschaftsfrage, Trier 1908; R. Bayard, Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken, 2 Bde., Trier 1911 (Berliner Richtung).

[20] J. Biederlack, Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände: ZkTh 34 (1910) 286–306; Weiteres zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände: ZkTh 35 (1911) 272–291; Die sittliche Berechtigung der Arbeiterausstände und der „Arbeiterpräses": ZkTh 36 (1912) 97–122; Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung, München 1910.

sollte. „Man kann die Verbindung, welche die Mitglieder einer und derselben Gewerkschaft miteinander unterhalten, als geschäftliche Verbindung bezeichnen, ähnlich wie man von zwei Teilhabern einer und derselben Unternehmung zum Zweck eines zeitlichen Gewinnes ... sagen kann, sie stehen zueinander in geschäftlicher oder wirtschaftlicher Verbindung ... Da der persönliche Verkehr sich nur auf die gewerkschaftliche Tätigkeit als solche zu beziehen hat, diese aber sich ihrer Natur nach innerhalb sehr bescheidener Grenzen hält, so läßt sich nicht sagen, daß die Notwendigkeit dieses Verkehrs die Bildung interkonfessioneller Gewerkschaften oder den Eintritt in dieselben unerlaubt macht[21]." Diese Gefahr ist als um so geringer anzusehen, als die Kirche immer wieder auf die Bedeutung der katholischen Arbeitervereine hingewiesen hat, welche sich unmittelbar um das religiös-sittliche Leben des Arbeiters bemühen und neben den interkonfessionellen Gewerkschaften unbedingt zu bestehen haben. Während also auf der einen Seite die Gefahr für den Glauben und das religiöse Leben des katholischen Arbeiters nur als gering angesehen und durch entsprechende Mittel abgeschwächt werden kann, besteht auf der anderen Seite ein schwerwiegender positiver Grund für die Errichtung solcher gemischter Gewerkschaften. Er liegt vor allem darin, daß durch den Zusammenschluß die christliche Arbeiterschaft eine größere Einheit und Schlagkraft für die Erreichung des Wohles der Arbeiterschaft erhält und dadurch gleichzeitig auch dem Druck der marxistisch ausgerichteten Gewerkschaften einen stärkeren Widerstand entgegenstellen kann.

Als dann am 26. September 1912 die Enzyklika „Singulari quadam" veröffentlicht wurde, fügte sich Biederlack der kirchlichen Weisung, die sein grundsätzliches Eintreten für die gemischten Gewerkschaften keineswegs ablehnte, ihm aber nähere Grenzen zog. In der 8. Auflage der Sozialen Frage bringt Biederlack sofort die wesentlichen Punkte der kirchlichen Weisung: 1. Den interkonfessionellen Arbeiterorganisationen müssen im Interesse der Religion die katholischen Organisationen, welche den gleichen Zweck verfolgen und zur Erreichung desselben fähig sind, vorgezogen werden; 2. in solchen Ländern, in welchen Katholiken und Andersgläubige zusammenleben, ist es den katholischen Arbeitern nicht verboten, im Verein mit Andersgläubigen eine Verbesserung ihrer zeitlichen Lage anzustreben. In diesem Fall ist mehr zu empfehlen der Zusammenschluß der katholischen Arbeiter in katholische, der Andersgläubigen in getrennte Organisationen und die Zusammenfassung derselben in ein Kartell; 3. wenn die katholischen Arbeiter ihre zeitlichen Interessen auf diese Weise nicht hinreichend durchsetzen können, ist es ihnen nicht verwehrt, mit Andersgläubigen auch gemischte Organisationen zu bilden. In diesem Falle aber wird der Beitritt zu den katholischen Arbeitervereinen besonders dringend.

Eine nicht minder klare Stellung bezog Biederlack bereits im Jahre 1910 in der Frage der Leitungsbefugnis der Kirche innerhalb der Arbeiterorganisationen. Daß die Arbeitervereine als religiöse Standesvereinigungen direkt der Leitung der Kirche unterstehen, brauchte keine weitere Begründung. Die Diskussion ging aber um die Leitungsbefugnis im eigentlichen gewerkschaftlichen Raum. Hier stellte Biederlack wiederum grundsätzliche Überlegungen an die Spitze seiner Stellungnahme. Es ist nicht zu leugnen, daß sich auch die gewerkschaftlichen Bestrebungen wie überhaupt jede wirtschaftliche Betätigung an das Sittengesetz zu halten haben. Darum ist die Kirche als Hüterin und Verkünderin dieses Sittengesetzes auch für die sittlichen Belange im Raum der Gewerkschaft zuständig. Biederlack führt in diesem Zusammenhang die Berechtigung der kirchlichen Autorität, konkret der Bischöfe, an, selbst den Beitritt zu den oben erwähnten interkonfessionellen Gewerkschaften zu verbieten, wenn dies in einem konkreten Fall gegen das Sittengesetz verstoßen würde.

[21] J. Biederlack, Theologische Fragen, S. 109f.

Wenn also einerseits diese Abhängigkeit der gewerkschaftlichen Bewegung von der Kirche eindeutig feststeht, so muß doch andererseits ebenso klar ausgesprochen werden, daß sie eben nur unter der angegebenen Rücksicht von ihr abhängig ist. Daraus folgt, daß die Gewerkschaft als Vereinigung zum Zweck der Erreichung eines wirtschaftlichen Zieles — immer den Rahmen des Sittengesetzes vorausgesetzt — sowohl in der Erstellung ihres Zieles, in ihrer Organisationsform, in der Wahl der Mittel, in der Leitung usw. von der kirchlichen Autorität unabhängig ist. Diese Unabhängigkeit besteht auch dann, wenn sich die wirtschaftliche Organisation nur aus Katholiken zusammensetzen sollte. „Die Natur der Sache verlangt die direkte Abhängigkeit der Gewerkschaften sowie anderer Träger gewerkschaftlicher Bestrebungen, welchen Namen sie führen mögen, von der kirchlichen Autorität nicht. Will man die Notwendigkeit dieser direkten Unterordnung beweisen, so kann man das nur mit anderen, nicht der Natur der gewerkschaftlichen Bewegung entnommenen Gründen tun[22]." Daß sich die Vertreter einer direkten Abhängigkeit nicht auf Leo XIII. berufen können, beweist Biederlack dadurch, daß er zeigt, daß der Papst unmittelbar nur die Arbeitervereine erwähnt, welche klarerweise der kirchlichen Leitung unterstellt sind. Aber aus der Tatsache, daß Leo XIII. nicht direkt auf eigenständige Gewerkschaften eingeht, folgt nicht, daß er sie ablehnt.

Auf Grund dieser grundsätzlichen Klärung geht Biederlack noch auf eine weitere Frage ein, die zu seiner Zeit ebenfalls heftig diskutiert wurde, die Frage nämlich, ob nicht zumindest geistliche Berater in die gewerkschaftlichen Organisationen hineingestellt werden sollten, welche die kirchliche Autorität zu repräsentieren hätten. Seine Antwort bleibt konsequent: Eine solche Einstellung wäre nur dann zu verlangen, wenn für die Befolgung des christlichen Sittengesetzes nicht anders vorgesorgt werden könnte. Ob eine solche Lage einmal konkret besteht, darüber hat die kirchliche Autorität zu befinden. Grundsätzlich aber gilt: „Die Natur der wirtschaftlichen Vereinigungen und daher der gewerkschaftlichen Organisationen verlangt auch das Institut von geistlichen Beratern nicht[23]." Dabei weist Biederlack aber immer wieder auf die Bedeutung der Arbeitervereine als Sammelpunkte der religiös-weltanschaulichen Bildung und auf die Mittel der ordentlichen Seelsorge hin. Die dort geformten Menschen sollen in christlicher Verantwortung gerade auch im Raum der Gewerkschaft tätig sein. Von diesem seelsorglichen Gesichtspunkt aus warnt Biederlack geradezu vor einer einseitigen Bindung des Priesters an eine bestimmte wirtschaftliche Organisation. Ist es doch beim Auftreten von Wirtschaftskämpfen oft so, daß das Recht zumeist durchaus nicht ganz klar ist und dem eventuell angestellten geistlichen Berater nichts anderes übrig bleibt, als das Geständnis, ein sicheres Urteil sich nicht bilden zu können.

In der Frage des Streikrechtes stand Biederlack längere Zeit in einer heftigen Auseinandersetzung mit Vertretern der „Berliner Richtung", so mit dem Generalsekretär der katholischen Arbeitervereine in Trier, Domvikar Treitz, dem Generalsekretär der katholischen Arbeitervereine in Berlin, Fournelle, dem Redakteur der Monatsschrift „Der Arbeiterpräses", Fleischer u. a. Den unmittelbaren Anlaß zu diesen Auseinandersetzungen bildeten Artikel im „Arbeiterpräses" und ein Buch von Domvikar Treitz über die Gewerkschaften[24].

Daß es sich bei diesen Auseinandersetzungen nicht um das Streikrecht als solches handeln konnte, war von vornherein klar, da dieses von den Moraltheologen allgemein anerkannt wurde. Auch über die Bedingungen eines gerechten

---

[22] Ebd., S. 14.

[23] Ebd., S. 16.

[24] Jakob Treitz, Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkt der Vernunft und Moral. Trier 1909.

Streikes war man sich im wesentlichen klar. Die Meinungsverschiedenheiten bezogen sich vielmehr auf die Frage, wie weit sich dieses Recht erstrecke. Von den Vertretern der angeführten Berliner Richtung wurde behauptet, daß ein Streik zwar im Fall der Notwehr erlaubt sei, d. h. zur Beseitigung ungerechter Arbeitsbedingungen. Auch in einer Arbeitsniederlegung und Ausscheidung aus dem Dienstverhältnis vieler oder aller Arbeiter, selbst wenn sie auf Verabredung hin erfolgte, wurde noch keine strikte Rechtsverletzung gesehen. Denn weder hat der Arbeitgeber an sich ein Recht auf die Arbeitsleistung dieses oder jenes Arbeiters, noch hat der Arbeitnehmer einen Anspruch auf Arbeit bei einem ganz bestimmten Arbeitgeber. Daß unter Umständen aus öffentlich rechtlichen Gründen gegen ein solches Vorgehen Bedenken bestehen, ist damit nicht ausgeschlossen. Im Falle eines eigentlichen Streikes aber wird nach dieser Auffassung das Arbeitsverhältnis nicht gelöst, sondern nur suspendiert, und zwar mit der Absicht, durch Ausübung von Druck nicht erst ungerechte Arbeitsbedingungen zu beseitigen, sondern an und für sich nicht ungerechte durch günstigere zu ersetzen. Der Druck und die Anwendung von Machtmitteln besteht darin, daß die Arbeitnehmer die Arbeitgeber in der Zeit des Streikes an der geschäftlichen Ausnützung ihres Eigentums hindern. Sie wählen sich aus diesem Grund die Zeit der Hochkonjunktur, wo die Unternehmer unter dem Druck der übernommenen Verpflichtung stehen; sie versuchen den Zuzug von Arbeitswilligen aus anderen Betrieben zu verhindern; sie stellen Streikposten auf, boykottieren andere hilfsbereite Firmen usw. Hier handelt es sich angeblich um eine Vermögensschädigung der Unternehmer und um die Verhinderung ihrer natürlichen Rechte. Ein Streik ist darum nur dann erlaubt, wenn es sich um den oben erwähnten Fall der Notwehr handelt, nicht aber bei Forderungen, die bloß auf eine Besserung der Arbeitsbedingungen und eine Lohnerhöhung gerichtet sind. Zweifellos können auch solche Ziele angestrebt werden, nicht aber unter Anwendung der erwähnten Machtmittel des Streikes.

Ohne hier auf die Einzelheiten der Auseinandersetzungen eingehen zu können, läßt sich die Stellungnahme Biederlacks so zusammenfassen: Er nennt einen Streik, der sich auf eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen richtet, einen Meliorationsstreik. Um das gestellte Problem zu lösen, unterscheidet er unter den Mitteln, welche die Arbeiter zur Erreichung dieses gerechten Zieles anwenden, solche, welche weder die Gerechtigkeit noch die Liebe verletzen und solche, welche nur die Liebe oder nur die Gerechtigkeit verletzen. In Übereinstimmung mit allen führenden Moralisten lehnt Biederlack jedweden Streik ab, der mit ungerechten Mitteln geführt wird. Solche Mittel wären direkte Schädigung des Eigentums, äußerer Zwang gegen arbeitswillige Arbeiter usw. Die gemeinsame Arbeitsniederlegung aber mit der Absicht, dadurch einen Druck auf die Unternehmer auszuüben, ebenso die Ausnützung der günstigsten Zeitlage, die Unterbindung von fremdem Zuzug ohne Anwendung von ungerechten Mitteln, Streikposten usw. können nicht als ungerechte Maßnahmen erklärt werden, die ein klares Recht der Unternehmer verletzen würden. Daß die christliche Liebe unter Umständen zur Fortführung der Arbeit verpflichten kann, dann nämlich, wenn es sich um die Beseitigung einer schweren Notlage handelt, wird auch von Biederlack festgehalten. Aber er weist mit Recht darauf hin, daß sich solche Situationen im modernen Wirtschaftskampf höchst selten ergeben, wo auf der einen Seite die Kapitalkräftigen stehen, die auch einen bedeutenden, augenblicklich durch den Streik ihnen entgehenden Gewinn bald wieder durch einen anderen, vielleicht noch höheren Gewinn wettzumachen imstande sind und denen die von den Streikenden verlangte Lohnerhöhung den Gewinn wohl einigermaßen schmälert, aber doch nicht ganz nimmt, während auf der anderen Seite die auf ihren Tageslohn angewiesenen Arbeiter stehen. Darum ist nach Biederlack, der noch eine Reihe weiterer Gesichtspunkte anführt, auch ein

Meliorationsstreik innerhalb der angegebenen Grenzen nicht als ungerecht zu bezeichnen[25].

Freilich weist Biederlack dabei wiederholt darauf hin, daß er damit den Streik nicht als ein Gut bezeichnen will, sondern daß er als ein Übel der modernen Klassengesellschaft zu gelten hat, welches wirtschaftlichen Schaden bringt, soziale Spannungen erzeugt und oft gerade die Arbeiterschaft selber am schwersten trifft. Darum darf dieses Mittel auch nur dann angewendet werden, wenn alle friedlichen Wege erschöpft sind. Allerdings sieht Biederlack schon 1910 eine sehr bedeutsame Wirkung des Streikrechtes darin, das nämlich die Arbeitgeber in Kenntnis der Tatsache, daß die Arbeitnehmer bereit sind, auch zu diesem äußersten Mittel zu greifen, beim Abschluß der Arbeitsverträge sich eher vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit leiten lassen. Den Vorschlag, der von Vertretern der Berliner Richtung gemacht wurde, daß dem Staat das Recht des Entscheides in Arbeitskämpfen übertragen werden solle, lehnt Biederlack als undurchführbar und gefährlich ab. Er fragt mit Recht, woher der Staat die objektive Norm für eine gerechte Entscheidung hernehmen soll, und ob man bei einer konkreten Machtverteilung im Staat tatsächlich eine unparteiliche Stellungnahme erwarten könne.

3. Die Wiener Richtungen

Zu den aufregendsten Ereignissen im Leben und sozialwissenschaftlichen Schaffen Biederlacks gehören zweifellos seine Auseinandersetzungen mit den Wiener Richtungen. Sie zwangen den über 80 Jahre alten Greis noch zu einem heftigen Federkrieg, der ihn in dauernder Spannung hielt, bis ihn der Tod aus der Hitze des Kampfes abberief.

Der Ausdruck „Wiener Richtungen[26]" ist ein Sammelname für eine Reihe von sozialen Strömungen innerhalb der Katholiken Österreichs, die sich um markante Persönlichkeiten, die meist ihren Sitz in Wien hatten, kristallisierten und sich untereinander oft bedeutsam unterschieden. So gehörten dazu die Gruppe um O. Spann mit seinem Universalismus, die Richtung Orel mit der Oeconomia perennis, die Auffassung Lugmayers mit seinem Linzer Programm, E. K. Winter mit dem Methodendualismus, die Studienrunde katholischer Soziologen u. a. Die 1925 von Josef Eberle herausgegebene Wiener Wochenschrift „Schönere Zukunft" bildete ein wichtiges Diskussionsorgan für die verschiedenen Richtungen innerhalb des österreichischen Katholizismus und für die „Herausarbeitung der katholischen Grundsätze für Kultur, Politik und Volkswirtschaft". Die geistigen Wurzeln dieser Richtungen waren sehr unterschiedlich. Sie reichten bis in das Idealbild einer mittelalterlichen ständischen Gesellschaftsordnung und korporativen Wirtschaftsstruktur; sie wurden angeregt durch die sozialen und politischen Auffassungen der Romantik, befruchtet durch die unmittelbaren Vorgänger innerhalb der katholischen Sozialbewegung Österreichs am Ausgang des 19. Jahrhunderts, die ein großes Verdienst um die Entstehung von „Rerum novarum" hatten; einen nicht zu übersehenden Anstoß erhielt diese Richtung zweifellos auch durch das politische und wirtschaftliche Chaos der Nachkriegszeit. All das führte zu einem Unbehagen an der bestehenden Gesellschaftsform, zu einer scharfen Ablehnung des Kapitalismus und zum Ruf nach einer radikalen Sozialreform.

---

[25] Vgl. H. Pesch, Streik und Lockout: Stimmen aus Maria-Laach 77 (1909) 1—12; 142—154.

[26] J. Biederlack, Die sogenannte ‚neue Wiener Richtung' in der Sozialpolitik: Theol.-prakt. Quartalschr. 80 (1927) 715—726; F. Arnold, Art. „Wiener Richtungen": Staatslexikon der Görres-Ges.[5], Freiburg 1932, 1295—1305.

Den unmittelbaren Ausgangspunkt für das Eingreifen Biederlacks bildete gerade diese Kritik am Kapitalismus, insbesondere die Frage des Zinses, der als das eigentliche Krebsübel des kapitalistischen Wirtschaftssystems angesehen wurde[27]. Schon im Jahre 1898 hatte Biederlack im Auftrag der Leo-Gesellschaft eine Schrift über den Darlehenszins veröffentlicht[28], in welcher er nach einem geschichtlichen Überblick über die Zinslehre der Kirche seine Auffassung so formuliert hatte: „Eine mäßige Zinsforderung ist heutigen Tages im Gewissen gestattet, nicht als ob der Darlehensvertrag seine Natur geändert hätte, sondern weil jetzt regelmäßig solche äußere zu einer Mehrforderung im Gewissen berechtigende Gründe vorhanden sind, welche, wenn sie in den früheren Jahrhunderten ständige Begleiter der Darlehensverträge gewesen wären, auch damals zu einer entsprechenden Zinsforderung berechtigt hätten[29]". Das wesentliche Merkmal dieser äußeren Umstände ist der Wandel in der Stellung des Geldes im Bereich der Industriewirtschaft. Diese Stellungnahme hatte schon damals Widerspruch hervorgerufen. So meinte W. Hohoff sie mit der Bemerkung abtun zu können, sie sei „eine wissenschaftlich wertlose, dem ‚modernen Geschmack' adaptierte Darstellung[30]."

Als dann in der Mitte der zwanziger Jahre die Diskussion von neuem losbrach, veröffentlichte Biederlack im Jahre 1927 in der „Schöneren Zukunft" drei grundsätzliche Artikel über den Kapitalzins von einst und jetzt[31]. Er schloß seine Ausführungen wiederum mit der Feststellung: „Der Unterschied zwischen dem Kapitalzins einst und jetzt besteht also nicht darin, daß einst der Darlehensvertrag an sich nicht zu einer Zinsforderung berechtigte, während er jetzt an sich dazu berechtigt; sondern darin, daß jetzt diese Verträge unter bestimmten Verhältnissen eingegangen werden, welche früher entweder gar nicht oder wenigstens nicht allgemein bestanden, während sie jetzt allgemein bestehen[32]."

Diese von den führenden Moraltheologen allgemein gehaltene Auffassung erregte bei verschiedenen Vertretern der Wiener Richtungen heftigen Widerspruch. Es erschien z. B. in der gleichen Zeitschrift eine Reihe von Entgegnungen, so auch von Abt Wiesinger, der die von Biederlack gebrachte Begründung des Zinses ablehnte, dafür aber eine Reihe neuer Zinstitel anführte, so die soziale Dienstleistung, die soziale Fürsorge und die geheime Schadloshaltung[33]. Es war Biederlack nicht schwer, diese Gedankengänge als unhaltbar zu widerlegen[34]. A. Orel ging in seiner Oeconomia perennis[35] ebenfalls ausführlich auf die Zinslehre Biederlacks ein, die, wie er sagte, einen „starken Einfluß auf die Ansichten der Katholiken des letzten Halbjahrhunderts" ausgeübt hatte. Es kann hier nicht näher auf die interessante Darstellung Orels eingegangen werden, die zweifellos zur Klärung der Standpunkte beitrug, aber die Auffassung Biederlacks nicht widerlegen konnte.

In diesen Auseinandersetzungen war es von vornherein klar, daß sich die Meinungsverschiedenheiten nicht auf das Zinsproblem allein beschränkten, sondern aus einer viel grundsätzlicheren Verschiedenheit der Auffassungen kamen.

---

[27] Vgl. A. M. Knoll, Der Zins in der Scholastik, Innsbruck 1933.

[28] J. Biederlack, Der Darlehenszins, Wien 1898.

[29] Ebd., S. 43.

[30] W. Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, Paderborn 1908, S. 270.

[31] Schönere Zukunft 3 (1927/28) 170—172; 190—192; 212—214.

[32] Ebd., S. 213.

[33] Ebd., S. 359ff und 589f. — Weitere Artikel: Karl d'Avernas, Unerlaubter Zins, erlaubter Gewinn: ebd., S. 337; ders., Begriffliche Klarstellungen: ebd., S. 588f.; J. Eberle, Die Wiedereinführung der Sklaverei, die Zerstörung der Kultur durch den modernen Kapitalismus: ebd., S. 376ff; V. Pfluger, Zur richtigen Beurteilung des Zinses: ebd., S. 335ff u. a.

[34] Ebd., S. 491—493.

Orel rollte dieses Gesamtproblem richtig auf, wenn er sagte, daß das Zinsnehmen deshalb verboten sei, „weil nach der naturrechtlich-christlichen Eigentums- und Arbeitsordnung der bloße Besitz, das bloße Haben keinen Anspruch auf Mehrwert, auf Rente verleiht, und weil nach dem Naturgesetz der Wirtschaft nicht Wert, sondern nur Arbeit Mehrwert erzeugt[36]." Damit waren die wesentlichen Punkte der Meinungsverschiedenheiten aufgezeigt: der Eigentumsbegriff, das arbeitslose Einkommen, der Lohnvertrag, das Recht auf den vollen Arbeitsertrag und schließlich die Frage nach der sittlichen Beurteilung der kapitalistischen Wirtschaft überhaupt.

Biederlack hatte in seiner Sozialen Frage und in den Diskussionsbeiträgen seine Auffassung zu diesen Punkten wiederholt dargelegt. Er lehnt die Unterscheidung zwischen einem römisch-heidnischen und einem germanisch-christlichen Eigentumsbegriff ab und hält an dem naturrechtlichen Eigentumsbegriff als dem *jus disponendi de re materiali tamquam sua* fest. Ausdrücklich betont er, daß das *jus abutendi* nicht als Recht auf Mißbrauch, sondern als Recht auf „Aufbrauch" zu verstehen sei. Im Anschluß an Thomas und Leo XIII. hält auch er an dem *finis primarius* der materiellen Dinge fest, der durch keine wie immer geartete Eigentumsordnung zerstört werden darf. Darum hat sich jeder Eigentumsgebrauch diesem *finis* einzuordnen. Und obwohl durch das Naturgesetz keine Grenze, über die hinaus Privateigentum nicht mehr erworben werden darf, festgestellt werden kann, so sind doch „die Erwerbsverhältnisse von der staatlichen Autorität so zu ordnen, daß das allgemeine Wohl keinen Schaden erleidet[37]". Und daß das Allgemeinwohl durch die Eigentumsverteilung, wie sie das kapitalistische Wirtschaftssystem gebracht hat, tatsächlich gestört ist, darüber läßt Biederlack schon in der ersten Auflage der Sozialen Frage keinen Zweifel bestehen.

Entgegen der Auffassung mancher Sozialromantiker sieht Biederlack auch im Lohnvertrag, den er bereits als Vertrag *sui generis* bezeichnet, keine naturwidrige Handlung. „Die Vertreter dieser Meinung fassen den Lohnvertrag als eine Art von Gesellschaftsvertag auf, bei welchem die vertragschließenden Teile nach der Größe ihrer Einlagen an dem gemeinsamen Gewinne teilnehmen[38]." Biederlack lehnt eine solche Bestimmung des Lohnvertrages ab, ohne allerdings damit auszuschließen, daß solche Formen und Elemente eines Gesellschaftsvertrages in den Lohnvertrag eingebaut werden können. Von da aus ist für Biederlack auch die Frage nach dem vollen Arbeitsertrag grundsätzlich gelöst. Er sieht in dieser Forderung ein marxistisches Schlagwort, um in den Reihen der Arbeiter utopische Hoffnungen zu wecken[39]. Daß er aber in der Frage des gerechten Lohnes, insbesondere des Familienlohnes, ein wesentliches Anliegen der Sozialreform sah, ergab sich bereits bei der Darstellung der sozialen Frage.

Hinter den Auseinandersetzungen um diese und eine Reihe anderer Probleme stand immer wieder die Frage nach dem kapitalistischen Wirtschaftssystem als solchem und letztlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Wirtschaft überhaupt. Viele Vertreter der Wiener Richtungen waren der Überzeugung, daß das kapitalistische Wirtschaftssystem, das die von ihnen ange-

---

[35] A. Orel, Revision der modernen Wirtschaftsauffassung, 1. Bd.: Oeconomia perennis — Eigentum und Arbeit; 2. Bd., Oeconomia perennis — Das kanonische Zinsverbot, Mainz 1930, hier vor allem S. 142—164.

[36] Ebd., S. 145f.

[37] Die soziale Frage[10], S. 171. — Ebenso: Zur sogenannten ‚Weiterbildung des Eigentumsbegriffes: Das Neue Reich 12 (1929), 74.

[38] Die soziale Frage[10], S. 163.

[39] Wobei Biederlack auch ausdrücklich auf das Zurechnungsproblem eingeht. Vgl. Das Neue Reich 35 (1924). — Die zwei letzten Artikel Biederlacks, die erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden, handeln noch über diese Frage: „Der Arbeitsvertrag": Das Neue Reich 13 (1930/1931) 409f, und: „Arbeiterstand und Familienlohn": ebd., S. 434f.

griffenen Faktoren zu seinem Wesensbestand zählte, in sich schlecht sei und darum als unchristlich abgelehnt und bekämpft werden müsse[40]. Sie strebten darum nach einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die angeblich der Lehre der Kirche entnommen und durch die christliche Tradition durch Jahrhunderte erprobt war. An dieser grundsätzlichen Frage fielen, wenn auch nicht immer offen ausgesprochen, die letzten Entscheidungen.

Die Stellungnahme Biederlacks ergibt sich in dieser zentralen Frage aus dem vorher Gesagten mehr oder weniger von selber. Daß seine Einstellung zum kapitalistischen Wirtschaftssystem seiner Zeit alles eher als freundlich war, wurde bereits aufgezeigt[41]. Er machte dieses Wirtschaftssystem zu einem guten Teil für die Entstehung der sozialen Frage verantwortlich. Diese Auffassung hat Biederlack nie aufgegeben. Es ist für unsere heutige Betrachtungsweise mit der ausgebauten Wirtschafts- und Sozialpolitik, mit dem direkten und indirekten Einfluß des Staates auf das Wirtschaftsleben interessant zu sehen, mit welch massiven Mitteln Biederlack zu seiner Zeit dem Kapitalismus zu Leibe rücken wollte. Er erwähnt u. a. die direkte Preiskontrolle, Lohnfestsetzungen, Verstaatlichung usw., allerdings innerhalb bestimmter Grenzen, aber immerhin Maßnahmen, denen wir heute ziemlich kritisch gegenüberstehen. Es kann also niemand behaupten, daß Biederlack in dieser Hinsicht ängstlich gewesen wäre. Er betont ebenfalls wiederholt und eindringlich das Recht und die Pflicht der Kirche, die sittlichen Grundsätze für das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben zu verkündigen und einzuschärfen. Unter dieser Rücksicht kann es also nie eine Trennung zwischen Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft geben. Er verlangt ebenso die sittliche und weltanschauliche Bildung jener Menschen, die in diesen Räumen leben und Verantwortung tragen.

Eine andere Frage aber ist es, ob die Kirche berufen und befähigt ist, über die sachliche Zweckmäßigkeit eines Wirtschaftssystems an sich Aussagen zu machen, und zwar Aussagen, die nicht bloß als Privatmeinung, sondern als verpflichtende Norm zu gelten haben. Schon in seiner Arbeit über den Darlehenszins vom Jahr 1898 hatte Biederlack gesagt: „Die Kirche verfolgt ein übernatürliches Ziel, die Rettung der einzelnen Menschen und des ganzen Menschengeschlechtes durch die Annahme des wahren Glaubens und die Befolgung des auf diesem Glauben sich aufbauenden Sittengesetzes. Wie der Kirche jede Regierungsform der Staaten an sich recht ist, vorausgesetzt, daß diese rechtmäßig besteht und die Staatsgewalt ihrer Pflicht nachkommt, das wahre zeitliche Wohl des Volkes anzustreben und daher auch nichts, was dem christlichen Glauben und dem Sittengesetz widerstrebt, anzuordnen, so steht die Kirche auch den einzelnen Wirtschaftsformen und Wirtschaftssystemen an sich gleichgiltig gegenüber, wenn diese nur alles, was dem christlichen Sittengesetz zuwider ist, von sich fern halten. Nicht vom nationalökonomischen Standpunkt aus beurteilt sie die einzelnen Wirtschaftsweisen, sondern vom sittlichen ... Da man unter Wirtschaftspolitik die Summe der von der öffentlichen Gewalt zur Hebung und Förderung der wirtschaftlichen Thätigkeit der Unterthanen ausgehenden Gesetze und Anordnungen versteht, so ist es klar, daß von einer Wirtschaftspolitik der Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes keine Rede sein kann. Ja die

---

[40] Vgl. u. a. Orel, Oeconomia perennis; ders., Kapitalismus, Bodenreform und christlicher Sozialismus, 1909; K. Lugmayer, Grundrisse zur neuen Gesellschaft, Wien 1927.

[41] So bereits in der ersten Auflage der Sozialen Frage unter dem Kapitel „Kritik der Freiwirtschaftstheorie und ihrer Begründung". Bezeichnend ist auch die Feststellung: „Darum hat die rechtliche Freizügigkeit für sehr viele Arbeiter kaum eine größere Bedeutung als die Freiheit, deren sich alle, auch die Ärmsten erfreuen, durch eigenen Fleiß und eigene Anstrengung in die Klasse der Millionäre sich emporzuarbeiten." Ebd., S. 114.

Einzelwirtschaft wie die Volkswirtschaft liegt als solche außerhalb des Competenzbereiches der Kirche. So verfolgte die Kirche auch mit der oft ausgesprochenen Unerlaubtheit des Zinsennehmens keineswegs einen wirtschaftlichen Zweck ...[43]." Und auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen mit Vertretern der Wiener Richtungen sagt Biederlack wiederum, daß die Kirche verpflichtet ist, über die Beobachtung des Sittengesetzes im Bereich der Wirtschaft und Gesellschaft zu wachen, daß sie aber nicht berufen ist, „ein volkswirtschaftliches Programm aufzustellen oder das Volk über Maßnahmen zur Hebung und Förderung des zeitlichen Wohles zu belehren[43]".

An dieser grundsätzlichen Frage schieden sich letztlich die Geister. In einer Reihe von Artikeln und Gegenartikeln wogte der Kampf hin und her. In der Hitze des Federkrieges wurde die Sprache gelegentlich etwas deutlich. Niemand wird dies übelnehmen. Der 85jährige Greis warf seine letzten Kräfte in dieses geistige Ringen. Als ihm dann am 16. November 1930 in der „Schöneren Zukunft" gerade dieses Alter vorgeworfen wurde, als von einer Tragik gesprochen wurde, „wenn das höchste Greisenalter durch unzulängliche literarische Leistungen die wertvollen Publikationen früherer Jahre beeinträchtigt[44]", und als man darum nach einer strengeren Ordenszensur rief, da konnte sich Biederlack nicht mehr verteidigen. Am Tag vorher hatte man ihn tot am Schreibtisch gefunden.

Dafür aber traten andere zu seiner Verteidigung an. Einer seiner treuesten Schüler, Erzbischof Dr. Sigmund Waitz, schrieb im „Neuen Reich[45]" einen begeisterten Nachruf, in welchem er Biederlack vor der Behauptung in Schutz nahm, als hätte er mit der Entwicklung der Zeit nicht mehr Schritt halten können. Die größte Rechtfertigung seiner wesentlichen Auffassungen erhielt Biederlack aber ein halbes Jahr später durch die Sozialenzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno". Dort bildete die von Biederlack schon immer vertretene gesamtgesellschaftliche Natur der sozialen Frage die Grundstruktur des ganzen Rundschreibens; in der Gewerkschaftsfrage wurden die konfessionell gemischten Gewerkschaften nicht mehr bloß geduldet, sondern im Rahmen der auch von Biederlack vertretenen Grenzen ausdrücklich als erlaubt angesehen. Auch die Zuständigkeit der Kirche in den sittlichen Fragen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens und die relative Eigenständigkeit der einzelnen Kultursachbereiche wurde mit aller Klarheit ausgesprochen. In der Frage des Eigentumsbegriffes, des Eigentumsrechtes, des Arbeitsvertrages, des Familienlohnes, des Kapitalismus usw. wurde die Auffassung Biederlacks im wesentlichen bestätigt[46].

Daß Biederlack in manchen Einzelfragen zu sehr traditionsverhaftet war und sich noch nicht zur letzten Klärung mancher Standpunkte durchringen konnte, wurde im Verlauf der Darstellung wiederholt erwähnt. Wir sind auch heute noch nicht am Ende dieses Ringens und werden es selbst morgen nicht sein. So stand er z. B. dem Wahlrecht der Frauen noch in der 10. Auflage der Sozialen Frage skeptisch gegenüber[47]. Auch in der Frage der Kürzung der Arbeitszeit schloß er sich nur zögernd den Forderungen der organisierten Arbeit an. Obwohl er die genossenschaftliche Selbsthilfe wiederholt betonte, trat der

---

[43] Darlehenszins, S. 6f.

[43] Der Kapitalzins einst und jetzt: Schönere Zukunft 3 (1927) 171. Vgl. auch O. v. Nell-Breuning S. J., Das Kapitalismusproblem des Katholiken: ebd., S. 565.

[44] 6 (1930/31) 174.

[45] Das Neue Reich 13 (1930/31) 203.

[46] Vgl. O. v. Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, Köln 1932.

[47] Schon in der 5. Auflage der Sozialen Frage hatte Biederlack einen Anhang über die Frauenfrage beigefügt. Von der 8. Auflage an findet sich darüber ein eigenes Kapitel.

eigentliche leistungsgemeinschaftliche Gedanke als Ordnungsprinzip der Gesellschaft noch kaum in Erscheinung. Aber all das kann das Hauptverdienst Biederlacks nicht schmälern. Es besteht darin, daß er als Lehrer und Schriftsteller den sozialen Ordnungswillen der Kirche, wie er sich zum erstenmal in geschlossener Form in „Rerum novarum" manifestierte, sofort aufgriff, weitertrug, vertiefte und vor Verfälschung bewahrte. Biederlack gehört zu jener Gruppe von Männern, die, wie „Quadragesimo anno" sagt, „den zeitgemäßen Ausbau der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften entschlossen in Angriff nahm, wobei sie vor allem das Bestreben leitete, der ewig alten und ewig jungen, stets unwandelbaren Kirchenlehre die Hilfsmittel für die immer wechselnden Zeitbedürfnisse zu entnehmen[48]."

[48] Quadragesimo anno, Nr. 19.

DIE PROFESSOREN UND DOZENTEN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
1857—1957

Die Reihung erfolgt nach dem Ernennungsjahr. Die Namen der Professoren und Dozenten, die (wenigstens zeitweise) Philosophie vorgetragen haben, sind mit einem * versehen. In das Verzeichnis sind auch (in *Kursiv*, ohne laufende Nummer) die Patres aufgenommen, die im Jesuitenkolleg eine Lehrtätigkeit ausübten, ohne sich zu habilitieren; die entsprechenden Lehrjahre sind in eckige Klammern gesetzt (ebenso bei jenen, die sich später habilitiert haben).

	Name	Dozent	Extraordinarius	Ordinarius
1	Johann Wellscheller			Dogmatik 1857—1866
2	Athanas Bosizio			Moral- u. Pastoraltheologie 1857—1859
3	Anton Tuzer			Hermeneutik, Exegese u. hebr. Sprache 1857—1888
4	Johann Wenig			Hl. Schrift u. orient. Sprachen 1857—1876
5	Josef Staffler			Kirchenrecht 1857—1861
6	Andreas Kobler			Kirchengeschichte 1857—1860
7	Josef Jungmann			Katechetik u. geistl. Beredsamkeit 1858—1885
8	Hugo Hurter			Dogmatik 1858—1903
9	Edmund Jung			Moral- u. Pastoraltheologie 1858—1888
10	Nikolaus Nilles		Kirchenrecht 1859	dass. 1860—1898
11	Andreas Steinhuber*		Philos. Vorbereitungswissen-	Dogmatik 1866—1867

15*	11	Andreas Steinhuber*		Philos. Vorbereitungswissenschaften 1860	Dogmatik 1866—1867
	12	Franz X. Friedrich*		Philos. Vorbereitungswissenschaften 1866—1870	
	13	Ferdinand Stentrup			Dogmatik 1867—1893
	14	Johann Wieser*		Philos. Vorbereitungswissenschaften 1870	dass. 1884—1885
	15	Hartmann Grisar			Kirchengeschichte 1871—1890
	16	Johann Katschthaler			Dogmengeschichte u. Apologetik 1874—1882
	17	Gustav Bickell			Christl. Archäologie u. semit. Sprachen 1874—1891
	18	Maximilian Limbourg*	Philos. Vorbereitungswissenschaften; Katechetik u. Homiletik 1875		Katechetik u. Homiletik 1886—1893
	19	Josef Biederlack*	Kirchenrecht, Moral- u. Pastoraltheologie 1882	dass. 1890	Geistl. Beredsamkeit u. Pädagogik 1895—1897; Moral- u. Pastoraltheologie 1909—1916; Honorarprofessor 1916—1930
	20	Hieronymus Noldin*	Philos. Vorbereitungswissenschaften 1885		Phil. Propädeutik 1886—1890; Moral- u. Pastoraltheologie 1890—1909
	21	Johann Bapt. Nisius	Bibelstudium des NT 1887	dass. 1888	dass. 1892—1901
	22	Matthias Flunk	Bibelstudium des AT u. NT u. orient. Sprachen 1886	dass. 1890	dass. 1895—1914

	Name	Dozent	Extraordinarius	Ordinarius
23	Anton Straub	Dogmatik 1886	dass. 1894	dass. 1898—1901
24	Emil Michael	Kirchengeschichte 1888	dass. 1891	dass. 1895—1916
25	Josef Kern*	Philos.-theol. Propädeutik 1888	dass. 1894	Dogmatik 1901—1907
26	Michael Hofmann*	Philos. Vorbereitungswissenschaften 1891	dass. 1897	Kirchenrecht 1899—1919
27	Beda Rinz*	Philos.-theol. Propädeutik u. Dogmatik 1894	dass. 1898—1902	
28	Michael Gatterer	Katechetik, Liturgik u. Homiletik 1894	dass. 1898	dass. 1904—1911; 1919—1934; Honorarprofessor 1934—1938
29	Emil Lingens	Scholast. Theologie 1895—1896		
30	Josef Müller*	Philos.-theol. Propädeutik u. spekul. Dogmatik 1896	Dogmatik 1901	dass. 1904—1934; Honorarprofessor 1934—1938
31	Ludwig Lercher*	Philos.-theol. Propädeutik 1898—1903	Dogmatik 1917—1930	dass. 1930—1934; Honorarprofessor 1934—1937
	Josef Oberhammer	Dogmatik [1898—1927]		
32	Leopold Fonck			Bibelstudium des NT 1901—1909
33	Josef Donat*	Philos.-theol. Einleitungswissenschaften u. Dogmatik 1903	dass. 1905	Philos. Einleitungswissenschaften (ab 1912 „Christliche Philosophie") 1911—1932; Honorarprofessor 1932—1938

		Philos.-theol. Einleitungs-		Dogmatik 1908—1935;

34	Johann Stufler*	Philos.-theol. Einleitungswissenschaften u. Dogmatik 1904		Dogmatik 1908—1935; Honorarprofessor 1935—1938
35	Albert Schmitt	Moral- u. Pastoraltheologie 1905	dass. 1914	dass. 1917—1938
36	Franz Krus	Moral- u. Pastoraltheologie 1906	Katechetik u. Homiletik 1912	dass. 1913—1919
37	Urban Holzmeister	Bibelwissenschaften des NT u. orient. Sprachen 1908		dass. 1915—1937
38	Heinrich Koch*	Christl. Gesellschaftslehre 1908—1909		
39	Josef Linder			Bibelwissenschaften des AT u. NT, orient. Sprachen 1909—1935
40	Heinrich Bruders	Positive Theologie u. Dogmengeschichte 1910	dass. 1913—1919	
41	Max Führich*	Moral- u. Pastoraltheologie, philos. Einleitungswissenschaften u. kanonisches Recht 1910	Kanonisches Recht 1916—1920	
42	Theophil Spáčil		Apologetik u. Fundamentaltheologie 1910—1918	
43	Emil Dorsch		Apologetik u. Fundamentaltheologie 1910—1934	
	*Anton Linsmaier**	Physik [1911—1914]		

	Name	Dozent	Extraordinarius	Ordinarius
	*Othmar Seywald**	Ethik [1911—1925]		
	*Heinrich Timp**	rat. Psychologie, Theodizee [1911—1918]		
	*Franz Hatheyer**	emp. u. rat. Psychologie, Kosmologie [1911—1924]		
	*Sigmund Bernhard**	Logik, allg. Metaphysik [1911—1913]		
44	Franz Pangerl	Philos. Einleitungswissenschaften u. Dogmatik 1912		Kirchengeschichte 1918—1936
45	Anton Prešeren	Moraltheologie u. Moralphilosophie 1913—1918		
	*Julius Erdössy**	Logik, allg. Metaphysik [1913—1914]		
46	Karl Six*	Christl. Philosophie [1913—1914] 1915—1918		
47	Johann Ev. Rainer	Homiletik u. Liturgik 1915—1920		
48	Friedrich Klimke		Christl. Philosophie 1918—1920	
49	Arthur Schönegger	Kirchenrecht 1919		dass. 1923—1947
	*Johann B. Wimmer**	Kosmologie [1919—1921]		

50	Rochus Rimml*	Dogmatik u. christl. Philosophie [1919–1920] 1920–1925		
	*Ferdinand Frodl**	rat. Psychologie [1921–1923]		
51	Andreas Inauen*	Christl. Philosophie [1912–1924] 1924–1926		
52	Franz Katzinger*	Scholast. Philosophie [1921–1924] 1924–1928		
53	Max Küenburg*	Moralphilosophie [1922–1924] 1924–1925		
54	Karl Pfistermeister	Rhetorik 1924–1938		
55	Bernhard Franzelin*	Logik, allg. Metaphysik [1914–1924]	Scholast. Philosophie 1925–1928	
56	Alois Gatterer*	Scholast. Philosophie [1917–1924] 1925	dass. 1931–1935	
	*Johann B. Schuster**	Ethik [1925–1926]		
57	Josef Andr. Jungmann	Pastoraltheologie 1925	dass. 1930	dass. 1934–1956; Honorarprofessor 1956
58	Johann B. Umberg		Moraltheologie 1925–1953	
59	Lorenz Fuetscher*	Christl. Philosophie [1923–1926] 1926–1935		
60	Karl Prümm	Apologetik u. Religionsgeschichte 1926	dass. 1937–1953	

	Name	Dozent	Extraordinarius	Ordinarius
61	Josef Santeler*	Scholast. Philosophie 1926	dass. 1936	dass. 1946—1954; Honorarprofessor 1954
62	Franz Mitzka	Dogmatik 1927		Dogmatik 1935—1948
63	Florian Schlagenhaufen		Dogmatik u. Apologetik 1927	dass. 1936—1957; Honorarprofessór 1957
64	Ludwig Hertling	Aszetische Theologie 1929—1933		
65	Franz Dander*	Scholast. Philosophie u. spek. Theologie [1927—1928] 1929	Dogmatik 1935	
66	Paul Gaechter	Bibelwissenschaften des NT 1929		dass. 1946
67	Johannes Kleinhappl*	Moraltheologie [1931—1932] 1933		dass. 1947—1954
68	Josef Hofbauer	Bibelwissenschaften des AT u. orient. Sprachen 1933		dass. 1936
69	Otto Pohley*	Scholast. Philosophie [1926—1933] 1934—1938		
70	Franz Lakner	Scholast. Philosophie u. Dogmatik 1934	Dogmatik 1948	
71	Viktor Naumann*	Scholast. Philosophie 1935		
72	Hugo Rahner	Kirchengeschichte, Patrologie u. Dogmengeschichte 1935		dass. 1937
				dass. 1955

73	Josef Miller	Moraltheologie u. Pädagogik 1937		dass. 1955
74	Karl Rahner	Dogmatik 1938		dass. 1949
75	Friedrich Schwendimann	Rhetorik u. Homiletik 1947—1951		
76	Dominikus Thalhammer	Aszetische Theologie 1947		
77	Hugo Weber*	Rationelle u. emp. Psychologie 1947		
78	Gottfried Heinzel			Kirchenrecht 1947
79	Ferdinand Maaß	Mittelalterl. u. neuere Kirchengeschichte 1947	dass. 1954	
80	Engelbert Gutwenger	Fundamentaltheologie 1948		
81	Hermann Zeller	Dogmatik 1949		
82	Alphons Gommenginger	Kirchenrecht 1950—1954		
83	Heinrich Pohl*	Scholast. Philosophie 1950		
84	Emerich Coreth*	Christl. Philosophie 1950		dass. 1955
85	Richard Gutzwiller			Honorarprofessor für Pastoraltheologie 1951
86	Walter Croce	Pastoraltheologie 1952		dass. 1957
87	Johann Schasching*	Spezielle Ethik u. Soziologie 1952	dass. 1957	
88	Josef Felderer	Fundamentaltheologie 1953		

	Name	Dozent	Extraordinarius	Ordinarius
89	Johann Pilz	Honorardozent f. Moraltheologie 1953		
90	Anton Pechhacker*	Lehrauftrag f. scholast. Philosophie 1955		
91	Herbert Schade	Lehrauftrag f. christl. Kunstgeschichte 1957		

INHALT

Hugo Rahner, Die Geschichte eines Jahrhunderts . . . . . 1— 65

Ferdinand Maaß, Die österreichischen Jesuiten zwischen Josephinismus und Liberalismus . . . . . 66—100

Franz Lakner, Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857—1957 . . . . . 101—141

Emerich Coreth, Die Philosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck 1857—1957 . . . . . 142—183

Heinrich Pohl, Das Institutum Philosophicum Oenipontanum . . 184—192

Walter Croce, Joseph Jungmann und die Homiletik . . . . . 193—199

Gottfried Heinzel, Hieronymus Noldin und sein Werk . . . . . 200—210

Johann Schasching, Josef Biederlack und die soziale Frage . . . . . 211—225

Die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät 1857—1957 226—234

KATHOLISCHER GLAUBE UND WISSENSCHAFT IN ÖSTERREICH

Jahresberichte der Wiener Kath. Akademie

1. Band (1945—1955)

Herausgegeben von Abt Dr. Hermann Peichl OSB

Ein Tätigkeitsbericht der Wiener Katholischen Akademie über das letzte, ereignisreiche Jahrzehnt ihres Bestehens.

Der 1. Teil gibt einen Überblick über die Geschichte, Wesen, Aufgabe und Wirksamkeit der WKA,

der 2. Teil enthält Festpredigten und Festreden der alljährlichen Thomasfeiern.

der 3. Teil bietet bedeutsame wissenschaftliche Vorträge aus dem Programm der Akademie in den Berichtsjahren.

XVI und 412 Seiten, kartoniert, S 140.

VERLAG HERDER WIEN

Fidelis M. Gallati OP

DER MENSCH ALS ERLÖSER UND ERLÖSTER

Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung.

248 Seiten, kart. ca. S 140.—

Der Verfasser, Professor für Philosophie am Ordenskolleg in Graz und Dozent für Philosophie und Thomas-Interpretation an der Grazer Universität, macht sich zur Aufgabe, „die Erlösungslehre der Kath. Kirche ungeschmückt darzustellen und den Anteil des Menschen am Vollzug der Erlösung in seinem vollen Umfang aufzuzeigen".

Es geht nicht bloß um theoretische Dogmatik, sondern um eine zentrale, für die tägliche Lebenshaltung des Christen bestimmende Tatsache der Heilsbotschaft.

VERLAG HERDER WIEN

QUAESTIONES DISPUTATAE

Eine theologische Schriftenreihe,

herausgegeben von

Professor Karl Rahner und Professor Heinrich Schlier

Im Frühjahr 1958 erscheinen die ersten drei Bände:

Band I: Karl Rahner, Über die Schriftinspiration
ca. 88 Seiten, engl. Broschur, DM 5.20

Band II: Karl Rahner, Tod und Martyrium
ca. 108 Seiten, engl. Broschur, DM 5.80

Band III: Heinrich Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament
ca. 68 Seiten, engl. Broschur, DM 4.80

Folgende weitere Bände sind vorgesehen:

Karl Rahner, Visionen und Prophezeiungen
Karl Rahner, Das Dynamische in der Kirche
Karl Rahner, Theologische Interpretation von Genesis 1—3
Karl Rahner, Sakrament und Kirche
Heinrich Schlier, Bibeltheologie
Anton Vögtle, Jesus und die Kirche
Piet Fransen, Gnadenprobleme
Heinrich Bacht, Tradition

VERLAG HERDER, FREIBURG IM BREISGAU

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.50; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/3705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder, mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

80. BAND 1958 2. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

INHALT DES 2. HEFTES 1958 (80. JAHRGANG)

Karl Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung 237—266

H. Jorissen, Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen . . . . . 267—315

E. Jerg, Die sustentatio in der römischen Liturgie vor dem Hintergrund des kaiserlichen Hofzeremoniells . 316—324

REZENSIONEN

B. Rigaux, Saint Paul, Les épîtres auf Thessaloniciens (P. Gaechter) . . . . . 325—326

C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia (J. A. Jungmann) . . . . . 326—331

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Marcel, Dimnet, Meller, Gilen, Kircher, Dessauer, Volk, Klaus, de Corte, Reigrotzki, Weber* . . 332—337

Neues Testament: *Milik, Daniélou, Molin, Burrows*, Mélanges Juives, *Daniélou, Stauffer, Hoskins-Davey, Instinsky, Gils, Grandmaison, Mertens, Schürmann, Staudinger, Hamilton, de Groot, Schelkle, Stachowiak, Kirschbaum, Huby, Stöger, Schäfer, Sigge*, Reich Gottes, *Bauer, Köbert, Tresmontant, Audet* . . . . . 337—354

Dogmatik und Dogmengeschichte: *Molari, Diepen, Capman asamatjana*, Die heilsgeschichtliche Stellvertretung, La nouvelle Ève, *Palmer, Olazarán. Karrer, Filograssi, Volpi, Stephenson, Stuiber, Delly, Pritz* . . . . . 354—261

Varia: Lexikon für Theologie und Kirche, The Oxford Dictionary, *Schreiber, Lamer, Hessen*. . . . . 361—364

Büchereinlauf . . . . . 365—368

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.50; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/23705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder, mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.

ÜBERLEGUNGEN ZUR DOGMENENTWICKLUNG

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Wenn einiges zum Problem der Dogmenentwicklung gesagt werden soll[1], dann ist die Bedeutung und Schwierigkeit dieser Frage für uns Dogmatiker von vornherein klar. Wir haben es in unserem Beruf mit dem Dogma der Kirche zu tun. Dieses Dogma der Kirche haben wir nicht bloß auszulegen und zu erklären, dem Verständnis des Menschen unserer Gegenwart nahezubringen, sondern wir haben auch die Aufgabe, dieses kirchliche Dogma als in der ursprünglichen Offenbarung enthalten nach Kräften aufzuzeigen. Die Kirche und ihr Lehramt wissen sich ja nicht als Übermittler einer jetzt erstmals ergehenden Offenbarung Gottes, nicht als Propheten, sondern als das Amt, das die in Jesus Christus an einem bestimmten früheren geschichtlichen Zeitpunkt ergangene Offenbarung Gottes nur zu bewahren, weiterzutragen und auszulegen hat, so daß die Funktion der Kirche und des Lehramtes einen qualitativen Unterschied aufweist gegenüber dem Vorgang der ursprünglichen Offenbarung, obwohl diese Aufgabe der Kirche doch so zu denken ist, daß durch sie die ursprüngliche Offenbarung nicht bloß als ehemals gesagte nacherzählt wird, sondern als die „jetzt" für jetzt lebendig gesagte und aktuell im Hören des Glaubens sich ereignende und anzueignende geschieht. Die Kirche und ihr Lehramt setzen also ihre Funktion, die autoritative Lehre dem Menschen einer bestimmten Zeit gegenüber, vom Vorgang der Offenbarung selbst (differenzierend, nicht trennend) ab. Dadurch aber ist dem Dogmatiker als unabdingbare Aufgabe zugewiesen, den Zusammenhang zwischen diesen beiden Größen nachzuweisen. Zwar garantiert die geglaubte Tatsache der Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes schon die Tatsache eines legitimen Zusammenhanges zwischen der ursprünglichen Offenbarung und dem Satz des Lehramtes. Aber darum ist der reflexe Nachweis dieses Zusammenhanges durch den Theologen nicht überflüssig. Denn zunächst einmal ist dieser Zusammenhang nach der Lehre der Schrift und der Kirche nicht ein absolut metahistorischer, sondern liegt (mindestens auch) selber in der Ebene der geschichtlichen Weitersage der ursprünglichen Botschaft und ist so durchaus ein Faktum, das, so sehr es sich wie alle übernatürliche Heilstat Gottes letztlich nur dem Glaubenden nach seinem adäquaten Wesen enthüllt, doch einer historischen Erkenntnis zugänglich ist. Man könnte durchaus formulieren: Der Zusammenhang zwischen dem Dogma der späteren Kirche und der ursprünglichen Offenbarung ist selbst grundsätzlich ein notwendiger Gegenstand einer adäquaten Fundamentaltheologie, dessen Betrachtung freilich, weil auf die einzelnen Glaubens-

[1] Der hier gebotene Aufsatz ist die Wiedergabe eines Vortrags, der am 3. 10. 1957 auf der Tagung der deutschen Dogmatiker in Innsbruck gehalten wurde. Der Vortrag sollte bleiben, wie er war. Es wurde darum darauf verzichtet, ihn durch Beigabe von Literaturhinweisen, Einzeluntersuchungen usw. zu einer gelehrten wissenschaftlichen Untersuchung umzubauen.

geheimnisse je für sich bezogen, in den Aufgabenbereich des Dogmatikers selbst fällt, gewissermaßen die fundamentaltheologische Seite seines Amtes ausmacht. Dazu kommt noch eine innertheologische Bedeutung dieser Aufgabe. Wenn der Dogmatiker die Aufgabe hat, die Lehre der Kirche als solche auszulegen und dem Verständnis je seiner Zeit nahezubringen, dieser Zeit die gedankliche und existentielle Assimilation im Glauben zu ermöglichen, dann gehört zu den Mitteln dieser Auslegung des Dogmas der Kirche das genauere Verständnis des Ursprungs dieses kirchlichen Dogmas aus der ursprünglichen Offenbarung. Denn Sinn, Tragweite und Grenze dieses so Entsprungenen läßt sich nur durch die immer neue Rückkunft in seinen Ursprung ermessen, zumal auch die Lehre der amtlichen Kirche in ihrem kirchenamtlichen Vortrag diesen Rückgang immer wieder vollzieht, mindestens im Rückgriff auf die Schrift. Gehört aber so der auseinanderhaltende und verbindende Nachweis des Verhältnisses zwischen kirchlichen Dogmen und ursprünglicher Offenbarung zu den Aufgaben des Dogmatikers, dann ist für ihn auch die Reflexion auf die formale Struktur eines solchen Zusammenhanges überhaupt, d. h. die Frage nach der Dogmenentwicklung im allgemeinen und ganzen, und nicht nur die Frage der Abkunft des je einzelnen Dogmas aus seiner ursprünglichen Verlautbarung, eine indispensable Aufgabe.

Die Schwierigkeit der so umschriebenen Frage ist uns ebenfalls bekannt. Diese Frage ist in der Geschichte der Kirche zwar nie ganz abwesend gewesen, weil die Frage nach der legitimen Weise der Paradosis und die wissenschaftssystematische Reflexion über das Wesen der Theologie und über den Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten mit den *articuli fidei* als Thema in der Theologie nie ganz fehlte, zumal die Apologetik des kirchlichen Dogmas gegen die *sola-Scriptura*-Lehre des Protestantismus unsere Frage an sich noch dringlicher machte. Aber so, wie wir die Frage heute zu stellen haben, ist sie doch sehr jungen Datums und darum noch weithin ungeklärt. Denn in der heutigen Weise und Dringlichkeit kann es sie erst seit dem 19. Jahrhundert geben. Denn erst seit dem Beginn der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft und seit dem Historismus ermessen wir wirklich deutlich den Unterschied und den Abstand zwischen den Gestalten der Geistesgeschichte im allgemeinen und der Geschichte religiöser Aussagen im besonderen. Die Häresien des liberalen Protestantismus und des Modernismus, die mit Berufung auf die Ergebnisse der Geistes- und Dogmengeschichte die Selbigkeit des kirchlichen Dogmas in allen Zeiten leugnen, und das Ungenügen vielfach gebotener Apologetik dieser Selbigkeit, die nur eine belanglose Veränderung in der Wortformulierung zugibt, zeigen beide, wie schwierig und unbewältigt diese Frage noch ist. Man wird auch, wenn man ehrlich ist, nicht sagen können, daß „Humani generis" in dieser Hinsicht mehr getan hat als was die eine, freilich primäre, Aufgabe des Lehramtes ist, nämlich abwehrend zu warnen vor einer historistischen Relativisierung des kirchlichen Dogmas. Eine

wirklich positiv weiterführende Lehre über das positive Recht dieser Entwicklung, über ihre positiven Weisen und Möglichkeiten, wird man in „Humani generis" doch wohl nicht finden können. Die Frage ist heute darum noch schwieriger geworden, weil wir in den letzten Jahren eine seltsame Umkehrung der Fronten erlebt haben. Während die liberale Theologie des Protestantismus im 19. Jahrhundert der katholischen Kirche eine lebensfremde und zukunftslose Versteinerung des alten Dogmas vorwarf, beschuldigt die protestantische Neuorthodoxie in einer erneuerten *sola-Scriptura*-Lehre das katholische Lehramt einer willkürlichen Neuerungssucht, die neue Dogmen schafft, die in der Schrift keine Grundlagen haben. Während wir also früher verteidigen mußten, daß wir und warum wir am altchristlichen Dogma festhalten und es auch heute noch so verstehen, wie man es vor 1500 Jahren verstanden hat, müssen wir heute positiv das Recht der Dogmenentwicklung verteidigen. Damit steht unsere Frage in einem Kampf nach zwei Seiten, wie nämlich echte Selbigkeit einerseits und wirklich echte Entwicklung anderseits vereinbar sind, ein Problem, das zweifellos sehr schwierig ist, weil es letztlich hinunterreicht bis in die dunklen Gründe der allgemeinsten Seinslehre über Sein und Werden, Durchhalten des Selbigen im Wechsel — und in die allgemeine Metaphysik der Erkenntnis und des Geistes, die dieselben Fragen nach der Wahrheit hinsichtlich ihrer Selbigkeit und echten Geschichtlichkeit zugleich stellt. Zu all diesen Fragen können daher hier nur einige Bemerkungen gemacht werden, die, verhältnismäßig lose aneinandergereiht, nur der Diskussion zur Vorbereitung dienen sollen.

1. Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift

Für die Apologetik und für das Verständnis der Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung in der Kirche ist es von höchster Bedeutung, darauf zu reflektieren, daß eine solche Entwicklung schon innerhalb des NT beobachtet werden kann. Im durchschnittlichen Betrieb der katholischen Dogmatik sind wir, von ganz wenigen Einzelfragen (besonders vielleicht in der Christologie und — natürlich — in der Fundamentaltheologie) abgesehen, noch immer unproblematisch daran gewöhnt, die Schrift und besonders das NT als eine absolut undifferenzierte homogene Größe zu sehen, als eine gleichsam auf einmal gesatzte Summe von Sätzen der Offenbarung, ähnlich einem auf einmal und in einem Ansatz geschaffenen Gesetzbuch oder Katechismus. Wir haben zu dieser Methode, die dementsprechend die einzelnen dogmatischen Sätze der Kirchenlehre mit verhältnismäßig wahllos aus der Schrift herangezogenen *dicta probantia* beweist, natürlich ein gewisses unbestreitbares Recht. Die Schrift ist uns ja als inspiriertes Wort Gottes als ganzes und in all seinen Teilen eine indiskutable Autorität, ist für uns in jedem ihrer Sätze Dogma und nicht bloße Theologie, in jedem Satz genuiner Ausgangspunkt für unsere eigene Theologie. So wahr das ist, und so richtig die genannte Methode in ihrem

Positiven darum sein mag, so einseitig ist die Betrachtungsweise der Schrift und diese darauf basierende Methode in unserer dogmatischen Arbeit. Denn nach den Ergebnissen der neueren Exegese kann vernünftigerweise nicht mehr übersehen werden, daß innerhalb dessen, was wir die eine Heilige Schrift nennen, und zwar auch innerhalb des Neuen und nicht nur des Alten Testamentes, eine Geschichte und eine Entwicklung der Aussagen sich vollzieht. So sehr alles, was in der Schrift steht, *quoad nos* Dogma und nicht bloß diskutable Theologie ist, so sehr darf und muß gesagt werden, daß vieles in diesem Dogma der Schrift, das für uns die Qualität der inerranten Aussage der Offenbarung hat, selbst abgeleitete Theologie im Bezug auf eine ursprünglichere Aussage der Offenbarung ist. Man darf sich nicht naiv vorstellen, daß wegen der Inspiration (die eben gerade nicht mit neuer Offenbarung verwechselt werden darf) jeder Satz der Schrift als solcher einer neuen, ursprünglichen und auf nichts anderes als auf diese hier und jetzt geschehende offenbarende Tat Gottes zurückführbaren Offenbarung entspringe, als ob gleichsam jeder Satz der Schrift einzeln für sich durch eine Art unmittelbarer Telefonverbindung vom Himmel her gehört worden sei. Selbst wenn wir hier die schwierige und aus Angst vor modernistischen Vorstellungen viel zu wenig behandelte Frage beiseite lassen, wie denn eine ursprüngliche Offenbarung Gottes an den ersten Offenbarungsträger zu denken sei, so ist auf jeden Fall zu sagen, daß nicht jeder Satz in der Schrift solche in diesem Sinne ursprüngliche Offenbarung, sondern mancher von ihnen schon durch die Kirche der apostolischen Zeit und durch die Inspiriertheit der Schrift als inerrant garantierte Theologie aus der ursprünglichen Offenbarung ist. Weil das so ist, und weil diese innerhalb der Schrift abgeleitete Theologie dennoch uns gegenüber den berechtigten Anspruch verbindlicher Glaubenslehre macht und das Entfaltetere gegenüber seinem eigenen Ursprung ist, darum gibt es in der Schrift tatsächlich selbst schon Entwicklung des Dogmas und nicht nur der Theologie. Die Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift ist darum der garantierte Modellfall für Dogmenentwicklung überhaupt, ein Modellfall, der an sich für jeden verbindlich ist, für den die Schrift als ganze authentisches Glaubenszeugnis ist. Die Lehre Pauli z. B. von dem Opfercharakter des Kreuzes Christi, von Christus als dem zweiten Adam, von der Erbsünde, viele Einzelsätze der Eschatologie usw., ein Großteil der johanneischen Theologie usw. sind theologische Entfaltungen von ein paar ganz schlichten Aussagen Jesu über das Geheimnis seiner Person und von der Erfahrung seiner Auferstehung. Wollte man bloß darum, weil solche Aussagen für uns verpflichtende Glaubensnorm sind, sie auch als solche selbst als einfach neu vom Himmel gefallen betrachten, wollte man also sich die Arbeit um ihr genaueres Verständnis durch die Rückbeziehung auf ihren von ihnen verschiedenen Offenbarungsursprung ersparen, liefe man auf die Dauer Gefahr, sie entweder mißzuverstehen oder sie als eine Summe positivistisch verfügter Glaubenssätze ohne einen

wirklich inneren Zusammenhang hinzunehmen und so ihre Glaubwürdigkeit bei denen, die draußen sind, zu gefährden. Da wir aber im großen und ganzen diese mehrdimensionale Anordnung der Glaubenssätze in der Dogmatik noch kaum handhaben, können diese Tatsachen auch noch kaum zum Modellfall dienen, an dem wir die Gesetze der Dogmenentwicklung studieren können.

2. Apriorische Rahmengesetze für die Dogmenentwicklung

a) Die Dogmenentwicklung ist letztlich ein nicht adäquat in formale Gesetze einfangbarer, einmaliger Vorgang. — Dieser erste Satz, den wir aufstellen, mag selbstverständlich klingen. Er ist aber bedeutsam. Die Entfaltung der endgültigen Offenbarung Gottes ist, weil sie ein Werden ist, und weil sie als das Werden der Offenbarung Gottes einmalig ist und somit kein von ihr verschiedenes, ihr wirklich übergeordnetes und gleichzeitig adäquat bestimmendes Apriori hat, nicht wie Vorgänge der Naturwissenschaft in formale Gesetze so einzufangen, daß aus ihnen dann eine spätere Phase eigentlich vorausgesagt werden könnte. Das ergibt sich aus dem Wesen der Sache selbst. Wenn die Dogmengeschichte darum immer wieder überraschend ist, wenn kein Fall dem andern gleicht, jede Phase und die Entwicklung der verschiedenen Dogmen verschieden verläuft, dann ist das *a priori* zu erwarten. Man kann daher die Entwicklung des einen Dogmas nicht unter die Gesetze der Entwicklung eines anderen adäquat stellen und so z. B. die Legitimität einer bestimmten Entwicklung mit Berufung auf die Andersartigkeit einer anderen anfechten. Das ergibt sich nicht nur aus dem Wesen der Offenbarung und ihrer Geschichte als einer einmaligen zwischen Christus und dem Ende einmal verlaufenden Geschichte, sondern aus dem Wesen der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis überhaupt. Denn wenn der Mensch auch als Geist und nicht nur als physikalisch-biologisches Lebewesen eine Geschichte hat, ja erst als Geist eigentlich eine solche besitzt, dann ist von vornherein klar, daß diese Geschichte eben einen einmaligen Ablauf hat und nicht die dauernde Wiederholung desselben Gesetzes ist. Und das muß dann erst recht von dem sublimsten Teil dieser menschlichen Geistesgeschichte gelten, von der Geschichte der Offenbarung Gottes im menschlichen Geist und der Entfaltung dieser Offenbarung. Es wäre ja merkwürdig, wenn es eine Geschichte der göttlichen Offenbarung gäbe — was ja kein Christ leugnen kann — und doch keine Geschichte der Entfaltung dieser Offenbarung, also keine Dogmenentwicklung mit der Einmaligkeit und Unvorhersehbarkeit solcher Geschichte existierte. Denn die Offenbarung selbst hat doch nicht nur darum eine Geschichte (und zwar notwendig), weil der Redende (Gott) in seiner Freiheit geschichtlich handeln kann, sondern weil der Adressat dieser Rede, der Mensch, ein geschichtliches Wesen ist. So lange dieser also seine Geschichte treibt, muß es auch eine Geschichte des

Dogmas geben, wenn schon die Offenbarung abgeschlossen ist und in einem ganz bestimmten Sinn und aus einem ganz bestimmten Grund abgeschlossen sein kann, obwohl die Geschichte des Menschen nicht schon zu Ende ist. Gibt es so keine adäquate formale Theorie der Dogmenentwicklung, die einfach von sich allein aus eine Prognose für die Zukunft gestatten würde, so ist mit diesem Satz natürlich nicht geleugnet, daß es gewisse formale Prinzipien über diese Dogmenentwicklung gibt, die aus demselben Wesen einer geschichtlichen und endgültigen Offenbarung Gottes folgen, wie der eben aufgestellte Satz, und die auch berechtigte Einwände gegen denkbare Fehlentwicklungen in der Theologie ermöglichen.

b) Die Offenbarung in Christus ist die endgültige, unüberbietbare und mit dem Ende der apostolischen Generation abgeschlossene Offenbarung. — Dieser Satz muß, so selbstverständlich er in vieler Hinsicht ist, in einigen Punkten noch etwas erklärt werden, damit die wichtigen Konsequenzen aus diesem Satz einleuchten. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung muß in zweifacher Hinsicht richtig verstanden werden:

a) Es ist die Abgeschlossenheit, die ihrem letzten Wesen nach darum die Offenbarung „abgeschlossen" macht, weil diese Offenbarung die Eröffnetheit und Aufgeschlossenheit in die absolute und unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Geist ist. Die Offenbarung in Jesus Christus ist ja nicht bloß die endliche Summe von endlichen einzelnen Sätzen (mögen diese auch einen unendlichen Gegenstand haben), sondern impliziert die reale, eschatologische Selbstmitteilung Gottes durch Inkarnation und durch Gnade als schon begonnene Glorie an den geschaffenen Geist. Wie wir später noch genauer zu sagen haben werden, sind Gnade und Glaubenslicht konstitutive Momente des Offenbarungsvorgangs auch als Mitteilung der Wahrheit, also auch als *locutio Dei attestans*. Das bedeutet nicht, daß die Offenbarung erst als solche Ereignis wird im einzelnen glaubend Hörenden als solchem einzelnen. Aber es bedeutet, daß, wenn die Gesamtheit der Hörenden und Glaubenden aufhören würde zu sein, auch die Offenbarung als endgültige und eschatologische zu sein aufhören würde. Dort wo die Offenbarung endgültig sein soll und gewissermaßen keine Zukunft mehr vor sich hat, muß sie angekommen sein, d. h. auch tatsächlich geglaubt werden, oder es ist das endgültige Gericht Gottes über den Unglauben da. Endgültige und abgeschlossene Offenbarung, und Offenbarung, deren Schicksal von Seiten des Menschen noch in der Schwebe ist, sind unvereinbare Begriffe. Eine endgültige Offenbarung, die abgeschlossen ist, impliziert darum in ihrem Begriff Kirche (im Unterschied von Synagoge), d. h. die Gemeinschaft derer, die durch eine prädefinierende Gnade Gottes zum Glauben gelangen und unentrinnbar (obzwar frei) in diesem Heilswillen Gottes eingefangen sind, impliziert glaubende Kirche, die als ganze (ohne daß über den Einzelnen als solchen etwas ausgesagt werden kann) vom Glauben nicht abfallen kann. (Hier ist nebenbei auch der theologische Grund dafür, daß die

Kirche als hörende und darum auch als autoritativ lehrende unfehlbar ist und sein muß, obwohl dies von der Synagoge nicht gesagt werden kann, obgleich auch sie die Stiftung Gottes war.) Abgeschlossenheit ist die Eigentümlichkeit der endgültigen, absoluten und unüberbietbaren Selbstmitteilung Gottes, die ihre glaubende Annahme sich erwirkt, als solcher, und nicht das willkürliche Aufhören des Redens Gottes, der weitermachen könnte und bloß faktisch hinter eine beliebige Aussage sein Schweigen setzt. Das muß immer beachtet werden, wenn von der Abgeschlossenheit der Offenbarung geredet wird. Sie ist Aufgeschlossenheit des Menschen in die reale, nicht bloß begriffliche Selbstmitteilung Gottes hinein und hat darin gerade wegen dieser Abgeschlossenheit, die Aufgeschlossenheit ist, eine Dynamik ihrer inneren Entfaltung, also eine Dynamik der Dogmenentwicklung in sich selbst. Eine Offenbarung Gottes, die nicht reale Selbstmitteilung der geoffenbarten Wirklichkeit an den Geist des Menschen selbst wäre, könnte weder eigentliche Selbstmitteilung Gottes sein, noch könnte sie wirklich im Ernst als abgeschlossen gedacht werden, weil eine rein dekretorische Verfügung Gottes, „er rede nun nicht mehr weiter", im Grunde eine anthropomorphe Vorstellung von Gott ist, zumal der Begriff eines personalen Redens Gottes, wenn vielleicht für uns auch erst rückwärts erkennbar, gar nicht ernsthaft sinnvoll gedacht werden kann, außer dort, wo Gott sich selbst erschließen will, weil alles andere, was Gott sonst sagen könnte, auf dem Wege der realen Schöpfung dieses mitgeteilten Endlichen geschehen könnte, alles Übernatürliche, das auch an sich auf natürliche Weise erreicht werden könnte, wenn Gott eben nur anders wollte, ein anthropomorpher Unbegriff ist, und dies darum auch von einer Wahrheitsmitteilung gilt, die als *locutio Dei attestans* kommt, obwohl sie auch anders hätte geschehen können.

β) Anderseits darf nicht übersehen werden, daß diese die Unendlichkeit aufschließende abschließende Offenbarung als wesentlich konstitutives Element das menschliche Wort hat, so lange wir noch in der Zeit fern vom Herrn pilgern und Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, wobei auch da noch zu bedenken ist, daß auch diese Unmittelbarkeit, die wir als die Vollendung erwarten, die durch das Fleisch gewordene Wort Gottes vermittelte Unmittelbarkeit sein wird. Ist aber so immer noch das menschliche Wort und der endliche Begriff ein konstitutives Moment der abgeschlossenen Offenbarung, dann wäre diese Offenbarung offenkundig entweder nicht abgeschlossen oder nicht durch das menschliche Wort wesentlich mitkonstituiert, wenn die das ursprüngliche Dogma entfaltende Entwicklung an solchem früheren menschlichen Begriff vorbeiginge, wenn sie nicht auch (nicht nur!) aus diesem menschlichen Begriff heraus erfolgte, in dem die frühere Form der Offenbarung ausgesprochen war. Was das bedeutet und was sich daraus ergibt, kann nur deutlich werden, wenn wir später auf die konstitutiven Elemente der Offenbarung und des Dogmas reflektieren und so auch die Ursachen und Antriebe überblicken

können, die zusammen und letztlich untrennbar die eine Dogmenentwicklung tragen.

c) Die Dogmenentwicklung ist notwendig in einer letztlich nicht auflösbaren Einheit getragen von allen Momenten, die für die Offenbarung und das sich entwickelnde Dogma konstitutiv sind. — Dieser Satz in seiner formalen Allgemeinheit kann wohl im Ernst nicht bestritten werden. Das oder ein Dogma ist eine einheitliche Größe, die aus verschiedenen (gleich genauer zu nennenden) Momenten aufgebaut ist. Soll sich darum das oder ein Dogma entwickeln, entwickeln sich notwendig alle diese Elemente, die ein solches Dogma aufbauen. Dies aber ist nur möglich, wenn jedem dieser konstitutiven Momente selbst eine dynamische Entwicklungstendenz innewohnt. Dabei ist natürlich auch klar, daß diese dynamische Tendenz je der einzelnen Momente nur im Ganzen zum Zuge kommen kann und von der Entfaltung des Ganzen abhängig bleibt. Der Versuch also, die Entwicklung eines Dogmas allein aus einem Moment des Dogmas und seiner Dynamik zu erklären oder auf eine solche einzelne Entwicklungsdynamik zu reduzieren, muß von vorneherein als ebenso falsch und vergeblich erklärt werden, wie die Meinung, in der Erklärung einer faktischen Dogmenentwicklung ohne Rückgriff auf alle diese Momente auskommen zu können.

Es kann nur sein, daß in den verschiedenen Fällen *quoad nos* die Entwicklungsdynamik eines oder des anderen Elementes eines Dogmas deutlicher hervortritt und reflexer erfaßt werden kann, nicht aber, daß eines dieser Elemente fehlt. Jede Theorie der Dogmenentwicklung, die diese einfache Tatsache außeracht läßt oder leugnet, also z. B. die Dogmenentwicklung als solche bloß auf das Lehramt oder den inspirierenden Geist oder die logische Entfaltung der implizierten Virtualitäten des menschlichen Satzes zurückführt, ist a limine als falsch abzulehnen. Damit ist auch schon der Versuch verworfen, in den einzelnen Fällen verschiedene Träger der Dogmenentfaltung anzunehmen, weil man so angeblich die verschiedenen historischen Fälle einer faktischen Dogmenentwicklung leichter beschreiben und rechtfertigen könne.

3. Die konstitutiven Elemente der Dynamik der Dogmenentwicklung

Wir haben schon gesagt, daß die Elemente des Dogmas auch die konstitutiven Elemente der Dynamik der Dogmenentwicklung in ihrer Verschiedenheit und unauflösbaren Einheit sind. Diese selben Elemente des Dogmas und der Dogmenentwicklung sind nun (natürlich unter dem selektiven Blick auf die Dogmenentwicklung) einzeln zu nennen und zu sehen, was sich daraus für den richtigen Begriff der Dogmenentwicklung ergibt.

a) Der Geist und die Gnade:

Die Selbsterschließung Gottes im menschlichen Wort der Offenbarung würde sich selbst aufheben, wenn sie nicht mit dem inneren Licht der Gnade und des streng übernatürlichen Glaubens ver-

bunden wäre. Würde nämlich Gott von sich selbst, insofern er der durch seine von ihm verschiedene Schöpfung Nichteröffnete ist, im menschlichen Wort ohne die übernatürliche Erhebung des hörenden Subjektes über sich reden, käme diese Rede unter das subjektive Apriori des endlichen Geistes als eines solchen allein und diese Rede würde so notwendig, wenn auch nicht einfach aufgehoben, so doch depotenziert zu einem Moment des Selbstverständnisses und der Selbstverständlichkeit der bloßen Kreatur und wäre darum keine wirkliche Selbsterschließung Gottes mehr. Denn es gilt auch hier, daß alles aufgenommen wird in der Art und Weise des Aufnehmenden: es gilt auch hier, daß die Erkenntnis wesentlich das Zusichselbstkommen des Erkennenden ist, der erhellte Selbstbesitz, so daß alles, was aufgenommen wird als Moment an diesem Selbstvollzug begriffen wird. So sehr also der Mensch auch schon als natürlicher Geist die absolute Offenheit auf das Sein überhaupt und damit auf Gott als Prinzip und Grund dieses Geistes ist, so wäre doch die Mitteilung Gottes über sich selbst, würde sie gnadenlos aufgenommen, nur begriffen als ein Moment an diesem innerweltlichen Selbstvollzug des Menschen (wenn auch als eines unendlich offenen). Nur wo der Vollzug des Hörens in dem, was wir Gnade nennen, ein eigentliches Mitvollziehen eines Aktes Gottes in streng übernatürlicher Partizipation an Gott selbst und nicht nur an einer von ihm geschaffenen Qualität ist, kann das Reden Gottes ein streng übernatürliches, also qualitativ in sich selbst und nicht nur hinsichtlich des Modus der Vermittlung von jeder Mitteilung durch bloße Schöpfung verschiedenes Reden Gottes sein. Eine reduplikativ göttliche Rede hat nur Sinn, wenn sie an ein göttliches Hören gerichtet ist. Zur Aussage der göttlichen Offenbarung gehört also der Heilige Geist als streng übernatürliche Selbstmitteilung Gottes, nicht nur als Garant der Richtigkeit oder als Urheber einer an sich im Endlichen verlaufenden Wirkursächlichkeit Gottes, sondern als das Ausgesagte selbst, mit dem allein zusammen das ausgesagte menschliche Wort Selbstaussage Gottes sein kann. Damit ist jene unendliche Eröffnetheit in der abgeschlossenen Offenbarung und die Dynamik der Selbstentfaltung von selbst gegeben, die nur in der *visio beatifica* selbst ihre Grenze hat. Wenn es dabei richtig ist (und das gehört zum Grunddogma des inkarnatorischen Christentums), daß diese Selbstmitteilung Gottes wirklich im menschlichen Wort und nicht bloß anläßlich seiner geschieht, daß also das menschliche Wort nicht bloß der äußere Anlaß für eine pneumatische oder mystische Transzendenzerfahrung in das Namenlose Gottes hinein ist, sondern Geist und Wort nur in ihrer unlöslichen Einheit ungetrennt und ungemischt gehabt werden können, dann ist das menschliche Wort von vornherein auf die Unendlichkeit Gottes (als natürliches kraft seiner *potentia obœdientialis* und als übernatürliches kraft seiner Gesagtheit durch den Geist und kraft seines Erhobenseins durch den Geist) offen und der göttliche Geist in und durch dieses von ihm selbst angenommene Wort in seiner eigenen Unendlichkeit und realen Wirklichkeit gegeben.

Wir haben hier einen ganz eigentümlichen und einmaligen Sachverhalt, der gewöhnlich in der Theologie übersehen wird. Im Bereich der natürlichen Erkenntnis gibt es zwei Weisen des Erkennens: entweder hat man eine eigentliche Erfahrung der Wirklichkeit, um die es geht, in sich oder in ihrer Wirkung und bildet danach und daraufhin seine Begriffe und Sätze über sie, so daß man immer wieder von diesen Begriffen und Sätzen weggehen, zur Erfahrung der Sache selbst zurückgehen und von daher die Begriffe und Sätze neu bilden und die alten einer kritischen Nachprüfung unterziehen kann, weil man die Sache selbst ohne eine Aussage über sie haben kann. Oder es gibt eine Erkenntnis, die die Sache selbst nicht hat, sondern auf die Aussage eines andern angewiesen ist, ohne mit der Sache selbst in einen unmittelbaren Erfahrungskontakt treten und sich so von den mitgeteilten Sätzen unabhängig machen zu können. Das zweite ist der Fall in jedem sogenannten *testimonium*. Weil es katholisch, antignostisch und antimystisch hinsichtlich der Wahrheit und Wirklichkeit des von Gott Geoffenbarten nicht auf die erste Weise geht, d. h. weil wir uns von dem im menschlichen Wort ergehenden Satz des Offenbarungszeugnisses im Pilgerstand nicht unabhängig machen können, weil wir nicht (modernistisch) einen wortlosen Zustand der Erfahrung des im Glauben Gemeinten herstellen können, von dem aus wir die Offenbarungssätze als intellektuelle Aussagen neu und ursprünglich gewinnen können, schließt die durchschnittliche Schultheologie (ohne eigentlich viel darauf zu reflektieren), daß die Offenbarung nach der zweiten der genannten Weisen der menschlichen Erkenntnis zu denken sei, als bloßes Wortzeugnis, das auf die eigentlich nicht gehabte Sache nur verweist, sie aber nicht selbst gibt. Eben das ist aber nicht richtig. Im gnadenhaft kommenden Wort der Offenbarung ist die höhere Mitte zwischen den beiden genannten Erkenntnisweisen gegeben: im Wort ist die Sache selbst gegeben. Wir können nicht hinter das Wortzeugnis Gottes im menschlichen Begriff zurück auf ein wortloses Haben und Erfahren der göttlichen Wirklichkeit selbst (das geschieht erst dort, wo das Wort in der Unmittelbarkeit der Vollendung sich sagen wird), aber wir haben dennoch nicht nur die Rede, sondern die Sache selbst: Gottes Selbstmitteilung an den Geist in seiner eigenen Wirklichkeit, die schon der homogene Anfang der Visio selber ist.

Das alles läßt sich natürlich nur sagen, wenn der das übernatürliche Hören des Wortes Gottes tragende Geist nicht bloß ein bewußtseinsjenseitiges Moment im Glaubensakt ist, sondern wirklich als Glaubenslicht auftritt. Dies braucht zwar nicht zu bedeuten, daß dieses Glaubenslicht in reflexer und von anderen Bewußtseinsinhalten unterscheidbarer Gegebenheit und Gegenständlichkeit im glaubenden Bewußtsein anwesend sein müßte, aber eine echte, wenn auch ungegenständliche und unreflektierbare Gegebenheit des Glaubenslichtes im Bewußtsein ist notwendig. Ist dies aber der Fall (und mindestens die thomistische Schule

mit Suarez gegen Molina und seine Nachfahren werden dies als selbstverständlich behaupten mit der Schrift und der noch von nominalistischen Bedenken ungetrübten Tradition), dann kann der Geist nicht bloß als transzendenter Steuerer einer Dogmenentwicklung, sondern als ein ihr selbst mittels des diese Entwicklung tragenden Glaubensbewußtseins der Kirche einwohnendes Element gedacht werden. Dogmenentwicklung geschieht in diesem prägnanten Sinn „im Heiligen Geist". Wo für die Erklärung der Dogmenentwicklung als eines Vorgangs im Glaubensbewußtsein der Kirche als solchem nicht dieses Element mitberücksichtigt und einkalkuliert wird, muß die Erklärung der Dogmenentwicklung, wenn sie sich doch als adäquate versteht, notwendig fehl gehen. Zwar kann die Erklärung der Dogmenentwicklung ebenso wenig diesen Geist als isoliertes und für sich allein greifbares Moment vorweisen, wie das Glaubenslicht in der *analysis fidei* gegenständlich gemacht werden kann, aber genau so wenig wie in diesem Falle der *analysis fidei* bedeutet diese Unmöglichkeit einer reflexen Bewältigung und Nachkontrolle eines Momentes an einem geistigen Vorgang, daß dieses Element als ein Moment an der Dogmenentwicklung als einem Bewußtseinsvorgang nicht vorhanden wäre. Hinsichtlich der Gegebenheitsweise des Geistes in der Dogmenentwicklung als eines inneren Momentes darin wäre all das zu sagen, was von dem Geist, der Gnade und dem Glaubenslicht hinsichtlich des Bewußtseins des Menschen sonst zu sagen ist. Darum braucht dies zunächst nicht weiter erörtert zu werden. Von einer formalen Metaphysik der Erkenntnis des endlichen Geistes aus braucht diese Sachlage nicht zu überraschen. Es wäre ja törichter Rationalismus (der durch eine transzendentale Deduktion leicht zu widerlegen wäre), wollte jemand meinen, es könne oder dürfe der endliche Geist im Stadium des Werdens und der Nichtvollendung als Moment in seiner Erkenntnis, als logischen Grund seines Urteils und als Motiv seines Handelns nur Gegenstände eines reflexen Bewußtseins haben. Auch im natürlichen Bereich des Erkennens ist das ungegenständlich und unaufholbar Gegebene (so aber wirklich Gegebene!) der unverfügbare Ursprung, der weitere Horizont und der tragende Grund alles dessen, was wir aus dem ausgesagten Gegenstand vor uns stellen, teils damit das unverfügbar über uns Waltende anwese, teils damit wir es uns verdecken und uns vor ihm hinter dem Gegenstand verbergen.

b) Das Lehramt der Kirche:

Wort Gottes ist immer das vom bevollmächtigten Träger der Lehre und Überlieferung in der hierarchisch verfaßten Kirche ausgerichtete Wort. Das Moment der amtlichen Ausgerichtetheit, die Rückbeziehung auf einen autorisierten Lehrer, das Hören des Wortes von diesem autoritativ Lehrenden her, gehört zu den konstitutiven Momenten am Dogma und darum auch der Dogmenentwicklung. Dogmenentwicklung geht darum nie am Amt vorbei. Nicht nur darum, weil das Dogma als ein solches vom Lehramt

verkündet werden muß, um mit der Kirche *fide ecclesiastica* als konstitutives Element des Glaubens dieser Kirche selbst geglaubt werden zu können. Die Dogmenentwicklung hängt nicht nur so *in facto esse*, sondern auch schon *in fieri* vom Amte ab. Die Entwicklung selbst geschieht in einer ständigen dialogischen Auseinandersetzung mit dem Amt. Die außeramtlichen Momente der Entwicklung (das Charisma des Geistes und die Arbeit der Theologie) denken immer vor dem Amt und auf es hin; sie bieten, indem sie immer in der hierarchisch verfaßten Kirche dogmenentfaltend denken, ihren Gedanken immer dem autoritativen Lehramt an, erproben auch dort, wo es sich scheinbar um bloß individuelle Theologie zu handeln scheint, ob das autoritative Amt der Kirche und das Gesamtglaubensbewußtsein der hörenden Kirche als ganzer den individuellen theologischen Gedanken aus der Fülle ihres Geistes heraus mitzuvollziehen vermögen oder ihn als dazu widersprüchlich abstoßen. Es ist hier nicht der Ort, diese „Kirchlichkeit" der Offenbarungsverkündigung und darum der Dogmenentwicklung genauer zu entfalten. Es wäre zu viel zu sagen. Es müßte auf den ursprünglich dialogischen Charakter der menschlichen Erkenntnis überhaupt zurückgegriffen werden; es müßte weiter gezeigt werden, daß (wenn man so sagen kann) die *fides implicita*, d. h. die erkennende und liebende Rückbeziehung der eigenen Glaubenserkenntnis auf den Glauben der Kirche als Moment ihrer eigenen kritischen Selbsttranszendenz ein notwendiges Moment jedes Glaubens (auch bei einer *fides explicita)* ist, ohne welches das vertrauende Wissen des Glaubens um seine Geglücktheit gar nicht eigentlich möglich ist, weil nur in diesem öffnenden Selbstverzicht die reale Kritik an der subjektiven Befangenheit und Unzulänglichkeit jeder Erkenntnis, also auch der Glaubenserkenntnis, gegeben ist, eine Kritik, die (mindestens als implizit eingerechnete und haltungsmäßig gegebene) jede Erkenntnis erst wirklich ganz wahr sein läßt, indem sie sie weggibt an die größere Wahrheit und umfassendere Wirklichkeit, deren adäquater Träger nur Gott und die heilwirkende Nähe Gottes bei uns, also die Kirche, sein können. Es wären noch weitere Fragen zu beantworten hinsichtlich dieser Kirchlichkeit des Dogmas und der Dogmenentwicklung, wobei konkrete Kirchlichkeit immer auch notwendig Rückbezogenheit auf das Amt der Kirche einschließt.

So sehr aber in dieser nur eben gerade angedeuteten Weise das Amt zu den unerläßlichen Momenten am Träger der Dogmenentwicklung gehört, so wenig ist es allein für sich ihr adäquater Träger. Es hat ja eine wesentlich bewahrende und unterscheidende Funktion; es treibt auch nach Ausweis der Geschichte der Dogmenentwicklung immer nur dann weiter, wenn die Bewegung selbst schon von anderswoher in Gang gekommen ist; es ist abhängig (nicht in der Autorität seiner Entscheidung, aber hinsichtlich des Vorhandenseins eines Gegenstandes, über den es urteilt) von den charismatischen Bewegungen in der Kirche und von dem Nachdenken der Theologie. Da es trotz aller Autorität, Beistand des

Heiligen Geistes und sogar — in bestimmten Fällen — der Unfehlbarkeit, seine Entscheidungen in einem menschlich freien, vernünftigen und darum sittlich zu verantwortenden Akt trifft und treffen muß, bedarf es im voraus zu der dann in sich selbst, das heißt im Beistand des Heiligen Geistes, ruhenden Berechtigung seines Aktes einer bewußtseinsmäßig und rational greifbaren Begründung so sehr, daß der Beistand des Heiligen Geistes gerade auch immer dahin wirken wird, daß diese (sagen wir einmal:) menschliche Gewissenhaftigkeit und Begründbarkeit der lehramtlichen Entscheidung faktisch nicht fehlen wird. Das Lehramt kann also und will die Arbeit der Theologie und die rationale Begründung eines neuen Dogmas nicht überflüssig machen oder ersetzen. So sehr eine lehramtliche Entscheidung der Kirche für den einzelnen Theologen ebenso wie für den einfachen Gläubigen ein im Beistand des Heiligen Geistes für die Kirche begründetes Faktum derart ist, daß es nicht adäquat in andere Daten nach rückwärts aufgelöst und so gewissermaßen überflüssig gemacht werden kann, so wenig ist die Entscheidung des Lehramtes etwas, was allein der adäquate Grund der Dogmenentwicklung oder der vom Theologen abverlangten Begründung ihrer Legitimität sein kann. Wo man einfach bloß und allein sagen würde: hier ist eine legitime Dogmenentwicklung geschehen, weil die Kirche definiert hat, würde man zwar hinsichtlich des einzelnen Theologen eine adäquate Begründung dafür geben, daß er das Faktum der Legitimität dieser Entwicklung glaubend annehmen und in seinen Überlegungen voraussetzen darf, man hätte aber keine adäquate Antwort auf die Frage gegeben, warum diese sicher legitime Dogmenentwicklung nun tatsächlich legitim ist. Man hätte ja nicht nur nicht den faktischen Vorgang einer solchen Entwicklung, wie er tatsächlich historisch geschehen ist, mit einer solchen autoritativen Antwort nachgezeichnet, was doch auch Aufgabe der Theologie ist, man hätte auch die innere, durchaus mögliche Begründung der Legitimität dieser Entwicklung nicht expliziert und zu jenem Grad reflexer Gegebenheit gebracht, der durchaus über denjenigen hinausgehen kann, der in der Vorgeschichte der Definition davon schon unmittelbar und deutlich greifbar war. Denn eine Definition braucht in dem Augenblick, da sie geschieht, so wenig wie sonst in menschlichen, durchaus rational vertretbaren Entscheidungen, ihre Motive und Rechtfertigungen schon auf den höchstmöglichen Grad reflexer Gegebenheit gebracht haben.

Wenn man also wenigstens bei gewissen Definitionen (z. B. bei der Assumptio B.M.V.) erklären würde, es sei hier de facto in einer rationalen Argumentation oder in einem historischen Nachweis eines expliziten Glaubenswissens dieses Ereignisses von den apostolischen Zeiten her genau besehen nichts zu machen, man könne im Grunde nur solche Konvenienzgründe beibringen, die, bei Licht besehen und ehrlich beurteilt, nichts beweisen, wenn man sagte, aus dem ursprünglichen *depositum fidei* brächte nur das Lehramt selbst in einer jedem rationalen Verständnis schlechter-

dings entzogenen Weise die neudefinierte Wahrheit heraus, von deren Enthaltenheit und Impliziertheit in den alten Wahrheiten ein nüchterner Theologe, der keinem frommen Enthusiasmus huldigt, nichts bemerken könnte, dann würde man dem Lehramt eine Rolle in der Dogmenentwicklung zuschreiben, die ihm nicht zukommen kann, auf die es selbst nie Anspruch gemacht hat, man würde den Glauben im Grunde auf eine Summe von Einzelsätzen atomisieren, die nur in der formalen Autorität des Lehramtes einen Zusammenhang hätten; man würde auf diese Weise diese atomisierten Sätze immer antlitzloser und unverständlicher, immer weniger assimilierbar machen, weil sie ja ihren wirklichen Sinn immer nur im Ganzen des Glaubens und der geglaubten Wirklichkeit haben können; man würde den Glauben auf einen formalen Gehorsam reduzieren, während er doch mehr als das, nämlich gnadenhaft getragener Kontakt mit der geglaubten Wirklichkeit selbst ist; man würde im Grunde die geschichtlich greifbare Kontinuität der *traditio*, die auch eine Kontinuität des Inhaltes ist und auch immer so aufgefaßt worden ist, auf eine Kontinuität der formalen Autorität des Lehramtes reduzieren; man würde im Grunde die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus und die Beschränkung der Funktion des Lehramtes auf die Bewahrung und Entfaltung dieser Offenbarung leugnen; das Lehramt würde, so aufgefaßt, mit einer neuen Definition neue Offenbarungen verkünden. Das Lehramt will nicht an unserer Statt das sehen, was wir nicht sehen, es holt uns aus dem *depositum fidei* nicht heraus, was wir in keiner Weise mit ihm herausholen können; vielmehr sehen wir mit ihm und entfalten mit ihm; es ist immer auf die Theologie und die Theologie auf es angewiesen, und nirgends ersetzt das eine das andere, nirgends vermehrt man die Bedeutung des einen, indem man diejenige des andern vermindert.

c) Begriff und Wort:

Zu den konstitutiven Elementen der Offenbarung Gottes und des Dogmas gehört es, daß sie im menschlichen Wort und Begriff ergehen. Insofern dieses menschliche Wort vom Geiste gesagt und in ihm gehört wird, hat es immer einen notwendigen Verweis und an sich selbst eine Geöffnetheit in das unendliche Geheimnis jener Wahrheit, die mit der Wirklichkeit Gottes identisch ist und nur mit der Mitteilung dieser Wirklichkeit in sich selbst mitgeteilt werden kann. Insofern dieses Wort vom Lehramt der Kirche gesprochen wird, hat es immer von da eine Gültigkeit, die größer ist als die innere Verstehbarkeit dieses einzelnen Wortes in sich selbst allein, wenn sie auch kleiner ist als jene Autorität und umfassende, weil ins Unendliche offene Gültigkeit, die ihm eignet, insofern es das Fleisch des Geistes Gottes selbst ist, der sich in ihm dem Hörenden selbst mitteilt. Insofern dieses Wort das Wort der Kirche (in ihrem Amt) ist, verweist dieses Wort auf das Gesamtverständnis der Kirche und hat auch darin eine Würde und Gültigkeit, die das innere Licht des einzelnen Wortes

in sich und im bloß menschlichen Verständnis des einzelnen Hörers übertrifft.

Alle diese Tatsachen aber können nicht übersehen lassen, daß dieses Wort selbst unvermischt ein echt menschliches Wort ist und nur solange es dies mit all den Momenten und Folgerungen einer solchen echt menschlichen Geistigkeit bleibt, überhaupt fähig ist, Gottes Wort bei uns anwesend sein zu lassen. Es ist wie in der Christologie: die Göttlichkeit wächst im selben, nicht im umgekehrten Grade mit der Menschlichkeit. Die Annahme der menschlichen Wirklichkeit zur Erscheinung Gottes selbst erlöst und befreit erst das Menschliche des Angenommenen und führt es zu seiner höchsten Aktualität, die in ihm, wenn auch nur als *potentia oboedientialis*, von seinem Wesen her angelegt ist. Auch von daher ergibt sich, daß die Entwicklung des Dogmas wesentlich auch in der Dimension des menschlichen Begriffes und Wortes geschehen muß. Die Dogmenentwicklung ist notwendig nicht bloß, aber auch eine Entwicklung, wie sie in der Entfaltung des menschlichen Denkens und Erkennens zu geschehen pflegt. Man kann von vornherein sagen: in der Dimension des menschlichen Begriffes und Wortes der Offenbarung kann und muß die Dogmenentwicklung in all jenen Weisen und Mitteln geschehen, in der sich auch sonst die Erkenntnis des Menschen entfaltet. Wenn man einmal alles bewußt geistig berechtigte Erkennen des Menschen als Vorgang seiner *ratio* bezeichnet (und diese Terminologie entspricht am ehesten dem kirchlichen Sprachgebrauch, weil das kirchliche Lehramt aus sehr wesentlichen Gründen die Auffassung einer grundsätzlichen Pluralität von Erkenntnisfähigkeiten ablehnt), dann wird man durchaus sagen müssen: die Dogmenentwicklung hat notwendig und immer eine rationale Dimension. Wenn man Theologie als die rationale Reflexion des Glaubens auf sich selbst und seine Gegenstände auffaßt, muß man darum auch sagen: Dogmenentwicklung geschieht notwendigerweise immer als Entwicklung der Theologie. Wir haben ja auch oben schon gesagt, daß das Lehramt faktisch in seinen Entscheidungen immer auch von der Theologie abhängig ist. Mit diesem Satz ist sowohl eine mystische wie auch eine autoritäre Theorie der Dogmenentwicklung als adäquate Erklärung abgelehnt. Auch in der Dogmenentwicklung macht weder der charismatisch inspirierende Geist noch das autoritativ entscheidende Amt die rationale Arbeit der Theologie überflüssig, sondern jene geschehen durch diese Theologie hindurch. Daß ein neues Dogma mit dem alten *depositum fidei* auch auf der Ebene des Begriffes zusammenhängen müsse, hat man natürlich immer schon gewußt. Alle Theorie über die Dogmenentwicklung als einer begrifflichen Explikation des in einem andern Satz implizit schon immer Enthaltenen, alle Fragen, welche Explikationen des Impliziten formeller oder bloß virtueller Art als *fides divina* oder *fides ecclesiastica* definiert werden können, setzen ja die Überzeugung voraus, daß die Dogmenentwicklung nicht an der Entfaltung des menschlichen Begriffes am Dogma vorbei geschehen könne. Es ist aber not-

wendig, diese Selbstverständlichkeit zu betonen. Zwar ist mit dem bisher Gesagten über die genauere Weise einer solchen begrifflichen Explikation in der Dogmenentwicklung noch nichts entschieden, es kann zunächst durchaus offen bleiben, ob die in der scholastischen Theologie üblichen Erklärungen dieser Explikation auf der Basis einer formalen Logik der Begriffe und Syllogismen zur Erklärung ausreicht. Aber es darf nicht verdunkelt werden, daß ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem alten Depositum und einem neu definierten Dogma grundsätzlich nicht nur gegeben, sondern auch nachweisbar sein muß. Wo man darauf verzichten würde, würde man im Grunde, auch wenn man das Wort vermeidet, neue amtliche Offenbarungen in der Kirche über das apostolische Depositum hinaus postulieren.

Wenn man da und dort den Eindruck hat, man resigniere verstohlen hinsichtlich eines solchen rationalen Explikationszusammenhangs und wolle darum auf einen solchen in der Theorie der Dogmenentwicklung verzichten, so hat ein solcher Defaitismus in einer rationalen Theologie verschiedene Gründe. Man geht vielleicht von der falschen Voraussetzung aus, ein solcher rational nachweisbarer Zusammenhang müßte alles und jedes in der Dogmenentwicklung erklären und rechtfertigen. Man macht also fälschlicherweise den rationalen Explikationsvorgang zum einzigen Moment an der Dogmenentwicklung, was er natürlich nicht sein kann. Oder man überfordert die Sicherheit, die man von einem solchen Explikationsverfahren fordert. Wer nur dann ein theologisches Explikationsargument für sicher hält, wenn es faktisch von jedermann verstanden und in seiner Stringenz von niemand bestritten wird, wer nur ein solches Argument „sicher" nennt, der gebraucht nicht nur eine Terminologie, die der Kirche völlig fremd ist (weil die Kirche auch Argumente als rational einsichtig und sicher bezeichnet, die von unzähligen nicht eingesehen, sondern bestritten werden), sondern ein solcher leugnet konsequent, daß es überhaupt eine sichere rationale Erkenntnis geben könne, weil es ungefähr überhaupt keine Erkenntnisse gibt, die von niemanden bestritten werden, man also dann sagen müßte, es gäbe überhaupt keine sicheren Erkenntnisse. Die einfache Tatsache also, daß Explikationsargumente für ein neues Dogma in ihrer Stringenz und Sicherheit von manchen oder vielen Theologen bestritten werden, ist noch längst kein Argument dafür, daß tatsächlich ein genügend sicherer Nachweis eines Zusammenhanges zwischen dem alten *depositum fidei* und einer neu zu definierenden oder gerade schon definierten Wahrheit nicht gelungen sei. Ein Theologe kann nicht nur das Recht, sondern unter Umständen sogar die Pflicht haben, sein Argument für eindeutig und sicher zu erklären, auch wenn seine Kollegen ihm keinen Beifall spenden. Hinsichtlich der Stringenz und Sicherheit darf eben in einem solchen Fall nicht plötzlich mehr gefordert werden als auch naeh der Lehre der Kirche bei anderen theologischen oder philosophischen Überlegungen erzielt werden kann, die die Kirche als sicher qualifiziert. Wenn

bei solchen theologischen Explikationsvorgängen also nicht mehr gefordert wird an Sicherheit, als z. B. erzielt werden kann bei dem Beweis des Daseins Gottes, der Freiheit des Menschen, der Notwendigkeit der Beichte oder der Transsubstantiation (welch letztere Wahrheiten nach der Lehre der Kirche ja aus anderen Daten der Schrift erkannt werden können), dann wird man mindestens einmal zur Vorsicht mahnen, wenn jemand versucht ist, theologischen Argumenten z. B. hinsichtlich der Unbefleckten Empfängnis oder Assumptio usw. jene Sicherheit abzusprechen, die man auf dieser Ebene allein, aber auch wirklich, fordern muß.

Diese ganze Problematik ist vielleicht auch dadurch ohne Grund belastet worden, daß man die rationale Stringenz solcher Explikationsvorgänge zu rasch und zu einseitig mit der formalen scholastischen Syllogismus-Logik begründen wollte. „Rational" in unserer Begrifflichkeit bedeutet ja nicht bloß Einsichtigkeit und Sicherheit, die auf der Einsicht in die Schlüssigkeit eines Syllogismus oder die reine begriffliche Analyse eines Begriffes beruht. Wie schon gesagt, wäre die Beschränkung der Rationalität auf diese Dinge zumindestens einmal auch gegen den kirchlichen Sprachgebrauch. Wenn man (mit anderen Worten) nur dort eine rationale Sicherheit gelten läßt, wo ein neuer Glaubenssatz aus zwei geoffenbarten Prämissen einfach syllogistisch deduziert wird, wird es natürlich kaum einmal eine stringente Entfaltung des Dogmas in der Dimension des Begriffes und des Satzes geben. Aber dann müßte man ehrlich sein und aufhören bei schon in früherer Zeit definierten Dogmen bei ihrer Ableitung aus den Sätzen der Schrift eine größere Evidenz und Sicherheit zu behaupten als bei neueren Dogmen. Die Sakramentalität z. B. der Ehe ist zwar schon 700 Jahre Dogma, aber aus der Schrift auf diese Weise nicht stringenter ableitbar als etwa das Dogma von 1854 oder 1950. Es ist ferner schon im natürlichen Erkenntnisbereich falsch, von rationaler Sicherheit nur dort zu reden, wo es sich um die Stringenz eines Syllogismus handelt. Daß mich meine Mutter, so lange sie einigermaßen ungetrübten Geistes ist, nicht vergiften wird, das weiß ich und das weiß ich sicher. Und diese Sicherheit ist eine durchaus rationale, weil es in kirchlicher und scholastischer und durchaus berechtigter und vorzuziehender Terminologie gar keine Fähigkeit sicherer Erkenntnis gibt als eben die Ratio. Und so kann diese Sicherheit hinsichtlich des Verhaltens meiner Mutter eine rationale genannt werden und diese globale rationale Sicherheit kann sehr subtil und umständlich in eine ganze Abhandlung hinein reflex entfaltet werden, und diese Entfaltung ist einerseits sinnvoll, ja bis zu einem gewissen Grad notwendig, sie wird aber die globale ursprüngliche und durchaus rationale Sicherheit nicht aufarbeiten, nicht adäquat einholen, sondern gerade selbst darin bestehen, den Menschen den unbefangenen und intensiven Vollzug dieser ursprünglichen, unreflexen und globalen, aber rationalen sicheren Erkenntnis vollziehen zu lassen, ihm diese Erkenntnis zu erleichtern, ihm dafür Mut zu machen, nicht in einer rationalistischen Gehemmtheit und

Skrupulosität verstrickt zu bleiben, sondern das Wagnis des Vollzugs einer echten Sicherheit und rationalen Einsicht zu vollziehen (denn freie Entscheidung und Einsicht sind eben nicht Gegensätze, sondern komplementäre Momente an der geistigen Erkenntnis und ihrer Sicherheit).

Es gibt also auf jeden Fall eine rationale Sicherheit, die nicht eigentlich syllogistischer Art ist und sich in einer solchen nur inadäquat einfangen läßt, so sehr auch diese Übersetzung nützlich, ja in einem gewissen Grade notwendig ist. Warum sollte es also diese rationale Sicherheit in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht auch in der Theologie geben? Warum sollte die Arbeit der reflexen Theologie nicht aufgefaßt werden dürfen als die notwendige, aber immer inadäquat bleibende Reflexion des Glaubensbewußtseins der Kirche auf diese ihre ursprünglichere rationale Sicherheit der Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen einer alten und einer neuen Aussage des Dogmas? Warum sollte eine solche theologische Arbeit (dort wo sie möglichst streng, ehrlich, aber auch in einem inneren sympathischen Kontakt mit der Sache und der ursprünglichen Wahrheit geschieht) nicht als sichere Erkenntnis qualifiziert werden, wenn man nicht vergißt, daß diese Sicherheit immer vom Verweis auf jene ursprünglichere Sicherheit lebt und von ihr getragen bleibt, die jene rationale Reflexion nicht eigentlich erstmalig schafft, von der sie vielmehr lebt, die sie aber auch zur Entfaltung bringen kann, so wie die Blüte von der Wurzel lebt und doch auch die Wurzel von der Blüte abhängt?

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht angebracht, ein Wort zu sagen über den Begriff des Konvenienzargumentes. Die Theologie hat hinsichtlich der Offenbarung die Aufgabe, den inneren Sinn und den Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheiten untereinander, deren Geoffenbartheit schon feststeht, zu entfalten und zu verdeutlichen. Überlegungen, die dieser Aufgabe dienen, kann man als Argumente der Konvenienz bezeichnen. Solche Überlegungen können sich ja schon von vornherein auf das sichere Wissen um die Geoffenbartheit jener Sätze stützen, deren Sinn und Zusammenhang zum ausdrücklichen Thema wird. Die mittelalterliche Theologie wird wohl meist solche Überlegungen im Auge gehabt haben, wenn sie fragt: *utrum conveniens est* ... Hierbei spielt dementsprechend die Frage der Stringenz solcher Überlegungen nur eine sekundäre Rolle. Anders ist es bei Überlegungen, die erst zu Sätzen führen sollen, welche noch nicht durch das Lehramt als sicher geoffenbart garantiert sind. Hier nun führt der Begriff „Konvenienzargument" nur in Engpässe, die man ruhig vermeiden könnte. Bezeichnet man nämlich in solchen Fällen eine Überlegung dieser Art als Konvenienzargument, dann heißt das, eigentlich und genau genommen, daß dieses Argument verständlich mache, daß, wenn Gott tatsächlich so und so gehandelt hat, er sinnvoll gehandelt habe, es aber nicht feststehe und durch dieses Argument auch nicht sicherer werde, daß er so gehandelt habe. Mit anderen Worten: man qualifiziert mit einer solchen Angabe

das Argument als für den eigentlichen Zweck völlig ungenügend und disqualifiziert so nur von vornherein alle theologische Bemühung um eine solche Entfaltung des Dogmas. Man macht sich aber so eine Schwierigkeit, die im Grunde gar nicht wirklich besteht. Denn wie liegt die Sache in Wirklichkeit? Solche Überlegungen geschehen immer, wenn sie ernsthaft und genau und mit aller rationalen Gewissenhaftigkeit gemacht werden, als Angebot (wenn man so sagen darf) an das Glaubensverständnis der Gesamtkirche und an das Lehramt. Die Frage, welche rationale Sicherheit unabhängig von diesem Wesenselement eines Denkens auf die Gesamtkirche hin einer solchen theologischen Überlegung hin zukommt, ist zweifellos sekundär, weil sie ja auf einer durch Abstraktion geschehenden Isolierung eines der Elemente (nämlich des rationalen) aus dem Ganzen der theologischen Überlegungen heraus beruht. Eine solche sekundäre Frage kann nur den Sinn haben, das eigene private theologische Gewissen zu schärfen, damit man sich die eigene theologische Arbeit, also das, was man auf das Gesamtbewußtsein der Kirche hin sagt, nicht oberflächlich zu billig macht. Nimmt man aber diese Isolierung und die darauf beruhende Frage nicht vor, so hat eine Qualifizierung als Konvenienzargument keinen richtigen Sinn, denn eine solche Qualifikation qualifiziert etwas, bevor es in seinem eigenen vollen Wesen vollendet ist, weil es aus dem Wesen der Sache heraus eben erst vollendet ist, wenn es im Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche, das allein eine solche eigentliche Qualifikationsfähigkeit hat, angekommen ist, und von ihm, nicht vom einzelnen Theologen (wenn vielleicht auch erst in einem jahrhundertelangen Prozeß) qualifiziert wird, sei es durch eine Definition, sei es durch Nichtbeachten dieser Überlegung und Offenlassen der Frage, die durch diese theologische Überlegung angeschnitten worden war. Solche theologische Überlegungen haben ja durchaus die Möglichkeit, Momente der Sicherheit und der Stringenz in sich zu tragen, die nicht durch die syllogistische und begriffsanalytische Überlegung des einzelnen Theologen allein, sondern nur im Zusammenhang mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche zur reflexen Gegebenheit gebracht werden können. Qualifiziert man darum eine solche theologische Überlegung im voraus dazu schon als bloßes Konvenienzargument, dann schließt man die Akten, bevor sie abgeschlossen werden dürfen, oder erweckt mindestens den Eindruck, als ob der diesen theologischen Überlegungen nachfolgende Akt des Glaubensbewußtseins und des Lehramtes mit diesen vorausgehenden Überlrgungen im Grunde nichts zu tun habe, sondern in einer Art *generatio aequivoca* höchstens anläßlich solcher Überlegungen etwas ganz Neues produziere, während in Wirklichkeit das Lehramt und das Glaubensbewußtsein der Kirche eine Stringenz zur reflexen Gegebenheit bringen, die diesen theologischen Überlegungen selber inne wohnte, wenn auch diese immanente Stringenz des theologischen Entfaltungsprozesses gerade erst durch die Qualifizierung der Kirche zur reflexen Gegebenheit gebracht (aber nicht

von ihr ersetzt) wird. Mit anderen Worten: die Qualifizierung eines theologischen Argumentes als bloß konvenient, bloß deshalb, weil seine Stringenz nur von der Kirche als ganzer mit letzter Reflexion vollzogen werden kann, verkennt die Eigenart des theologischen Denkens und teilt, was zwar immer aus verschiedenen Momenten aufgebaut gesehen werden muß, aber auch immer in dieser Pluralität eines ist.

d) Die Weitergabe:

Als viertes Moment an einer Glaubenswahrheit und darum an der Dogmenentwicklung sei das „Weitergegebenwerden" ausdrücklich hervorgehoben. Ein von Gott geoffenbarter Satz ist wesentlich etwas, was in einem Reden von Person zu Person geschieht, da die Offenbarung Gottes als streng übernatürliche wesentlich Selbsterschließung Gottes ist. Geoffenbarte Sätze sind daher wesentlich und von ihrem ersten Ansatz her Sätze, die jemandem gesagt werden. Dieses Übergebenwerden der Sätze der Offenbarung gilt daher auch für das Dogma der Kirche. In diesem Moment des Weitergegebenwerdens als einem konstitutiven Element in der *traditio* als Übergabe der Wahrheit und Wirklichkeit in einem, ist im Grunde die Dogmenentwicklung schon mitgegeben. Denn eine solche *traditio* ereignet sich an einem bestimmten Raumzeitpunkt, ist notwendig geschichtlich und zieht den Adressaten und seine geschichtliche Einmaligkeit, die ihm auch als dem Erkennenden eignet, in diesen Vorgang selbst hinein. M. a. W.: jede Sage auf jemand hin, bei der das Gesagte wirklich ankommen soll, bedeutet notwendig auch eine Geschichte des Gesagten in der Aussage und ist nicht bloß eine Wiederholung desselben. Damit ist natürlich nicht im Sinne einer evolutionistischen Theorie der Dogmenentwicklung gegen die Lehre des Vatikanums behauptet, daß das Gesagte nicht dasselbe bleibe. Aber es kann von dieser Überlegung her ebenso (wie vom aposteriorischen Befund der Schrift her) begreiflich gemacht werden, daß jedes Kerygma, indem es verkündigt wird, sich entwickelt, und darum, da es ja geoffenbartes, glaubenforderndes Kerygma bleiben soll, nicht nur geschichtliche Theologie, sondern geschichtliches Dogma setzt, also Dogmenentwicklung.

Wenn man sich von daher fragt, in welcher Richtung solche im ersten Ansatz des Dogmas schon mitgegebene Entwicklung notwendigerweise gehen muß, dann wäre eine solche Frage von allen anderen Elementen her, die wir im Dogma entdecken, zu beantworten. Auf eines sei hier nur aufmerksam gemacht. Wir haben unter a) gesagt, der Geist, die Gnade und das Glaubenslicht seien eines der wesentlichen Elemente des Dogmas und darum auch seiner Entwicklung. Wenn man genauer, als es hier möglich ist, fragen könnte, in welcher Weise dieses Element im Ganzen des Erfassens des Dogmas am Werk ist, müßte man ableiten können, daß das vom Geist getragene, ja letztlich mit ihm identische Glaubenslicht der apriorische Horizont ist, innerhalb dessen die

Einzelgegenstände der Offenbarung erfaßt werden, ähnlich wie im natürlichen Bereich das Sein überhaupt der apriorische Horizont ist, auf den hin der Geist in seiner Transzendenz den einzelnen Gegenstand erfaßt und erst eigentlich verstehbar macht. Von da aus läßt sich nun eine doppelte Bewegung innerhalb der Dogmenentwicklung apriorisch erwarten. Die unendliche Weite und Intensität dieses übernatürlichen Apriori muß notwendig zu einer immer artikulierteren Entfaltung der in seinem Horizont ergriffenen Gegenstände führen; in der Begegnung und Synthetisierung von formalem Apriori und aposteriorischem Gegenstand des Glaubens wird der aposteriorische Gegenstand notwendig immer mehr in seinen Virtualitäten entbunden. Denn der einzelne aposteriorische Glaubensgegenstand wird ja erfaßt als Moment der Bewegung des Geistes auf die eine Selbstmitteilung Gottes hin, die nicht nur im Glaubensakt als Satz über eine zukünftige Sache aufgefaßt wird, sondern in ihm real geschieht. Als solches Moment an dieser Bewegung auf die absolut eine und restlos intensive, sammelnde Selbstmitteilung Gottes hin kann aber der einzelne Glaubenssatz nur fungieren, wenn er auf mehr, als er beinhaltet, eben auf das Ganze hin, offen ist. Eben dies aber ist er nur (wenn er diese Forderung nicht durch eine bloße Auslöschung seiner selbst in das mystische Dunkel des schweigenden Geheimnisses überhaupt hinein erfüllen soll), wenn er sich selbst entfaltet in eine größere Fülle der Aussage, durch die er immer mehr bezogen wird auf das Ganze der Offenbarung.

Die Theologie der immer deutlicheren *analogia fidei* ist somit nicht bloß das Ergebnis eines formalen logischen Scharfsinnes, der immer neue Kombinationen vorträgt, immer mehr Querverbindungen und Zusammenhänge entdeckt und Folgerungen daraus ableitet; eine solche Theologie ist vielmehr legitimiert durch den Zusammenhang, der zwischen der Erfassung eines einzelnen Glaubenssatzes und dem umfassenden, in seiner eigenen Wirklichkeit in der Gnade gegebenen Apriori seiner wirklich glaubenden Erfassung besteht. Dieses göttliche Apriori des Glaubens inauguriert die Entfaltung des alten *depositum fidei* aus seinen Virtualitäten heraus. Die Dynamik der Dogmenentwicklung geht so auf eine immer ausdrücklichere Fülle des Einzelnen, ist extensiv. Gleichzeitig aber muß aus demselben Ansatz heraus eine gegenläufige Dynamik erwartet werden. Das formale Apriori des Glaubens ist ja im Unterschied zur natürlichen Transzendenz des Geistes und ihrem apriorischen Woraufhin nicht ein formal abstraktes Apriori, das in der offenen Potentialität des werdenden Geistes gründet, nicht bloß ein Apriori der Möglichkeit, sondern die intensive wirkliche Fülle des in den einzelnen Glaubensgegenständen Gemeinten, und zwar nicht nur im Begriff oder in der Idee, sondern in der Wirklichkeit selbst, nämlich der dreifaltige Gott selbst in seiner realen Selbstmitteilung.

Wenn also im Glaubensakt, im Sagen und im Hören der Offenbarung eine Synthese des einzelnen Glaubensgegenstandes und dieses Apriori geschieht, dann muß eine solche Syn-

these auch die Dynamik entbinden auf eine stetig fortschreitende Konzentrierung der Vielfalt des in der Offenbarung Mitgeteilten auf diese apriorische Einheit hin, die in all dieser Vielfalt gemeint ist. Der Dogmenentwicklung muß notwendig auch eine Dynamik zum Intensiven, zum Vereinfachenden in das selige Dunkel des einen Geheimnisses Gottes hinein einwohnen. Es ist also garnicht so, daß Dogmenentwicklung immer nur in Richtung auf eine größere Zahl von Einzelsätzen gehen müsse. Ebenso wichtig, ja eigentlich noch wichtiger ist die Entwicklung auf die Vereinfachung, auf den immer deutlicheren Blick auf das eigentlich Gemeinte, auf das eine Geheimnis, die Intensivierung der Erfahrung des unendlich Einfachen und in einem sehr wesentlichen Sinn Selbstverständlichen im Glauben. Je deutlicher in der Vielfalt der Glaubensaussagen die letzten Leitmotive solcher Aussagen herausgearbeitet und im Annehmen der Einzelsätze erfaßt werden, um so mehr „Dogmenentwicklung" ist gegeben. Konkret wird die erste Dynamik mehr getragen sein von der Volksfrömmigkeit und dem ihr aus berechtigten pastoralen Gründen entgegenkommenden Lehramt. Die zweite gegenläufige Dynamik wird, wenn auch nicht allein, so doch vor allem konkret getragen sein von der Esoterik der Theologie selbst. Diese müßte freilich heutzutage nach unserer unmaßgeblichen Meinung nicht nur (wenn auch berechtigterweise) im Dienste der unvermeidlich und berechtigt ins möglichst Plurale strebenden Volksfrömmigkeit stehen, die sich notwendigerweise die Fülle der göttlichen Wirklichkeit in eine immer mehr gesteigerte Pluralität von Einzelheiten auseinanderlegt; die Theologie heute dürfte ruhig das andere Amt, das ihr und konkret ihr allein obliegt, intensiver wahrnehmen: die Rückführung der Vielfalt der Glaubensaussagen auf ihre letzten Strukturen, in deren Glaubensverständnis unter Umständen das alles umfassende und überwältigende Mysterium Gottes für uns heute machtvoller anwest als dort, wo der Geist nur in die Vielfalt der Einzelsätze und ihre immer weitere Unterscheidung ausgeht. Im Vergleich und in der Sache zumal gesprochen könnte man sagen: es gibt eine Theologie des übernatürlichen Alltags, in der man in immer mehr, immer neuen und immer unterschiedeneren Einzelheiten Gott zu finden sucht. Es gibt aber auch eine Theologie der „Mystik" oder des schweigenden Geheimnisses, in welcher Theologie so ähnlich wie in der eigentlichen Mystik die Einzelheiten versinken wie in einer Nacht, damit das eine Ganze machtvoller werde. Dieses Zweite, das in der Theologie ebenso viel Genauigkeit wie Scharfsinn erfordern würde wie das erste, wird, so möchte man meinen, heutzutage zu wenig gepflegt. Es lebt aber als ein meist sich selbst nicht recht bewußtes Bedürfnis sogar in der Theologie der Entmythologisierung.

e) Die reflexe Gegebenheit des Dogmas als Dogma, als von Gott geoffenbart:

Dort, wo ein Dogma in seiner vollen Wesenheit gegeben ist, gehört zu ihm, daß es in dem durch das Lehramt der Kirche

definitiv belehrten Glaubensbewußtsein der Kirche als von Gott geoffenbart festgehalten wird. Dieses Element des Dogmas ist nun auch zu bedenken hinsichtlich der Dogmenentwicklung. Bei diesem Element ist nun das Eigenartige, daß die Dogmenentwicklung gerade darin besteht, daß es gerade zur reflexen Gegebenheit kommt, die Kirche also dessen inne wird, daß sie einen bestimmten Satz als von Gott geoffenbart vollzieht. Diese reflexe Gegebenheit aber war — und das macht letztlich die ganze Schwierigkeit der Dogmenentwicklung aus — nicht immer vorhanden. Man wird wahrscheinlich besser so formulieren, als daß man, den Sachverhalt vergröbernd, sagen würde, die Kirche habe einmal einen bestimmten Satz nicht geglaubt und ihn erst später erfaßt. Wenn man nämlich die Sache genauer und tiefer besieht und zu unterscheiden vermag zwischen einer explizit satzhaften und einer mehr globalen Gegebenheit einer göttlichen Offenbarung, wird man wohl richtiger sagen: die Kirche war sich nicht immer reflex bewußt, daß sie in ihrem Glaubensbewußtsein etwas als Wahrheit Gottes umfaßte, was ihr aber tatsächlich doch immer gegeben war. Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall haben wir darauf zu reflektieren, daß eine solche reflexe Gegebenheit, die nicht immer vorhanden war, in der Dogmenentwicklung eintritt. Hier ist nun der eigentlich problematische Punkt an ihr. Die Frage ist die: wie geschieht dieser Eintritt? Wie merkt die Kirche plötzlich (so könnte man sagen), daß sie an dem Satz, den sie vielleicht schon Jahrhunderte überlegend in ihrem Bewußtsein hatte, von ihr mit der Absolutheit ihres Glaubens festgehalten wird? Wenn man auf diese Frage bloß antwortete: sie tut es, weil der Papst oder das Konzil diese Wahrheit definieren, so wird die Frage nur verschoben. Sie lautet dann: unter welchen Umständen und auf Grund welcher Feststellungen hat der Papst das Recht zu definieren? Diese Frage bleibt selbst unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß der Papst, wenn er definiert, richtig definiert. Denn die formale Legitimität seines definierenden Aktes, die die Richtigkeit seiner Definition *quoad nos* garantiert, ist weder die sachliche noch die gewissensmäßige Rechtfertigung der päpstlichen Definition für den Papst selbst. Antwortet man aber auf die gestellte Frage: der Papst vergewissert sich durch den Rückgriff auf die Tradition von der Berechtigung seiner Definition, dann entsteht wiederum die alte Frage: wie kann in dieser Tradition dafür die Berechtigung gefunden werden, wenn *ex supposito* in dieser Tradition (weil vor der Definition liegend) das Moment des reflexen Wissens um die Geoffenbartheit des zu definierenden Satzes nicht gegeben ist? Sagt man: doch, dieses Element sei schon gegeben, weil man in der Kirche, wie vor einer solchen Definition tatsächlich schon durch den Papst in Befragung des Episkopats festgestellt wurde, diese Wahrheit schon als von Gott geoffenbarte glaube, wenn auch nicht auf Grund einer Entscheidung des außerordentlichen Lehramtes, dann wird die Frage wieder nach rückwärts in ihre frühere Form zurückverwandelt, nämlich wie denn der Übergang geschehe

von einem Glaubensbewußtsein der Kirche, das zwar einen bestimmten Satz schon erfaßt habe, ihn aber noch nicht reflex als von Gott geoffenbarten ergreife, zu einem Glaubensbewußtsein, in dem dies der Fall ist. Mit anderen Worten: das Problem ist in jedem Fall dasselbe: Wie, aus welchen Gründen und mit welchem Recht macht das Glaubensbewußtsein der Kirche den Schritt von einem Zustand, in dem es einen Satz hatte, ohne ihn als geoffenbart reflex erkannt zu haben, in den Zustand einer solchen Aussage? Wenn man diese Frage nur und adäquat beantworten wollte mit dem Hinweis auf die rationale Schlüssigkeit der Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem alten *depositum fidei* und dem neuen Satz (gleichgültig wie man diese rationale Erkenntnis genauerhin auffaßt), dann müßte man konsequent sagen, daß die Sicherheit des Ergebnisses dieser rationalen Argumentation von der Sicherheit der Argumentation selbst abhängt, also nie zu einer Sicherheit des eigentlichen Glaubens führen kann, die Kirche also ihre absolute, unwiderrufliche Entscheidung nicht adäquat auf diese Sicherheit bauen könne. Man kann natürlich darauf replizieren und sagen: Diese rationale Argumentation (in dem weiten Sinne, von dem schon früher gesprochen wurde und der hier gar nicht genauer ausgelegt wurde) soll gar nicht die Absolutheit der Definition oder des Glaubens begründen, sondern nur das Recht der Kirche zu einer solchen Definition oder einen Glaubensvollzug, in dem wirklich ein Satz als von Gott geoffenbart ergriffen wird. Aber dann muß man wieder fragen: einmal, wie kann man ein „Recht" auf einen solchen Assens erkennen, wenn die Erkenntnis dieses Rechtes doch nicht die adäquate Begründung dessen ist, was in einem solchen Assens wirklich geschieht? Und dann: wie entsteht denn nun dieser Assens, wenn in ihm ein Plus von Endgültigkeit und Absolutheit und (in etwa wenigstens) auch von Inhaltlichkeit gegeben ist, die nicht einfach aus dem rationalen Explikationsverfahren allein erfließen können?

Etwas konkreter ausgedrückt und so die beiden Fragen nochmals wiederholt: Erstens, wenn das Explikationsverfahren, das die neue, erst noch als geoffenbart festzuhaltende, als zu definierende Wahrheit nicht mit jener Stringenz und Sicherheit nachweisen kann, die dann im Akt des expliziten Glaubens und der Definition enthalten sind, und wenn dieses Explikationsverfahren diesen Anspruch nicht nur faktisch nicht machen kann, sondern gar nicht machen darf, weil ja sonst alle anderen Motive des Glaubens und tragenden Ursachen von ihm überflüssig würden, der Glaube also gar kein Werk des Geistes und die Definition gar nicht unter der Assistenz des Geistes zustande käme, wie erkennt die glaubende Kirche oder der definierende Papst, daß sie glauben und definieren dürfen? Woher nehmen sie dazu das Recht? Man darf die Frage nicht vereinfachen und verharmlosen. Es gibt zwar gewisse Definitionen (oder es scheint mindestens solche zu geben), bei denen eindeutig ist, daß nur noch einmal durch das außerordentliche Lehr-

amt definitorisch festgestellt wird, was schon vorher als geoffenbart durch das ordentliche Lehramt gelehrt und durch die Kirche ausdrücklich geglaubt wurde. In solchen Fällen liegt das Recht des Neuen darin, daß es im Grunde nur die Wiederholung des Alten, die Verteidigung des schon Vorhandenen ist. Aber wir denken bei unserer Frage an alle die Fälle, in denen es *ex supposito* anders ist, wo nämlich die Definition oder der Glaube der Kirche erstmals eintritt und nicht nur das schon Vorhandene bestätigt und verteidigt. Mit welchem greifbaren Recht, das im Bewußtsein gegeben ist, geschieht der Übergang vom Stadium, in dem ein Satz noch nicht als sicher von Gott geoffenbart festgehalten wird, in das Stadium, in dem der Satz als sicher von Gott geoffenbart akzeptiert wird? Damit ist auch die zweite Frage nach dem Wie des Übergangs von dem einen Stadium zum andern deutlich. Und es ist deutlich, daß dieser Übergang das entscheidende Problem der Dogmenentwicklung ist, mehr als die Frage der inhaltlichen Ausfaltung der Implikationen des alten Depositums.

Wenn wir genau zusehen, enthüllt sich aber diese Frage als eine alte Frage, als ein jedem Theologen bekanntes Problem, wenn es auch besondere Modifikationen erfährt von dem Umstand her, daß es sich hier um das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche und nicht eines Einzelnen handelt. Wir kennen nämlich die Frage nach dem Übergang und dem Recht dieses Übergangs von einer qualitativ niedrigeren zu einer qualitativ höheren Stufe des Wissens beim Werden des Glaubens überhaupt und dies beim Einzelnen. Wenn jemand zu glauben beginnt, so muß gefragt werden: was geschieht da eigentlich und mit welchem Recht fängt der bisher Nichtglaubende an zu glauben? Er hat, so wird die traditionelle Schultheologie zunächst sagen, die *praeambula fidei*, die rationale Glaubensbegründung eingesehen (in irgendeiner Weise und irgendeinem relativ für ihn genügenden Grad), er hat damit das Recht und die Pflicht des Glaubens, die Glaubwürdigkeit und die *credentitas* gesehen; und darum glaubt er, darum entschließt er sich frei zu glauben. Dazu wird aber eine etwas tiefer blickende Theologie sagen müssen, daß bei dieser Antwort der qualitative Unterschied zwischen einer rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis mit ihrer Problematik, Bezweifelbarkeit, Dunkelheit usw. (bei aller absoluten oder relativen „Sicherheit", die ihr zugeschrieben wird und werden muß) und der Radikalität und Unbedingtheit des Glaubens nicht übersehen werden dürfen. Und darum ist hier dasselbe Problem gegeben, wie wir es in der Dogmenentwicklung der Kirche entdeckt haben: das Problem des Übergangs vom Nicht- oder Nochnichtglauben zum Glauben. Wir können also sagen: alle Probleme, Theorien, Meinungsverschiedenheiten und offenen Fragen, die wir bei der *analysis fidei* hinsichtlich des Werdens des Glaubens beim Einzelnen haben, kehren wieder in der Dogmenentwicklung. Und all das, was dort gesagt wird, kann hier wiederholt werden. Der Sprung von den notwendigen Voraussetzungen des Glaubens zum Glauben ist grundsätzlich hier und dort der gleiche. Und da die

katholische Glaubenslehre über den Glauben bei der Genesis des Glaubens einerseits die Notwendigkeit von rational und bewußtseinsmäßig greifbaren Voraussetzungen des Glaubens und einen Zusammenhang zwischen ihnen und dem Glauben lehrt und gegen irrationalistische Glaubenstheorien verteidigt, die solche Voraussetzungen leugnen und den Glauben rein in sich schweben lassen, und da anderseits dieselbe Lehre den qualitativen Unterschied des Glaubens als göttlich-gnadenhaften Akt (auch in der Zone des Bewußtseins) im Verhältnis zu seinen rationalen Voraussetzungen behauptet, so ist es auch in beiden Hinsichten in unserer Frage. Wir haben darum auch das Recht, die Erörterung dieser Problematik der Dogmenentwicklung abzubrechen und uns hier mit dieser Reduktion unserer Frage in die allgemeinere zu begnügen. Das mag darum genügen, weil die allgemeinere Frage auch wirklich ausdrückliches Thema der Theologie ist, das von ihr deutlich gesehen wird, während die Frage in der Dogmenentwicklung wohl nicht so deutlich gesehen und noch weniger ihre Identität mit dieser allgemeineren Frage herausgearbeitet ist.

Nur auf zwei Dinge soll zum Schluß noch aufmerksam gemacht werden. Zunächst auf den noch allgemeineren Fall, der zwar das Problem nicht löst, aber die Echtheit der Frage aus der Wirklichkeit und Unumgänglichkeit des Vorkommnisses zeigt. Überall nämlich, wo Entscheidung in Freiheit erfolgt, liegt der Fall so, daß solche Entscheidung einerseits eine ihr vorausgehende und sie rechtfertigende Einsicht in ihren Sinn, ihr Recht und ihre Pflicht fordert und daß doch die Entscheidung selbst als getane ihre eigene, ihr innerliche und nur in ihr erreichbare Evidenz hat. Anders ausgedrückt: nirgends ist Entscheidung nur die Exekution der Einsicht; immer ist sie auch selbst das Aufgehen des Lichtes, das allein sie so rechtfertigt, wie sie vor sich gerechtfertigt sein will und muß. Es gibt eine innere Sinnhelle, die der freien Entscheidung nicht vorausgeht, sondern nur in ihr selbst gehabt werden kann, so wenig daraus gefolgert werden darf, daß so etwas „irrational" sei oder die vorausgehenden rationalen Überlegungen, die zur richtigen Entscheidung führen sollen, überflüssig mache. Eine Metaphysik der Freiheit und der Liebe müßte diesen Sachverhalt herausstellen und verdeutlichen. Damit wäre ein Stück allgemeiner Existentialontologie gegeben, das auf unsere spezielleren Fragen angewendet werden könnte, die dieser Existentialontologie sehr bedürften.

Ein Zweites: Es kann aus einem doppelten Grund gezeigt werden, daß sich in unserer Frage das allgemeine Problem des Werdens des Glaubens aus den rationalen Voraussetzungen heraus und doch nicht in homogener Kontinuität mit ihnen etwas mildert. Und zwar weil es sich um die ganze Kirche handelt und weil es sich um Wachstum im Glauben aus dem Glauben heraus handelt. Es handelt sich um den Glauben der ganzen Kirche. Es kann wohl zunächst *a posteriori* gesagt werden, daß bisher eine päpstliche Definition noch nie erflossen ist, bei der der Gegenstand der Definition nicht schon vorher faktisch von der Kirche als Glaubens-

gegenstand geglaubt worden war. Wir wollen hier nicht die Frage untersuchen, ob das grundsätzlich so sein muß. Diese Frage ist ja durch das ‚*ex se infallibilis*' der päpstlichen Lehrautorität noch nicht eindeutig entschieden. Denn diese Lehre bedeutet doch nur, daß die päpstliche Entscheidung nicht einer nachträglichen Zustimmung der Kirche bedarf, um für die Kirche gültig zu sein, und daß die Erfülltheit der für sie selbst notwendigen Voraussetzungen (die es auf jeden Fall gibt!) nicht Gegenstand einer Nachprüfung von seiten anderer ist, von deren Erfolg die Gültigkeit der päpstlichen Entscheidung abhinge. Wenn also jemand sagte: der Papst definiere grundsätzlich nur, was schon als Offenbarung in der Kirche geglaubt werde, so verstößt er (unter den eben gemachten Präzisionen) nicht gegen diese Lehre. Aber wir sehen von dieser Frage zunächst einmal ab. Faktisch mindestens aber ist z. B. der tatsächliche Glaube der Kirche im ganzen vor der Assumptiodefinition durch die Rundfrage bei den Bischöfen vom Papst vor seiner Definition festgestellt worden. Mindestens diese Definition konnte also im Blick auf dieses schon vorhandene Glaubensbewußtsein der definierten Wahrheit als geoffenbarter geschehen. Und man wird wohl schwerlich ein überzeugendes und klares Beispiel anführen können, wo es faktisch anders gewesen ist.

Mindestens also in vielen Fällen tritt das Glaubensbewußtsein der Kirche hinsichtlich einer geoffenbarten Wahrheit als solcher ein im voraus zu einem Akt des außerordentlichen Lehramtes, also (im Zusammenhang mit dem ordentlichen Lehramt) im Zuge eines fast unmerklichen Wachsens, Reifens und Zusichkommens dieses qualifizierten Glaubensbewußtseins. Die Kirche als ganze bedenkt einen Gedanken, der ihr aus dem Ganzen ihres Glaubensinhaltes erwächst, er reift, er verwächst immer mehr mit diesem Ganzen, sie lebt und vollzieht ihn, und so findet sich die Kirche eines Tages (wenn wir so sagen dürfen) als die Glaubende in dieser qualifizierten Weise einfach vor. Das ist nicht verwunderlich. Denn wie schon angedeutet, gehen bei allen Entscheidungen Vorentscheidungen, Einstellungen usw. voraus, werden bei allen Entscheidungen Motive und Antriebe frei wirksam, die nicht selbst wieder Gegenstand einer reflexen Wahl sind. Kein Wunder, wenn das auch bei der Kirche so ist. Was hier interessiert, ist vielmehr die Tatsache, daß das Subjekt bei dem Übertritt in der Dogmenentwicklung vom Tasten zum Festhalten, von Erwägungen zur Glaubenszustimmung, zunächst und primär (mindestens zunächst faktisch in den uns greifbaren Fällen) die Gesamtkirche ist. Das ist leicht verständlich: sie ist ja nicht nur das beim Amt und seiner Autorität letztlich von Gott Gemeinte; sie ist nicht nur die Gesamtheit der von Gott ausgehenden Antriebe, Führungen, geschichtlichen Entwicklungstendenzen (bei der es gegen die Lehre der Kirche wäre, anzunehmen, daß alle diese Bewegungen von Gott immer zunächst einmal über das hierarchische Amt in die Kirche eingeleitet würden). Die Gesamtkirche ist auch darum das Subjekt, in dem sich dieser stille Übergang von einem Stadium in das andere (von denen wir ge-

sprochen haben) am leichtesten denken läßt. Man muß sich nur einmal den gegenteiligen Fall denken: wie soll z. B. der Papst, wenn er nicht auf einen faktisch schon (im Zusammenhang mit dem *magisterium ordinarium*) vorhandenen Glauben der Kirche blicken kann, konkret jene theologischen und moralischen Voraussetzungen bei sich vorfinden, die er haben soll (und wohl auch sicher hat, wenn er definiert, weil das Gegenteil wohl von der Providenz Gottes auch mit der Irrtumsmöglichkeit zusammen verhindert wird), wenn er definiert, wie m. a. W. soll er anders konkret jene menschliche genügende Sicherheit haben, daß, was er definieren will, im *depositum fidei* enthalten ist? Wenn man sagen wollte, es genüge auch ein anderes genügend sicheres theologisches Urteil, daß z. B. aus diesen und jenen Gründen etwas implizit in der Glaubenshinterlage enthalten sei, dann ist es doch praktisch undenkbar, daß dies zum ersten Male gerade *hic et nunc* vom Papst entdeckt werde; es ist also jene theologische Begründung, die der Papst hat, auch sonst in der Kirche bekannt und lebendig. Wer will dann beweisen, daß sie bisher nicht auch schon ohne eine päpstliche Definition zum faktischen Ergreifen des Impliziten als von Gott geoffenbart in der Gesamtkirche gedient hat? Wer durch diese Überlegung die Bedeutung der päpstlichen Lehrautorität bedroht empfindet, denkt nicht richtig. Denn wenn gesagt ist, daß die Gesamtkirche vermutlich immer schon vor einer päpstlichen Definition mit genügender Deutlichkeit das zu Definierende glaube und diese schlicht und ohne Gepränge in dem Glaubensbewußtsein der Kirche langsam eingetretene Tatsache sogar die inhaltliche Legitimation (nicht die formaljuristische!) für das moralische Recht des Papstes zur Definition sei, so ist damit die Bedeutung der päpstlichen Lehrautorität nicht geschmälert. Denn einmal wird niemand leugnen können, daß auch dort solche Akte des außerordentlichen Lehramtes ihre Bedeutung und ihren Sinn haben, wo durch das ordentliche (also auch päpstliche) Lehramt *de facto* in der Kirche eine Wahrheit schon explizit als von Gott geoffenbart geglaubt wird. Es wird ja nicht behauptet, daß dieser einer päpstlichen Definition vorausgehende Glaube der Kirche keinen Zusammenhang mit dem ordentlichen Lehramt habe. Im Gegenteil: gerade wenn dieser Glaube unter der Führung des ordentlichen Lehramtes, und zwar auch dort, wo dieses nicht einfach deutlich greifbar mit dem Einsatz seiner höchsten Autorität lehrt, sich entwickelt und zur Reife kommt, wird die Bedeutung des Lehramtes im Zusammenspiel mit dem Glauben der hörenden Kirche um so deutlicher und größer: das ordentliche Lehramt (in päpstlichen Enzykliken, Ansprachen usw.) trägt zur Reifung und zum Zusichselberkommen des Glaubensbewußtseins der Gesamtkirche entscheidend bei; aber in einem (auch faktisch beobachteten) Reifeprozeß, der vielfältiger, vielschichtiger, organischer und harmonischer ist, als wenn man sich diese ganze Wirklichkeit nur bestehend dächte aus dem, was in einer methodisch-juristischen Formalisierung (die nützlich und notwendig ist) dieses Vorgangs übrig bleibt: der autoritative Erlaß

und seine gehorsame Annahme. Und dann bedeutet ja der — schon vor der Definition gegebene — Glaube der Gesamtkirche durchaus nicht, daß jeder in ihr als Einzelner den fraglichen Satz schon explizit als von Gott geoffenbart glaubt, sondern nur, daß sich dieser Glaube schon so in der Kirche findet, daß er als der dieses moralischen Gesamtsubjekts anzusprechen ist. Dies aber festzustellen und damit auch den bisher Nochnichtglaubenden in der Kirche dieses Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche zu vermitteln, das ist ja gerade die Funktion der päpstlichen Lehrentscheidung. Der Papst ist der Punkt, an dem das Gesamtbewußtsein der ganzen Kirche in autoritativer Weise für den einzelnen in der Kirche wirksam zu sich kommt. Natürlich nicht so, daß der Einzelne erst dann zum Gehorsam verpflichtet wäre, wenn er mit positivem Erfolg nachgeprüft hat, ob der Papst auch wirklich diese Funktion bei seiner Definition ausgeübt hat. Dadurch daß der legitime Papst in formal legitimer Weise definiert, weiß der Einzelne gerade, daß er diese Funktion ausgeübt hat. Aber er übt sie aus. Er übt sie, weil er als Glied der Kirche Papst ist und ihm seine Vollmacht von Gott immer als einem Glied der Kirche für die Kirche, und weil diese letztlich indefektibel sein muß, verliehen wird. Und darum ruht der Vollzug dieser Vollmacht gerade auch dort, wo sie im Dienst der Dogmenentwicklung ausgeübt wird, auf einer Entwicklung des Glaubensbewußtseins der Gesamtkirche ebenso auf, wie er diese fordert und zu ihrem endgültigen Selbstverständnis bringt.

Was mit all dem in diesem Zusammenhang gesagt werden sollte, war nur dies: da und insofern die Gesamtkirche die Trägerin der Dogmenentwicklung ist, ist das Problem des Übergangs, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch einigermaßen leichter als beim Einzelnen, der zum Glauben kommt. — Dazu kommt noch ein zweiter Grund für diese Milderung, die nur eben noch angedeutet werden soll: es handelt sich ja bei der Kirche um ein Kommen zur Sicherheit der Geoffenbartheit eines bestimmten Satzes von der geglaubten Offenbarung, von andern schon geglaubten Sätzen her, und nicht (wie beim Fall, den die *analysis fidei* beim Einzelnen zu analysieren pflegt) um das Kommen vom Nichtglauben zum Glauben überhaupt.

Ich bin mir wohl bewußt, daß ich mit dem Gesagten viele Fragen der Dogmenentwicklung gar nicht berührt habe. Vor allem wäre es nun wieder an der Zeit, sich den Fragen genauer zuzuwenden, die auch in den bisherigen Untersuchungen über dieses Thema im Mittelpunkt stehen, den Fragen nämlich, wie sich auf der Ebene der menschlichen Begriffe und Sätze nun genauerhin die Entwicklung vollzieht. Es müßte gefragt werden, wie die Logik der Findung (im Unterschied zur Logik der syllogistischen Nachprüfung) im allgemeinen und auf dem Feld der Glaubensreflexion und der Theologie im besonderen nun eigentlich vorangeht, welche Gesetze sie hat, unter welchen Einflüssen sie steht usw. Mit so primitiven Begriffen, wie sie gewöhnlich verwendet werden (formal und virtuell implizit usw.), allein wird man da sein Auslangen

nicht haben. Aber davon kann nun nicht mehr gesprochen werden. Hier kam es mir nur darauf an, zu zeigen, daß einige Fragen genauer zu klären seien, die diesen üblichen Fragen vorausliegen: die Frage nach der Dogmenentwicklung innerhalb der Hl. Schrift, die Frage nach einer wirklich adäquaten Erfassung aller teibenden und steuernden Momente, die bei der Dogmenentwicklung zu berücksichtigen sind und von denen keines übersehen werden darf, soll die Theorie über diese Entwicklung nicht einseitig werden oder in Engpässe führen, die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen den Problemen der *analysis fidei* und der Dogmenentwicklung, die Frage nach dem notwendigen rationalen Zusammenhang zwischen dem alten *depositum fidei* und einem neuen Dogma, die Frage unabdingbarer Bedeutung der Theologie innerhalb dieser Entwicklung des Dogmas, die Frage nach einem doppelten Richtungssinn des Verlaufs dieser Entwicklung. Solche und ähnliche Fragen, die berührt wurden, wären zu klären, soll man zu einem Begriff der Dogmenentwicklung kommen, der den geschichtlichen Tatsachen in gleicher Weise entspricht, wie dem Bewußtsein der Kirche, daß in solcher Entwicklung der Glaube der Kirche derselbe bleibt, wie sie ihn als die Aussage über die absolute Offenbarung Gottes empfangen hat, die da ist Jesus Christus, unser Herr, der Gekreuzigte und Auferstandene.

MATERIE UND FORM DER SAKRAMENTE IM VERSTÄNDNIS ALBERTS DES GROSSEN

Von Hans Jorissen, Münster i. W.

Die Untersuchungen von A. M. Landgraf[1] und besonders von D. Van den Eynde[2] haben gezeigt, daß die Einführung der Termini Materie und Form in die Sakramentenlehre der Frühscholastik in keinerlei Zusammenhang mit der Theorie des Hylomorphismus erfolgt ist. Beide Ausdrücke haben vielmehr unabhängig voneinander, auf verschiedenem Weg und zu verschiedenem Zeitpunkte Eingang in die Theologie der Sakramente gefunden. Auch in ihrer Verbindung miteinander, die erstmals kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts feststellbar ist und von da an häufiger wird, haben beide zunächst noch nicht im entferntesten die spätere aristotelische Bedeutung. In der Anwendung auf die Bestandteile des Sakramentes bedeutet Materie das materielle Element, die physische Substanz, Form die Formel der Worte, streng synonym mit der Unterscheidung des Petrus Lombardus von *res* und *verbum*. Nach D. Van den Eynde hat erst Hugo von St. Cher Materie und Form als Korrelative im Sinne des Hylomorphismus verstanden, wie er auch als erster für jedes Sakrament eine Materie und eine Form gesucht hat. Demnach ist also erst Hugo als der Schöpfer jener Theorie zu betrachten, nach der jedem Sakrament eine zweiteilige und hylomorphe Zusammensetzung zukommt[3].

Diese Untersuchungen haben nun für die nachfolgende Periode eine Fortführung erfahren durch Campion Murray, der den Aufbau der Sakramente nach der Lehre des Albertus Magnus untersucht hat[4]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Albert zwar, wie Hugo von St. Cher, das Prinzip der zweiteiligen Zusammensetzung auf alle Sakramente ausdehnt und dabei die Ausdrücke Materie und Form (statt *res, elementum - verbum*) weitaus bevorzugt, daß er aber andererseits den Aufbau der Sakramente nicht im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung versteht. Für Albert haben die Ausdrücke Materie und Form — nach C. Murray — nur den folgenden doppelten Sinn: Die Materie ist entweder verstanden als materielles Element oder in einer umfassenderen Bedeutung als das Prinzip der Signifikation, die Form entweder als Formel *(forma verborum)*

[1] A. M. Landgraf, Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 109—118; 351f.

[2] D. Van den Eynde O. F. M., The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125—1240): Franciscan Studies 11 (1951) 1—20, 117—144; 12 (1952) 1—26. — Vgl. die Besprechung beider Arbeiten: Schol. 28 (1953) 621f.

[3] D. Van den Eynde, a. a. O. 12 (1952) 12. — A. M. Landgraf, a. a. O. 117f. 351f bezweifelt dagegen das aristotelische Verständnis von Materie und Form bei Hugo.

[4] C. Murray O. F. M., The Composition of the Sacraments according to the ‚Summa De Sacramentis' and the ‚Commentarium in IV Sententiarum' of St. Albert the Great: Franciscan Studies 16 (1956) 177—201.

oder umfassender als Prinzip der Kausalität[5]. Eine kurze Überprüfung ließ uns aber die Verneinung der hylomorphen Struktur der Sakramente für Albert im guten Sinne des Wortes als fragwürdig erscheinen. Deshalb sei diese Frage — ohne dadurch das übrige Verdienst der Arbeit C. Murrays zu schmälern — noch einmal aufgegriffen. Welche Bedeutung mißt Albert den Termini Materie und Form bezüglich der Konstituierung der Sakramente bei? Sind Materie und Form nur die zum Sein des Sakramentes notwendigen Bestandteile, oder bedeuten sie konstitutive Teile im Sinne der hylomorphen Theorie[6]? Liegt die Signifikation des Sakramentes allein auf seiten der Materie, die Kausalität allein auf seiten der Form — oder sind Materie und Form auch unter diesem Aspekt korrelative Prinzipien? Daß Materie und Form bei Albert auch den oben nach C. Murray skizzierten Sinn haben, steht außer Zweifel. Die Frage ist nur, ob damit der ganze Sinngehalt ausgesagt ist. Es steht ebenso fest, daß der Ausdruck „Form" bei Albert zuweilen auch noch in der weiteren Bedeutung von „Ritus" *(forma ecclesiae)* oder zur Bezeichnung der eucharistischen Spezies begegnet. Aber schließt das alles notwendig ein hylomorphes Verständnis aus?

Albert hat die Frage nach der Struktur der Sakramente nicht systematisch behandelt. Wir werden deshalb so vorgehen, daß wir in einem ersten Teil die Darstellung der speziellen Sakramentenlehre auf das Verhältnis von Materie und Form hin befragen, und zwar vornehmlich unter dem Aspekt, ob und inwieweit in der Bestimmung dieses Verhältnisses ein unmittelbarer Einfluß des Hylomorphismus feststellbar ist[7]. Dabei sollen nach Möglichkeit die einzelnen Aussagen in dem Zusammenhang aufgezeigt werden, in dem sie sich bei Albert finden. Dadurch wird einmal seine Auffassung von der Struktur der Sakramente, zum andern auch seine Eigenart in der Behandlung dieser Frage deutlicher hervortreten. In einem zweiten Teil sollen dann die Signifikation und Kausalität der Sakramente in ihrer Beziehung zu Materie und Form gesondert behandelt werden. Im Interesse einer genauen Klärung unseres Fragepunktes wird es notwendig sein, die Texte selbst möglichst weitgehend vorzuführen[8].

---

[5] C. Murray, a. a. O., bes. 192—201.

[6] Einen für diese Unterscheidung interessanten Text bei A. M. Landgraf, a. a. O. 116. 118. — Daß andererseits der Ausdruck *‚partes constitutivae'* als solcher noch nichts über ein hylomorphes Verständnis aussagt, vgl. D. Van den Eynde, a. a. O. 11 (1951) 8. Hier ist ein Text Geros von Reichersberg zitiert, der *res* und *verbum* die *partes principales vel constitutivae* des Sakramentes nennt.

[7] Wir wählen aus methodischen, in der Darstellung Alberts gelegenen Gründen die Reihenfolge: Taufe, (Firmung), Letzte Ölung, Ordo, Eucharistie, Buße, Ehe.

[8] Die Texte werden zitiert nach der Ed. Borgnet, Paris 1890—1899. — Für De sacramentis gestattete mir das Albertus-Magnus-Institut in Bonn freundlichst Einsicht in die für die Edition vorliegenden Druckbogen. Den Herren Msgr. Dr. H. Ostländer und Dr. W. Kübel sei hierfür herzlich gedankt. Die jeweils angeführten Nummern beziehen sich auf die in der Edition numerierten Abschnitte. — Dank schulde ich auch Herrn Univ.-Prof. DDr. H. Kühle, Münster, für wertvolle Anregungen.

A) Materie und Form in der Struktur der einzelnen Sakramente

I. Die Taufe. — Aufschlußreiche Hinweise über Alberts Verständnis von Materie und Form im Aufbau des Taufsakramentes bietet sogleich — sowohl in De sacramentis wie im Sentenzenkommentar — die Erörterung über das Wesen der Taufe.

1. In De sacramentis heißt es von der Definition: ‚*Baptismus est tinctio in aqua facta verbo vitae sanctificata*[9]': *colligit essentialiter constituentia baptismum*[10]. In welchem Sinne nun Albert Materie und Form die *constituentia*, die konstitutiven Prinzipien der Taufe nennt, zeigt sich u. a. bei der Diskussion folgender Einwände: Nach der allgemeinen Überzeugung, so lautet ein Einwand, sei die *tinctio* die Materie der Taufe. Da aber die Materie niemals von dem Gegenstand, dessen Materie sie ist, ausgesagt werden könne, ergebe sich von daher die Unzulänglichkeit der obigen Definition. Daran schließt sich folgende Argumentation an, die wir zusammen mit der Entgegnung wörtlich wiedergeben wollen.

Si forte dicatur, quod tinctio non est materia baptismi, contra: Quidquid est in aliquo praeter formam, si est de substantialibus, erit materia. Sed in baptismo est forma invocatio trinitatis. Ergo tinctio est materia, ut videtur[11].

Die Antwort: *Ad obiectum contra dicendum, quod non quidquid est in re praeter formam, est materia, nisi intelligatur sic, quod hoc dicitur esse praeter formam, cuius esse et esse formae differunt in substantia. In hoc enim homine idem est esse hominis et esse huius hominis, non tamen idem est esse formae et materiae. Similiter non ab eodem habet, quod sit homo et hic homo. Sic est in baptismo, quod ipsum quod est baptismus, est tinctio, sed quo est, est verbum vitae sanctificans, idest invocatio trinitatis*[12].

Es geht Albert hier darum, klarzumachen, daß die *tinctio* nicht die Materie der Taufe, sondern die Taufe selbst, m. a. W. nicht ein Bestandteil des Sakramentes, sondern das aus Materie und Form als seinen Wesensteilen konstituierte Sakrament selbst ist[13]. Der vorgelegte Text läßt nun mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, daß dabei die Wesensstruktur der Taufe ganz analog zur Wesensstruktur der aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge aufgefaßt ist. Der Gedankengang läßt sich etwa so wiedergeben: Materie und Form sind die real unterschiedenen Wesensteile, aus denen sich das Sein der Dinge aufbaut. Nur von diesen real unterschiedenen Wesensteilen gilt: *Quidquid est in re praeter formam, est materia*, nicht aber von dem aus Materie und Form konstituierten Wesensganzen (im Sinne des in den Dingen aktualisierten Wesens). Darin sind nämlich zwei Momente zu unterscheiden, die zwar aufs engste mit Materie und Form zusammenhängen, nicht aber wie diese real unterschieden sind. Albert verdeutlicht das

[9] Vgl. Petrus Lombardus, IV Sent. d. 3 c. 1 (Quaracchi 1916, 754f).
[10] De sacram. n. 34.
[11] Ebd. n. 31 (obi. 4 et 5).
[12] Ebd. n. 34 (ad 5).
[13] Vgl. ebd. n. 34 (ad 4): Die Antwort auf den erstgenannten Einwurf: *Ad aliud: quod tinctio non est materia, sed est idem quod baptismus, et illud in qualibet re praedicatur de re ipsa.*

Gemeinte am Beispiel vom Menschen. In diesem konkreten Menschen sind „Mensch-Sein" (Wesenheit) und „Dieser-Mensch-Sein" (Individualität) real identisch, nicht aber Materie und Form, wenn auch die Wesensbestimmtheit als Mensch *(quod sit homo)* aus der Form, die Individualität *(quod sit hic homo)* aus der Materie erwächst[14]. Mit anderen Worten, Albert stellt der realen Unterscheidung von Materie und Form in den Dingen die nicht-reale von Wesenheit und Individualität gegenüber. Nur für die im Wesensaufbau der Dinge real unterschiedenen Bestandteile trifft zu: Was nicht Form ist, ist Materie. Das gilt aber nicht mit Bezug auf das in den Dingen aktualisierte Wesen, das zwar eine — ihm aus der Materie bzw. der Form zukommende — doppelte Bestimmtheit aufweist, dadurch aber nicht in sich real geschieden ist. So sind auch in der Taufe Materie und Form real voneinander unterschieden, nicht jedoch Taufe und *tinctio*, sondern die Taufe ist die *tinctio: ipsum quod est baptismus, est tinctio.* Die *tinctio* ist das *‚quod est'* der Taufe, sie ist die Taufe in ihrem konkreten Vollzug. Dasjenige aber, wodurch die Taufe *(= tinctio)* ihre Wesensbestimmtheit als Taufe empfängt *(quo est)*, ist die Form, die *invocatio trinitatis.* Die Form — und das ist für unseren Zusammenhang die wichtigste Feststellung — ist hier also eindeutig mehr als bloße Formel, sie ist hier auch nicht als das Prinzip der Kausalität, der sakramentalen Wirksamkeit verstanden, sondern als das *principium quo*, das Formprinzip, durch welches die *tinctio* als Taufe konstituiert ist. Anders gesagt, sofern die *tinctio* Taufe ist, ist die Form als konstitutives Prinzip in diese *tinctio* wesentlich miteinbegriffen. Über die Materie selbst, auf die sich die Form bezieht, ist in diesem Zusammenhang nichts Näheres gesagt[15]. In dieser Hinsicht gibt die Parallelstelle in IV. Sent. die entsprechende Ergänzung.

Zunächst hat es allerdings den Anschein, als würde Albert sich im Sentenzenkommentar in einem Widerspruch zu De sacramentis befinden. Hier sagt er nämlich von der Taufdefinition des Petrus Lombardus[16]:

Dicendum ..., quod illa diffinitio quae est Augustini et ponitur in littera per alia verba, colligit essentialia baptismo in materia et forma: quia tinctio in aqua secundum quod est ex parte tincti, non tingentis, est materia baptismi, sed forma in verbo vitae[17].

Hier wird also die *tinctio*, und zwar die *tinctio ex parte tincti*, d. h. die *tinctio passiva*, als Materie der Taufe bezeichnet. Wie

[14] Zu dieser Interpretation nur einen Beleg aus Alberts Metaphysik-Kommentar. Metaph. l. 5 tr. 1 c. 3 (B. 6, 268b): *Cum omne causatum sit hoc aliquid quod est, aut (est) causa ex parte esse, aut ex parte huius inquantum est hoc. Et primo quidem modo est forma, secundo est materia. ... Ex quatuor igitur pendet esse rei, ex duobus intrinsecis, quorum unum sequitur esse inquantum est esse, et aliud sequitur hoc esse inquantum est hoc... intentio formae est dare esse, et intentio materiae est facere hoc quod e[illegible]sse hoc.*

[15] Auch der Artikel, der eigens von der Materie handelt: De sacram. nn. 37—38, gibt über das Verhältnis zur Form keine Auskunft.

[16] siehe Anm. 9.

[17] IV d. 3 a. 1 sol. ad qc. 1 (B. 29, 57a).

Albert das aber des näheren versteht, wird sofort deutlich bei der Erörterung der Frage, worin nach dieser Definition das Wesen der Taufe bestehe. Ist die Taufe das Wasser, die *tinctio*, der Charakter oder die Gnade[18]? Wir lassen hier die beiden letzten Gesichtspunkte außer acht. Für die Identifizierung der Taufe mit dem Wasser wird folgendes Argument vorgebracht: Da jedes Sakrament auf Grund einer Ähnlichkeit *(ex similitudine)* die Gnade bezeichnet und die Kausalität des Sakramentes nicht über seine Signifikation hinausgeht, scheint zu folgen, *quod in illo tota substantia sacramenti sit, in quo est tota ratio significandi*. Nun ist aber der Zeichencharakter der Taufe in den Proprietäten des Wassers begründet, welches abwäscht, reinigt, kühlt usw. Also scheint das Wasser die Taufe zu sein. Dagegen erhebt sich jedoch die Schwierigkeit, daß das Wasser der Taufe nicht bleibt, während die Taufe selbst etwas Bleibendes ist. Die gleiche Schwierigkeit wird auch gegen die Identifizierung der Taufe mit der *tinctio* vorgebracht[19].

Auf die Frage nach dem Wesen der Taufe läßt sich nun nach Albert eine doppelte Antwort geben: Man kann entweder die *tinctio in aqua* in Verbindung mit dem Charakter, den sie einprägt, als die Taufe ansehen — und das scheint die in den Sentenzen vertretene Ansicht zu sein, oder man kann umgekehrt das Wesen der Taufe im Charakter sehen, zwar nicht absolut, sondern in seiner Beziehung zur *tinctio*, aus der er stammt *(secundum quod est ex tinctione tali, et non absolute)*. Der weitere Text sei wörtlich angeführt:

Si primo modo dicimus, tunc respondemus ad argumentum dicendo, quod licet in aqua inveniantur huiusmodi proprietates, tamen illas non exercet in actu, nisi secundum quod est tingens: et ideo ipsa non est sacramentum, nisi hoc modo considerata, et tunc est materialis. Ipsa autem tinctio dicit constitutum ex ipsa et verbo sanctificante[20].

Albert beantwortet hier die Frage nach dem Wesen der Taufe von der ersten der beiden möglichen Antworten aus: die Taufe ist die *tinctio*, in Verbindung mit dem Charakter. Jedoch sieht Albert in dem vorgeführten Text von der Beziehung zum Charakter ab und betrachtet die Taufe und ihre Identifizierung mit der *tinctio* jetzt nur mehr unter dem Aspekt des sakramentalen Zeichens[21].

[18] Vgl. A. M. Landgraf, Die Definition der Taufe: Dogmengeschichte III/2, 7—46.

[19] IV d. 3 a. 1 qc. 2 obi. 1 et 2 (B. 29, 55f).

[20] Ebd. ad qc. 2 ad diffin. 1 ad 1 (57 b).

[21] Das gleiche ist auch, um einem Mißverständnis vorzubeugen, für De sacram. zu beachten. In dem oben S 269. wiedergegebenen Text ist die Identifizierung der Taufe mit der *tinctio* einzig unter dem Gesichtspunkt des sakramentalen Zeichens gesehen (vgl. *quod est — quo est*). — Andererseits heißt es in der Entgegnung auf den Einwand: ‚*Baptismus in baptizato perpetuus est; tinctio in aqua perpetua non est; ergo baptismus non est tinctio in aqua*' (n. 31 obi. 1): — *dicendum est, quod in baptismo quiddam est, quod est signum tantum, et quiddam, quod est signum et res, scilicet caracter, et illud secundum est sacramentum non in se, sed secundum quod manifestatur in primo; illa enim duo unitam habent virtutem. Dicendum ergo, quod licet tinctio transeat, secundum quod est tinctio, non tamen secundum quod virtus eius unitur virtuti caracteris, et quoad hoc secundum dicitur baptismus* (n. 34 ad 1). — Vgl. IV d. 3 a. 1 ad qc. 2 ad diffin. 1 ad 2 (B. 29, 57 b):

Da es uns nun gerade darum geht, wie Albert im sakramentalen Zeichen das Verhältnis von Materie und Form bestimmt, können wir unsererseits hier unberücksichtigt lassen, daß Albert sich persönlich mehr für die zweite der beiden angegebenen Möglichkeiten entscheidet[22]. Der Text ist nun für unsere Frage in mehrfacher Weise aufschlußreich. Er gibt zunächst eine genaue Bestimmung dessen, was als Materie der Taufe in ihrem Vollzuge anzusehen ist. Das ist nicht schon das Wasser als solches, als physisches Element, sondern das Wasser *inquantum est tingens*, sofern es — wie Albert sagt — die in ihm ruhenden Fähigkeiten zu reinigen, zu kühlen usw. auch tatsächlich am Empfänger verwirklicht *(exercet)*; m. a. W. die Materie der Taufe im Taufvollzuge ist nach Albert die *tinctio* als *actus aquae*[23] am Empfänger, das abwaschende Wasser oder das Wasser *in proprio suo actu*. Damit gibt er eine nähere Erläuterung zu der vorhergehenden Aussage, die Materie sei die *tinctio ex parte tincti*. Diese bedeutet — nur unter einem anderen Gesichtspunkt — nichts anderes als das Wasser *inquantum est tingens* (sc. *baptizandum*). Nicht die Handlung des Spenders, das will Albert hervorheben, nicht die *tinctio ex parte tingentis*, sondern das Wasser *in actu tingendi (abluendi)*[24] ist das materielle Element der Taufe. Dabei ist besonders zu beachten, daß Albert eigens feststellt: *et tunc est materialis*. Das will ja nicht heißen, das Wasser *inquantum est tingens* sei ein physisches Element. Damit ist vielmehr ausdrücklich betont, daß das Wasser nicht schon als bloß physische Substanz, sondern erst *inquantum est tingens* das materielle Aufbauprinzip der Taufe ist — gegenüber der *invocatio trinitatis* als dem formellen. Insofern bietet dieser Text also eine wesentliche Ergänzung zu De sacramentis. Hatte Albert dort die *invocatio trinitatis* als das formelle Prinzip *(quo est)* besonders deutlich hervorgehoben, so sagt er hier, worin das materielle Aufbauprinzip der Taufe genau zu sehen ist. Die Taufe als *tinctio (passiva)* ist konstituiert *(constitutum)* aus dem Wasser *inquantum est tingens* als dem materiellen und aus der *invocatio trinitatis* als dem formellen Prinzip. Der Deutlichkeit wegen sei hervorgehoben, daß Albert hier in einem zweifachen Sinne von *tinctio* spricht: einmal zur Bezeichnung des materiellen Elementes, dann zur Bezeichnung der aus dem materiellen und formellen Element konstituierten Taufe selbst: *ipsa autem tinctio (= baptismus) dicit constitutum ex ipsa (= aqua inquantum est tingens) et verbo sanctificante*. Wir

---

manent aqua et tinctio non in se, sed secundum coniunctionem ad caracterem manentem, et ideo non simpliciter transeunt.

[22] IV d. 3 a. 1 ad qc. 2 ad diffin. 1 ad 3 (B. 29, 58a): *Ad id quod obicitur contra hoc, quod caracter dicatur baptismus, dicendum, quod propriissime, meo iudicio, caracter baptismus dicitur. Et ad obiectum dicendum, quod visibilis est non in se, sed in comparatione ad tinctionem a qua imprimitur, vel in qua imprimitur a deo, quod magis proprie dicitur.*

[23] Vgl. ebd. d. 11 a. 8 ad 1 (B. 29, 287a): *ratio signandi sumitur a proprio actu substantiae quae est materia sacramenti, sicut in aqua baptismi est actus abluendi et in chrismate actus ungendi etc.*

[24] Vgl. ebd. d. 23 a. 4 s. c. 1 (B. 30, 9a). Demnach bleibt für Albert der Akt des Spenders, die Applikation der Materie, außerhalb der Essenz des Sakramentes.

können demnach feststellen, daß beide Komponenten als *partes constitutivae* im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung aufgefaßt sind, das Wasser *inquantum est tingens* ist die *pars constitutiva materialis*, die Form *(verbum vitae, invocatio trinitatis)* die *pars constitutiva formalis (quo est)*. In der Formulierung: *et tunc est materialis*, bedeutet *materialis* die exakte Entsprechung zu *formalis*[25].

Daß diese Deutung der Auffassung Alberts wirklich entspricht, soll noch an zwei weiteren Texten verdeutlicht werden. In der *divisio textus*, die der Behandlung des Taufsakramentes vorangestellt ist, heißt es:

In prima harum quinque determinantur circa baptismum, quorum primum est, quid sit baptismus et quae forma eius, quia haec pertinent ad idem, quia penes formam datur diffinitio[26].

Es leuchtet ein, daß „Form" hier nicht im Sinne von „Formel" gemeint ist. Der weitere Text findet sich bei der Erörterung über die Form der Eucharistie:

Forma sacramenti est faciens formaliter sacramentum, sicut dicit Augustinus[27]*: ‚Accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum', sicut patet in baptismo, in quo nihil facit forma, nisi ex parte accipientis exerceatur baptismus*[28].

Dieser Text steht zwar in einer Objektion und bildet hier den Ausgangspunkt für den Einwand, daß die Form der Eucharistie, weil die Verwandlung bewirkend, statt des *verbum ‚est'* ein *verbum notans transitum et mutationem* enthalten müsse. Diese Stellung beeinträchtigt aber nicht die Beweiskraft des Textes. Denn es wird nur die daraus für die eucharistische Form abgeleitete Folgerung *(verbum mutationis)* abgelehnt, nicht aber die Voraussetzung dieser Argumentation: daß nämlich die Form dasjenige sei, was das Sakrament *formaliter* konstituiert, das, wodurch das Sakrament ins Sein erhoben wird. Das Augustinus-Zitat ist hier durchaus im hylomorphen Sinne aufgefaßt. Von diesen Ergebnissen her läßt sich nun auch sagen, daß in den Aussagen Alberts über die Definition der Taufe: *colligit essentialiter constituentia baptismum* (De sacr.) oder *colligit essentialia baptismo in materia*

---

[25] Interessant ist hier ein Vergleich mit Thomas: Script. sup. IV. Sent. d. 3 a. 1 ad q. 1 ad 2 (Ed. M. F. Moos, Paris [Lethielleux] 1947, 113 n. 20): *Aqua autem non habet significare et causare effectum baptismi, nisi secundum quod est abluens. Unde essentialiter baptismus est ipsa ablutio; ... Sed aqua est materia eius remota, et ablutio ipsa est materiale baptismo; sed verbum vitae est forma completiva sacramenti.* — Ebd. ad q. 2 ad 3 (114 n. 27): *quia baptismus materialiter non consistit in aqua nisi secundum quod est abluens. Quandocumque autem est aqua sanctificata in actu ablutionis, est baptismus.* — Ebd. expos. text. (138 n. 164): *Sed haec definitio (Magistri) est magis propria quia aqua non significat mundationem, neque causat, nisi secundum quod est abluens.* — S. th. III q. 72 a. 4 ad 3: *In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia quae est aqua abluens, et effectus salutis ...*

[26] IV d. 3 div. text. (B. 29, 55a).

[27] In Evang. Ioh. tr. 80 n. 3 (PL 35, 1840).

[28] IV d. 8 a. 6 obi. 1 (B. 29, 184a). — Vgl. ebd. d. 2 a. 7 obi. 5 (52b): *verbum quod facit baptismum esse sacramentum, (est) invocatio trinitatis.* — Ebd. sol. (53a).

et forma (IV. Sent.)[29] Materie und Form als *partes constitutivae* im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung gemeint sind.

2. Während die speziellen Darstellungen Alberts über Materie und Form der Taufe[30] für unseren Fragepunkt nichts einbringen, erhalten wir wieder weitere Auskunft bei der Frage nach der Einsetzung der Taufe[31]. Albert unterscheidet eine dreifache Einsetzung: *officialiter*, *causaliter* und *quoad effectum salutis*. Uns interessiert hier der zweite Gesichtspunkt, den Albert nach dem aristotelischen Ursachenschema abhandelt[32]. Daraus den folgenden Ausschnitt:

Causaliter autem (institutus est baptismus) quatuor modis, sc. materialiter Mtth. 3, quando tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis, in baptismo scilicet quo baptizatus est, in quo tamen baptismo res trinitatis fuit, licet non sub forma verborum praescripta, quia Pater in voce, Filius in carne aquam tangente, Spiritus sanctus in columba: quia etiam aqua materia non est, nisi verbo vitae sanctificata, nisi quis vocet materiam omnino indispositam. Habet enim se materia tripliciter ad baptismum, scilicet ut materia tantum, et sic aqua a principio creationis est materia ... Habet etiam se ut materia disposita, ut postquam dominus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam aquis contulit. Habet etiam se ut materia informata, quando est sub invocatione trinitatis. Secundum causam autem formalem institutus est baptismus Mtth. ultim: ‚baptizantes eos in nomine Patris etc.'[33].

Zu unseren bisherigen Feststellungen gibt dieser Text eine weitere Verdeutlichung durch die dreifache Unterscheidung: *materia tantum*, *disposita* und *informata*. *Materia tantum* ist das Wasser von der Weltschöpfung an, sofern es auf Grund seiner natürlichen Eigenschaften die *aptitudo naturalis* besitzt, die sakramentale Gnade zu bezeichnen[34]. *Materia disposita* ist das Wasser seit der Taufe Christi, *materia informata* im Vollzug (oder im Sein) des Sakramentes. Das Wasser steht also in einem dreifach abgestuften

---

[29] Vgl. ebd. d. 1 a. 5 sol. (B. 29, 16a): *Sed quarta* (sc. *diffinitio Hugonis*) *colligit omnia materialiter et formaliter existentia in sacramento.*

[30] Ebd. d. 3 a. 2 (62ff); a. 4 (70ff).

[31] Ebd. d. 3 a. 3 (69).

[32] Vgl. dazu etwa Guido de Orchellis, Tractatus de sacramentis, editus studio et cura PP. D. et O. Van den Eynde O. F. M., St. Bonaventure, N. Y. 1953, 34f. — Alexander de Hales, Glossa in quatuor libros sententiarum, IV (Quaracchi 1957) 57. — Hugo von St. Cher, Sentenzenkommentar, Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 (= L), f. 218rb.

[33] IV d. 3 a. 3 ad qc. (B. 29, 69b) — Hier ist wieder ein Vergleich mit Thomas sehr aufschlußreich. Script. sup. IV. Sent. d. 3 expos. text. (139 n. 167): *Sciendum quod aqua est materia baptismi, et potest tripliciter considerari. Quia secundum quod consideratur in sua natura est quasi materia remota, quia ex naturali proprietate habet aliquam convenientiam ad hoc quod sit baptismi materia ratione similitudinis. — Secundum autem quod est instituta ad hoc accipiens vim regenerativam ex tactu carnis Salvatoris, sic est materia quasi disposita. Secundum autem quod consideratur sub forma verborum, est quasi materia iam informata.*

[34] Vgl. IV d. 1 a. 5 sol. (B. 29, 16a): *corporale elementum est in sacramento materia et huic coniuncta est proprietas naturalis qua aptitudinem habet repraesentandi gratiam, sicut refrigerium aquae repraesentat refrigerium gratiae ab incendio fomitis et humidum aquae vim ablutivam gratiae ... Quod autem haec repraesentatio actualiter ducat in gratiam, habet ex institutione divina, sed ex sanctificatione formae verborum habet conferre gratiam invisibilem.* — Ebd. ad diffin. 4 (17b): *aqua enim de aptitudine naturali habet significare refrigerium fomitis et loturam culpae, sed ut hoc actu faciat, oportet institutionem adesse ...* — Ebd. a. 6 ad 2 (18a).

Verhältnis zur Taufe. Um Materie des Sakramentes sein zu können, bedarf es über seine *aptitudo naturalis* hinaus der besonderen Einsetzung durch Christus[35] und damit zusammenhängend einer besonderen (übernatürlichen) Disposition. Diese, nämlich die *vis regenerativa*, ist ihm in der Taufe Christi mitgeteilt worden. Darüber wird später noch des näheren zu reden sein. Hier sei nur betont, daß sich diese — wie ersichtlich — auf die kausale Mitbeteiligung der Materie an der Hervorbringung der sakramentalen Wirkung bezieht. Materie der Taufe im engsten und eigentlichen Sinne aber, d. h. *materia sacramenti qua sacramenti*, ist das Wasser erst als *materia informata*[36]. Betrachten wir nun den Text im einzelnen, so scheint von besonderer Bedeutung die Aussage zu sein: *aqua materia non est, nisi verbo vitae sanctificata, nisi quis vocet materiam omnino indispositam.* Man wird diese Aussage sicher nicht allzu sehr pressen dürfen. In ihrem unmittelbaren Sinne bezieht sie sich auf das unmittelbar Vorhergehende (s. Text) und will wohl zunächst, wie gesagt, nichts anderes zum Ausdruck bringen als dies: das Wasser hat in der Taufe Christi, bei welcher die Trinität — wenn auch nicht *sub forma verborum praescripta* — wirklich zugegen und wirksam mitbeteiligt war, die ihm als Materie des Sakramentes zur Mitverursachung der sakramentalen Gnade notwendige übernatürliche Disposition erhalten. Für den Vollzug des Sakramentes jedoch erhält diese Aussage eine ganz exakte Determinierung durch die folgende: *(aqua) habet se ut materia informata, quando est sub invocatione trinitatis.* ‚*Sub invocatione trinitatis*' ist aber nach unseren früheren Darlegungen das Wasser die Materie der Taufe *secundum quod est tingens* (oder *secundum quod suas proprietates exercet in actu*) — *et tunc est materialis.* Auf die so verstandene Materie bezieht sich die Form *(invocatio trinitatis)* als das informierende, bestimmende Prinzip. Wir können demnach feststellen: Erstens, das Wasser ist Materie des Sakramentes *qua sacramenti*, also im engsten und eigentlichsten Sinne, nur als *materia informata*, und zwar in einem exakt hylomorphen Verständnis. Zweitens, unter der *materia tantum* ist sachlich das verstanden, was später als *materia remota* bezeichnet wird, wenn auch Albert (wie ebenfalls Thomas) noch die weitere Unterscheidung der *materia disposita*

[35] siehe vorige Anm.

[36] C. Murray, a. a. O. 180 bemerkt zu diesem Text, den er allerdings nicht im Wortlaut vorlegt, daß die Unterscheidung zwischen *materia tantum* und *materia informata* nicht gleichbedeutend sei mit der späteren zwischen *materia remota* und *materia proxima*. Das ist richtig, insofern schon Thomas unter der *materia proxima* den *usus* oder die *applicatio materiae* versteht; vgl. Script. sup. IV. Sent. d. 3 a. 1 ad qc. 1 ad 2 (113 n. 20); ebd. ad qc. 2 sol. (113 n. 24); ebd. a. 2 ad qc. 1 sol. (120 n. 50); S. th. III q. 66 a. 1 c. — Für Albert dagegen ist das materielle Aufbauprinzip der Taufe, auf das sich die Form bestimmend und informierend bezieht, nicht die Applikation der Materie auf den Empfänger, sondern, wie wir schon feststellten, das Wasser *inquantum est tingens*. Die Schlußfolgerung jedoch, die für Albert ein hylomorphes Verständnis des Ausdrucks ‚*materia informata*' ausschließt, ist nicht aufrecht zu erhalten. — Im übrigen sind die Ausführungen Murrays an dieser Stelle etwas dunkel, weil er übersieht, daß die *tinctio passiva* und die *tinctio ex parte tincti* dasselbe besagen.

trifft. In beiden Fällen gibt Thomas in dem vergleichsweise herangezogenen Text die genaue Interpretation seines Lehrers.

3. Es bleibt noch übrig, die Ausführungen Alberts über das Wasser als *materia disposita* und die *vis regenerativa* des Wassers in ihrem Verhältnis zur Form einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Während die bisher angeführten Stellen die Konstituierung des Sakramentes betrafen, handelt es sich jetzt um die Kausalität, den Akt der *regeneratio*. — Albert kommt mehrfach auf die *vis regenerativa* des Wassers zu sprechen, so etwa bei der Frage, ob das Wasser die geeignete Materie der Taufe sei. Es werden dafür insgesamt sechs Gründe angeführt:

Quinta et sexta inducuntur in auctoritatibus Chrysostomi ..., scilicet quia Spiritus vivificans primo super aquas apparuit, et quia Salvator in Iordanis rivis hoc elementum tetigit, dans ei virtutem, ut spiritiferas animas facere possit[37].

An anderer Stelle spricht Albert über die Suffizienz der Einteilung des Johannes Damaszenus[38], der neben dem Sakrament der Taufe noch acht weitere Arten unterscheidet. Hier heißt es bezüglich der Taufe Jesu im Jordan:

Aut poterat ponere signum ad formam et virtutem regenerativam ex parte materiae, et sic signum fuit baptisma quo baptizatus est Dominus, ubi trinitas apparuit in figura formae et vis regenerativa collata est aquis[39].

Wie verhält sich nun diese *vis regenerativa ex parte materiae* zur Form der Taufe? Albert kennzeichnet dieses Verhältnis vorzugsweise durch das aristotelische Potenz-Akt-Schema. Dazu einige Belege. Im Anschluß an den Lombarden[40] fragt Albert, warum gerade Ostern und Pfingsten das *tempus congruentiae* für die Spendung der Taufe sei.

Ad id quod contra obicitur, dicendum, quod vis regenerativa est imperfecta ad regenerandum, quam contulit dominus tactu suae mundissimae carnis frigentibus undis, ut dicit Beda[41], *et reducitur ad actum per veritatem passionis et invocationem trinitatis. Et ideo in passione aqua cum sanguine de latere Christi exivit ut intelligatur sanguis in aqua operans*[42].

Eine Stelle aus De sacramentis:

Dicimus, quod baptismus est in aqua actu debito tinctionis, quia aqua habet vim regenerativam in potentia, non in actu, nisi adveniat forma ... Dicimus ergo, quod (baptismus) ... quantum ad vim regenerativam in potentia institutus est in baptismo Domini, quo baptizatus est[43].

---

[37] IV d. 3 a. 4 sol. (B. 29, 71b). — Vgl. Johannes Chrysostomus, Hom. 26 (25) sup. Ioh. n. 1 (PG 59, 153).

[38] Johannes Damascenus, De fide orth. l. 4 c. 9 (PG 94, 1124—1125).

[39] IV d. 4 a. 6 ad qc. (B. 29, 90b). — Vgl. De sacram. nn. 48—55, worauf Albert sich in IV. Sent. a. a. O. beruft: *Alibi autem de hoc plura quaesita inveniuntur, quae hic ponere non oportuit.* — Vgl. IV d. 23 a. 3 qc. obi. 5 (B. 30, 6b).

[40] Petrus Lombardus, IV. Sent. d. 6 c. 5 (782).

[41] Vgl. Beda, In Luc. l. 1 c. 3 (PL 92, 358).

[42] IV d. 6 a. 12 ad 1 (B. 29, 142). — Vgl. Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 6 q. 2 a. 1 ad qc. 2 ad 3 (247 n. 124).

[43] De sacram. n. 47 sol. — Vgl. auch ebd. n. 50 (obi. 18): *quaeritur de hoc quod baptismo suo ‚vim regenerativam contulit aquis'. Si enim hoc est verum, tunc videtur, quod non sit necessarium nisi intingere in aquam sine invocatione trinitatis.* — Darauf die Antwort, n. 54 (ad 18): *Ad id quod obicitur contra, dicendum, quod sicut in corpore nostro duplex est vis, scilicet universalis, quae est in corde, et particularis, quae est affixa membris, et haec non habet actum nisi mota a vi universali, similiter*

Vergleichsweise noch je einen Text aus dem Lukaskommentar und dem Kommuniontraktat. Sup. Luc. 3 (21) geht es um die Frage, warum Christus getauft werden wollte. Der tiefste Grund besteht darin, dem Wasser die *vis regenerativa* mitzuteilen.

Sicut enim in quolibet tactu suo semper aliquid operatus est divinum, ... ita etiam tactu aquae vis influxit aquis quod possent mundare animas, quae vis regenerativa dicitur. Tamen haec vis est in habitu in aquis et non reducitur ad actum, nisi per invocationem sanctae trinitatis, et tunc agit regenerationem[44].

Im Kommuniontraktat wird ausdrücklich von einer *vis materialis* gesprochen.

Quamvis ergo Christus multa, dum hic in mundo viveret, tetigerit, tamen vim materialem sacramenti non contulit nisi rebus illis tantum, quas tetigit intentione sanciendi sacramentum[45].

In all diesen Texten ist deutlich ein streng korrelatives Verhältnis zwischen Materie und Form im Sinne der unter- bzw. übergeordneten Kausalität ausgesprochen. Materie und Form verhalten sich in bezug auf das Bewirken der *regeneratio* wie die *vis particularis* zur *vis universalis*, wie die *vis imperfecta* zur *vis perfecta*, wie die Potenz zum Akt. Am häufigsten erscheint, wie gesagt, das Potenz-Akt-Schema. Die potentielle (Sup. Luc.: habituelle) Kraft des Wassers wird aktuiert durch die Form. Seit der Jordan-Taufe ist das Wasser (als *materia disposita*) disponiert, zusammen mit der Form den Akt der Regeneration zu bewirken *(et tunc agit regenerationem)*, wobei der Form die entscheidendere Bedeutung zukommt. Die Anwendung des aristotelischen Potenz-Akt-Schemas ist eine genaue Entsprechung zu dem von Materie und Form. So haben wir hier von einem anderen Gesichtspunkt her einen weiteren Beleg für das hylomorphe Verständnis von Materie und Form bei Albert[46].

est in baptismo vis quaedam particularis, vis regenerativa in aquis, quae non est in actu, nisi moveatur a virtute quadam universali et perfecta, quae est in forma baptismi. — Vgl. dazu Alexander de Hales, Glossa IV, 58 nota b; 17*.

[44] Sup. Luc. 3, 21 (B 22, 289b) — Sup. Matth. 3, 13 (B. 20, 106f): *Sed tunc quaeritur: quia, si aquae ex tactu Salvatoris habent vim regenerativam, tunc non oportet, nisi quod baptizandi intingantur sine aliqua invocatione; tunc enim illa vis operabitur effectum in eis. Et ad hoc dicendum, quod vis regenerativa est in aqua ex tactu carnis Salvatoris in potentia, quae non reducitur ad efficiendum effectum, nisi per invocationem trinitatis. Sed tunc dicitur, quod illa vis non est in aqua, nisi sicut in materia baptismi. Et dicendum, quod verum est, quia per eam efficitur aqua propria materia baptismi, sicut quaelibet res generata habet potentiam suae generationis in propria materia ex qua generatur, et non in alia.* — Sup. Mc. 1, 9 (B. 21, 355a): *Nec etiam aqua aliter habet vim regenerativam, nisi secundum quod est materia baptismatis.*

[45] De corp. dom. (= CD) d. 6 tr. 2 c. 3 n. 3 (B. 38, 398b).

[46] Bezüglich der *vis regenerativa* sei auf einen interessanten Vergleich hingewiesen zwischen Guido de Orchellis, Tractatus De sacramentis 24 und Hugo von St. Cher, Sentenzenkommentar, L f. 218$^{ra/va}$ (den Text für Hugo s. D. Van den Eynde, The Composition, a. a. O. 12 [1952] 14). Die Abhängigkeit Hugos ist hier unverkennbar. — Zur gleichen Frage seien einige Texte von Alberts Zeitgenossen Wilhelm von Melitona, Quaestiones de sacramentis, Klosterneuburg Cod. 309 (= Kl), angefügt. Fol. 139rb: *Virtus enim regenerativa est in aqua materialiter, in verbo formaliter, in ablutione similitudinarie.* —

Die Darlegungen Alberts über das Sakrament der Firmung bringen für den hier zu behandelnden Fragepunkt keinen unmittelbaren Ertrag. Jedoch bezieht Albert bei der Behandlung der Letzten Ölung die Firmung (wie auch den Ordo) mit in seine Überlegungen ein, und zwar bei der Frage, warum die Materie dieser Sakramente einer besonderen Konsekration bedarf. Deshalb sei jetzt zunächst das Sakrament der Letzten Ölung angeschlossen. Unter dem Gesichtspunkt der Beziehung zwischen der Form und der Signifikation des Sakramentes wird dann im zweiten Teil von der Firmung noch eigens die Rede sein.

II. Die Letzte Ölung. — 1. Gegen die Notwendigkeit einer besonderen Konsekration der Materie dieses Sakramentes (Olivenöl) wird eingewendet, daß kein Sakrament zwei „Heiligungen" *(sanctificationes)* erhalten dürfe. Deshalb sei die *sanctificatio super materiam* überflüssig. Als Beweis wird auf das Verhältnis von Materie und Form in den Naturdingen hingewiesen:

Adhuc ulterius quaeritur, ad quid oporteat materiam huius sacramenti esse oleum sanctificatum? Videtur enim quod superfluit, quia nullum sacramentum duas habere debet sanctificationes, unam super materiam et alteram super formam, eo quod una sanctificatio sufficiat. ... In naturis sufficit una forma, et numquam duae formae substantiales imprimuntur uni materiae; sed completiora sunt spiritualia naturalibus; ergo in spiritualibus debet sufficere una[47].

In der Antwort hebt Albert hervor, daß jedes Sakrament, das eine besondere Gnadenfülle verlangt *(quod quaerit abundantiam gratiae)*, eine zweifache Heiligung erfordere:

unam super materiam et alteram, quando suscipitur. Et hoc patet in confirmatione et ordine et extrema unctione[48].

Eine besondere Gnadenfülle wird gefordert entweder *propter excellentiam actus in comparatione ad vires nostras*, so bei der Firmung *ad pugnandum viriliter et patiendum pro fide si necesse sit*, — oder *propter excellentiam gradus suscepti*, so beim Ordo, — oder *propter brevitatem temporis, quia ad meritum per opera hominis fieri non potest*, so bei der Letzten Ölung. Für diese drei Sakramente ist die Heiligung, d. h. die Konsekration der Materie wesentlich, also zur Gültigkeit des Sakramentes erforderlich[49]. —

---

f. 139va: *Dicendum igitur, quod in elemento est virtus regenerativa potentia ex contactu carnis Christi, quae potentia reducitur in actum per verbum ipsum, sicut color est visibilis potentia et luce efficitur actu visibilis.* — f. 147va: *Resp. quod aquae habent potentiam materialem, sive possibilitatem regenerandi ex tactu corporis Christi quae reducitur in actum ex sanctificatione verborum. Unde quia actus regenerandi non est ab aqua, sed ab alio, esse formale sive actuale proprie dicitur esse. Augustinus dicens ‚detrahe verbum quid est aqua nisi aqua?' insinuat, quod esse formale sacramenti non est ab aqua. Unde dicendum, quod virtus regenerativa potentialis sive materialis fuit aquis collata in baptismo Christi.* — f. 139rb: *Ad ultimum dicendum, quod sanctificatio, idest virtus regenerativa, est a contactu carnis Christi potentialiter, a verbo actualiter.*

[47] IV d. 23 a. 3 qc. obi. 1 (B. 30, 6a).

[48] Ebd. ad qc. ad 1 (7b).

[49] Ebd.: *essentialem sibi habent materiae suae sanctificationem, nec in alia materia fieri possunt.* — Die Konsekration der Materie gehört zum *esse sacramenti*, ebd. ad 4 (8a).

Was nun den aus dem Naturbereich vorgebrachten Einwand angeht, antwortet Albert:

Ad hoc autem quod probat in naturis, dicendum, quod non ambae (sanctificationes) sunt substantiales, sed una est necessitas materiae et dispositio ultima, et altera complens sacramentum in specie. Et hoc bene contingit in naturalibus. Dicit enim Plato, quod non infunduntur formae, nisi secundum merita, vocans merita dispositiones materiarum ultimatas[50].

Daß hier ein offenbar hylomorphes Verständnis von Materie und Form im Aufbau des Sakramentes der Letzten Ölung — ausgedehnt auf Firmung und Ordo — vorliegt, erhellt aus der angeführten Parallele zu den Naturdingen. Hier wie dort geht der *forma substantialis*[51] auf seiten der Materie eine *dispositio ultima* voraus. Diese wird der Materie der drei genannten Sakramente durch die vorhergehende Konsekration mitgeteilt. Die Materie wird dadurch zur *materia disposita*[52]. Man könnte zunächst erstaunt sein, daß Albert sich in diesem Zusammenhang auf Plato beruft. Dazu ist aber zu bemerken, daß diese dem Plato zwar häufig zugeschriebene Sentenz in Wirklichkeit nicht von ihm stammt, und zweitens, daß Albert bestrebt ist, die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Materie und Form bei Plato und Aristoteles zu harmonisieren. Dabei beruft er sich häufig gerade auf diesen Satz, den er dann im aristotelischen Sinne deutet[53]. So steht von daher der hylomorphen Auffassung nichts im Wege.

[50] Ebd. ad qc. ad 1 (7b). — Von hier erfährt auch der bei der Firmung im Zusammenhang derselben Frage stehende Text seine Verdeutlichung. IV d. 7 a. 3 ad qc. 3 (B. 29, 157a): *Et ex ista determinatione resultat intellectus distinctionis materiae quam dederunt antiqui, sc. quod aliter est de materia confirmationis et aliter de materia baptismi; quia non tota aqua fluminis vel vasis est materia baptismi, sed tantum illa quae adhaeret per contactum baptizato, et non habet vim regenerativam, nisi contingens baptizatum. Sed totum chrisma consecratum est materia confirmationis, quia totum ad hoc praeparatum est, et non oportet nisi quod accedat forma, et est perfectum sacramentum* — Vgl. auch A. M. Landgraf, Die Definition der Taufe: Dogmengeschichte III/2, 18 Anm. 50, 29, 41f. — Hugo von St. Cher, Sentenzenkommentar, L. f. 217ra. — Wilhelm von Melitona, Quaestiones, Kl f. 139ra. — Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 3 a. 3 ad qc. 3 ad 2 (132 n. 122).

[51] Vgl. S. 274.

[52] Vgl. IV d. 23 a. 4 ad qc. 1 ad 5 (B. 30, 11a): Hier wird auf den Einwand, das Sakrament der Letzten Ölung bedürfe außer der Konsekration der Materie durch die *benedictio pontificalis* keiner weiteren Form mehr bei der Spendung, die Antwort gegeben: ... *non habet effectum a benedictione materiae, sed potius a forma ultima, quae non potest imprimi nisi materiae dispositae per benedictionem, ut prius dictum est.* — Vgl. Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 7 q. 1 a. 2 ad qc. 3 ad 3 (273 n. 70); S. th. III q. 72 a. 3 c. et ad 2.

[53] Vgl. dazu L. Gaul, Alberts des Großen Verhältnis zu Plato (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XII, 1), Münster 1913, 45f. 48f. 60. — Albertus, Liber De nat. et origine animae tr. 1 c. 2 (Ed. Colon. XII, 5^{45-58}): *Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua, sed tantum in modo ... Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nescierunt exprimere materiae potentiam, quae est formae incohatio. Et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam, meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocavit formae incohationem sive potentiam sive privationem.* — Vgl. I Sent. d. 36 a. 7 (B. 26, 217b). — II Sent. d. 1 a. 4 (B. 27, 13a). — Phys., l. 2 tr. 2 c. 3 (B. 3, 124b). — Metaphys. l. 8 tr. 1 c. 5 (B. 6, 500b); ebd. l. 5 tr. 2 c. 4 (304f). — De intell. et intellig. l. 1 tr. 1 c. 5 (B. 9, 484a) wird die Sentenz vom *meritum materiae* abgelehnt.

Die Notwendigkeit einer besonderen Disposition der Materie ist, wie wir bei der Taufe bereits feststellten, vor allem im Hinblick auf die Mitbeteiligung der Materie an der Hervorbringung der sakramentalen Wirkung gefordert. Die Materie bedarf einer besonderen Heiligungsfähigkeit. Diese Eignung *(vis regenerativa in potentia)* wurde dem Wasser durch die Berührung Christi mitgeteilt. Von daher wird nun gegen eine darüber hinaus noch erforderliche Konsekration der Materie bei den genannten Sakramenten der folgende Einwand erhoben:

In baptismo dicimus, quod Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam aquis contulit; ergo a simili tactu suae institutionis omnibus aliis sacramentis quandam aliam contulit vim effectivam gratiae quam habent; constat autem, quod istud sacramentum ipse sicut et alia instituit ...; ergo ultra unctionem non indiget materia huius sacramenti aliqua sanctificatione[54].

Albert antwortet darauf in der schon erwähnten Weise, daß wegen der besonderen Gnadenfülle, welche diese Sakramente erfordern, der *tactus Christi* allein nicht genüge:

sed non sufficiebat tactus materiae a Christo ratione dicta, sed propter abundantiam gratiae quam exigunt haec tria sacramenta[55].

2. Bei der Besprechung der Form der Letzten Ölung weist Albert zunächst die Meinung von *quidam* scharf zurück, daß dieses Sakra-

[54] IV d. 23 a. 3 qc. obi. 5 (B. 30, 6b).

[55] Ebd. ad qc. ad 5 (8a). — Vgl. auch De sacram. n. 201 (ad 4): *Si autem quaeritur, quare in quibusdam sacramentis oportet praeparari materiam a pontifice, in quibusdam non, dicendum, quod sunt quaedam sacramenta in quibus suscipiens sacramenta aliquid operatur, et illa, quia secundum partem pendent ex opere nostro, non exigunt praeparationem materiae nisi a nobis, et a sacerdote imponitur forma, ut in paenitentia. Quaedam autem sunt in quibus nihil operatur suscipiens, et illa aut sunt sacramenta necessitatis, ut baptismus, aut terminantur ad rem, quae non tantum est divina, sed etiam Deus, ut eucharistia; aut non sunt necessitatis, sed habent effectum gratiae in suscipiente simpliciter. Et in sacramentis primo et secundo modo dictis ipse Dominus praeparavit materiam, ut in baptismo per contactum mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis et hoc propter generalitatem et necessitatem huius sacramenti, et in eucharistia propter excellentiam rei. In aliis autem sacramentis propter gratiam, quae descendit a capite in barbam, idest in praelatos, et a barba in oram vestimenti, idest in subditos, oportet significari hunc descensum in perfectione sacramenti, ita scilicet quod vel praeparetur materia a superiore vel praeparetur et exhibeatur.* — In De sacram. n. 201 sol. unterscheidet Albert das nichtkonsekrierte Öl von dem durch den Bischof konsekrierten als *materia propria* und *materia immediata*. Sachlich könnte diese Unterscheidung der bei der Taufe in IV Sent. zwischen *materia tantum* und *materia disposita* getroffenen Unterscheidung entsprechen. Der Ausdruck *materia propria* wäre dann von der Proprietät der Materie her zu verstehen, auf Grund deren sie eine natürliche Eignung mitbringt, Materie gerade dieses Sakramentes zu sein; vgl. ebd. n. 202 sol.: *Dicimus, quod materia extremae unctionis oleum est, secundum quod proprietas olei est lenire dolorem et emollire duritiam vulneris.* — Wenn C. Murray, a. a. O. 187, meint, es könne von De sacramentis her nicht entschieden werden, ob die Konsekration der Materie zur Gültigkeit oder nur zur Erlaubtheit notwendig sei, so gibt der oben zitierte Text darauf schon die Antwort. Es kann ebenfalls noch auf De sacramentis n. 206 (ad 2) verwiesen werden. Hier wird unterschieden zwischen dem *oleum devotionis, sc. consecratum ab aliquo excellentis vitae* und dem *oleum sacramenti*. Daß eine mit dem *oleum devotionis* vollzogene Salbung nicht das Sakrament der Letzten Ölung sein könne, erhelle daraus, *quia oleum sacramenti consecrat episcopus, istud autem quilibet devotus.* — Für Thomas vgl. Anm. 52.

ment keine besondere Form habe, daß vielmehr die Salbung selbst Form des Sakramentes sei[56]. Albert nennt diese Meinung eine *novitas praesumpta contra observationem ecclesiae et sententiam omnium antiquorum*. Er hält sie für eine *opinio incauta*, die ohne Gefahr des Irrtums nicht aufrecht erhalten werden könne[57]. Er stellt dann die Frage, ob das Sakrament nur eine oder mehrere Formen besitze, und — in letzterem Falle — welche von ihnen gegenüber der anderen die formale sei[58]. Nach Albert ist die deprekative Form die *forma formalis et substantialis*, zu der sich die indikative, die nur zum *bene esse* des Sakramentes gehört, als *dispositio quaedam* verhält[59]. Der Ausdruck ‚*forma formalis et substantialis*' bedeutet nicht nur — wie C. Murray meint[60] — die dem Sakrament wesentliche Form, sondern steht in strenger Korrelation zur Materie: *(forma ultima) non potest imprimi, nisi materiae dispositae per benedictionem*[61]. Damit ist der Zusammenhang mit dem vorhin über die Disposition der Materie Gesagten gegeben. Das Sakrament der Letzten Ölung ist demnach aufgebaut aus der deprekativen Form als der *forma substantialis* und dem Olivenöl als der Materie, die (bzw.: sofern sie) in der Konsekration die *dispositio ultima* auf die Form hin empfangen hat[62].

---

[56] Alexander de Hales, Glossa d. 23 (387) läßt die Frage offen, ob die Worte zur Substanz des Sakramentes gehören oder nicht; vgl. D. Van den Eynde, The Composition, a. a. O. 12 (1952) 5.

[57] IV d. 23 a. 4 qc. 1 et sol. (B. 30, 8b; 10b).

[58] Ebd. (8a): *quae illarum est formalis ad aliam, si habet plures?* — Ebd. qc. 2 (9b). — Ebd. qc. 3 (10a): ... *secundum eas (ecclesias) quae utrumque (sc. form. indic. et deprec.) habent, quod illorum referatur ad reliquum sicut ad formale?*

[59] Ebd. ad 1 (10b): *dicendum, quod est una forma sacramentalis, quae uno modo tenetur ab ecclesia, et illa est formalis et substantialis, ut infra patebit. Et in alia quae dispositio quaedam est, usus ecclesiae est difformis, eo quod illa est de bene esse potius quam de esse.*

[60] C. Murray, a. a. O. 186.

[61] IV d. 23 a. 4 ad 5 (11a). — Vgl. Anm. 52.

[62] Eine nähere Bestimmung der Materie im Sakramentsvollzug, wie Albert sie bei der Taufe gemacht hatte *(aqua secundum quod est tingens)*, findet sich hier wie auch bei den übrigen Sakramenten nicht ausdrücklich ausgesprochen. Doch gilt das gleiche wohl auch hier, wie sich aus anderen Äußerungen entnehmen läßt. Z. B. sagt Albert bei der Besprechung der Definition der Letzten Ölung IV d. 23 a. 2 ad 1 (B. 30, 4b): *unctio quae ponitur in diffinitione, sonat in actum vel passionem quae est in suscipiente ipsum sacramentum. Et hoc bene potest fieri, quod sacramentum diffiniatur per suum actum, sicut baptismus est intinctio in aqua facta etc.* — Ebd. d. 11 a. 8 ad 1 (B. 29, 287a): *in chrismate (est) actus ungendi;* vgl. Anm. 23. Ebd. d. 8 a. 11 obi. 2 (205b). — Ebd. d. 23 a. 4 s. c. 1 (B. 30, 9a): *constat autem omnibus, quod sacramentum non est in materia sacramenti, sed est in suscipiente ipsum; ergo secundum quod est in suscipiente ipsum, est in rebus et in verbis.* — De sacram. n. 67 (ad 2): *Esse autem sacramenti est ex parte operati, quod est in accipiente sacramentum.* — So scheint auch hier nach Albert der Akt des Spenders (als *applicatio materiae*) außerhalb der Essenz des Sakramentes zu bleiben. Das materielle Element *in esse sacramenti* ist die *materia in proprio actu suo*. Diese Determinierung, die natürlich nur auf die Sakramente anwendbar ist, deren Materie in einer physischen Substanz besteht, gilt jedoch nicht für die Eucharistie, da dieses Sakrament nicht *in actu reficiendi* konfiziert wird. Vgl. oben d. 11 a. 8 ad 1; sie gilt ebenso nicht für die Weihe hinsichtlich der Handauflegung und Überreichung der Instrumente, vgl. S. 286.

Wie sehr die Vorstellungen Alberts über die Form der Sakramente von der aristotelischen Philosophie her geprägt sind, sei zum Schluß noch an einem weiteren Text illustriert. Der folgende Einwand will ebenfalls beweisen, daß das Sakrament der Letzten Ölung außer der Benediktion der Materie keiner weiteren Form mehr bedürfe:

Adhuc, quaecumque sunt ad unum actum, unius sunt formae, sed actus ille est ipsorum per se; sed actiones quae a sanctis viris, ad eundem sunt actum cum unctione extrema; ergo sunt unius formae. Probatur prima ex hoc, quod forma est principium actus et agendi. Secunda autem ex hoc, quod Genovefa et sancti patres in Aegypto miserunt oleum a se benedictum ad ungendum infirmos, et sanabantur. Inde sic: Unctio sanctorum non requirit formam aliam quam sanctificationem materiae; ergo nec unctio extrema.

In der Antwort weist Albert den Untersatz des Syllogismus zurück:

falsum est, quod substantialis actus huius sacramenti idem sit cum actu unctionis, quae causatur ex devotione et sanctitate benedicentis[63].

Also verlangt das Sakrament außer der Benediktion noch eine andere Form. Diese ist im aristotelischen Sinne als das *principium agendi* verstanden.

III. Das Sakrament des Ordo. — Was die Notwendigkeit einer konsekrierten Materie angeht, hat Albert im Sentenzenkommentar das Sakrament der Priesterweihe ohne Einschränkung in eine Linie mit Firmung und Letzter Ölung gestellt[64]. Daraus folgt zunächst, daß Albert das vom Bischof konsekrierte Salböl als zur Gültigkeit der Weihe notwendige Materie und somit also auch die Salbung selbst als wesentlich für die Priesterweihe ansieht[65]. Merkwürdigerweise geht er aber bei der Behandlung des Weihesakramentes[66] nicht mehr auf die Salbung ein, — wie er uns überhaupt hier, wo wir am ehesten Aufschluß erwarten würden, sowohl hinsichtlich des Diakonats wie des Presbyterats im unklaren läßt[67].

[63] IV d. 23 a. 4 obi. 4 et ad 4 (B. 30, 8f; 11a).

[64] Vgl. noch IV d. 23 a. 4 s. c. 2 (B. 30, 9a): *Adhuc, alia duo sunt quae exigunt benedictiones suarum materiarum, scilicet confirmatio et ordo.* Albert spricht zwar nur vom Ordo allgemein. Da aber eine Salbung nur bei der Priesterweihe stattfindet, kann das Gesagte nur für diese letzte Weihestufe gelten. Von der Bischofsweihe muß in diesem Zusammenhang wohl abgesehen werden, da Albert diese nicht als Ordo betrachtet, vgl. ebd. d. 24 a. 39 sol. (B. 30, 81a); ebd. a. 5 sol. (36). — Vgl. A. M. Landgraf, Die Lehre vom Episkopat als Ordo: Dogmengeschichte III/2, 277—302.

[65] Vgl. ebd. d. 23 a. 7 (B. 30, 14b): Hier wird die Frage gestellt, welche von den verschiedenen Salbungen (Taufsalbung, Firmung, Letzte Ölung, Ordo) als *unctio principalis* anzusprechen sei: *aut enim principalis dicitur a principalitate officii, aut loci qui inungitur, aut a principalitate gratiae, aut a principalitate materiae ipsius unctionis. Si primum: tunc principalior unctio est unctio ordinis, quia ibi datur caracter excellentiae ad principalius officium ecclesiae quod est sacramenti dispensatio ... Si autem quarto modo dicatur, tunc tam ordinis quam confirmationis dicitur principalis unctio, quia in utraque fit unctio de chrismate.* — In der Responsio hebt Albert nur den Vorrang der Firmsalbung hervor, ohne — was uns besonders interessieren würde — Näheres über die *unctio ordinis* zu sagen. Interessant ist jedenfalls, daß vorher davon die Rede war, daß bei der Salbung der Charakter eingeprägt werde. Die Frage ist, welcher Wert dieser Aussage beizulegen ist. Jedenfalls ist sie in der Responsio nicht zurückgenommen. — Bei J. M. Overbeck, Alberts des Großen Lehre vom Wesen des Weihesakramentes: Studia Albertina (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Suppl. IV) Münster 1952, 391—399, sowie bei C. Murray, a. a. O. 187 bis 190, sind diese die Salbung betreffenden Texte nicht erwähnt.

[66] Ebd. d. 24, für die Priesterweihe bes. aa. 32—38 (B. 30, 73—79).

[67] Vgl. J. M. Overbeck, a. a. O. 394.

Nach der Behandlung der einzelnen Weihestufen stellt er abschließend noch einmal die Frage: *Quid sit hic* (sc. *in sacramento ordinis*) *pro materia et quid pro forma*[68]? Diese Frage ist vornehmlich mit Bezug auf die niederen Weihegrade gestellt[69]. Hier steht nun zwar der Einwand:

Videtur enim, quod chrisma vel oleum consecratum ab episcopo (materia) esse debeat, quia in sacramentis excellentibus excellenter praeparatae esse debent materiae; sed istud est excellens; ergo materia sanctificata debet esse ab episcopo.

Eigenartigerweise wird jedoch in der Antwort mit keinem Wort auf die Priesterweihe hingewiesen. Albert stellt nur richtig, daß die Materie nicht wegen der Erhabenheit der betreffenden Sakramente konsekriert werde, sondern *propter actum quem conferunt ista sacramenta, ut patuit cum de his ageretur*[70]. Hier war aber ausdrücklich auch vom Ordo die Rede[71]. Anschließend an die vorgenannte Richtigstellung fährt Albert dann fort:

Unde sacramentum hoc habet pro materia, in quo ostenditur per similitudinem eius actus et effectus. Horum autem ordinum actus ostenduntur in instrumentis, quae porriguntur eis ab episcopo.

Diese Aussage bezieht sich, wie gesagt, unmittelbar nur auf die niederen Weihen bis einschließlich Subdiakonat[72]. Es ist demnach festzustellen, daß aus diesem betreffenden Artikel — wie überhaupt aus der ganzen Dist. 24 — nicht mit absoluter Sicherheit geschlossen werden kann, daß Albert nach dem Sentenzenkommentar die Überreichung der Instrumente auch für die Priesterweihe als wesentlich angesehen habe. Man kann sich dafür nur auf die Analogie zu den niederen Weihegraden stützen und darauf, daß er diesen Ritus nicht ausdrücklich für die Priesterweihe verneint hat. Andererseits haben wir in IV. Sent. ganz klare Aussagen über das geweihte Salböl (Chrisam) als Materie und damit auch über die Salbung als wesentlichen Ritus der Priesterweihe. Darin stimmt der Sentenzenkommentar mit dem Kommentar zur „Ecclesiastica Hierarchia" des Ps.-Dionysius überein, in dem Albert ebenfalls die Salbung als wesentlich ansieht[73]. Doch braucht beides sich nicht auszuschließen, da Albert auch im Dionysius-Kommentar noch

[68] Ebd. d. 24 a. 38 (79a).

[69] Ebd.: *Quaeritur, quae sit materia, praecipue in inferioribus ordinibus?*

[70] Ebd. ad 1 (79b). — Vgl. (Firmung) ebd. d. 7 a. 3 ad qc. 3 (B. 29, 157a): *Ita est etiam in sacramentis, quod actus rei sacramentalis, idest ad quem gratia sacramentalis est ordinata, est in maxima difficultate. Et ideo exigitur in materia insinuante illum actum amplior praeparatio ...* — (Letzte Ölung) d. 23 a. 3 ad qc. (B. 30, 7f).

[71] Man könnte fast versucht sein, nach den klaren Ausführungen in d. 23 a. 3; a. 4. s. c. 2 den Sinn des Einwandes so zu verstehen, daß in Entsprechung zur Priesterweihe auch für die niederen Weihen eine konsekrierte Materie (und Salbung) postuliert werde. Dann aber bleibt immerhin sehr merkwürdig, warum in der Erwiderung der ausdrückliche Hinweis auf die Priesterweihe fehlt. — Eine Erklärung für die vielerlei Unklarheiten s. bei J. M. Overbeck, a. a. O. 394.

[72] Vgl. ebd. obi. 2 und sol. (79).

[73] J. M. Overbeck, a. a. O. 396. — De eccl. hier. c. 4 § 1 (B. 14, 635): *usus eius* (sc. *chrismatis*) *est in ordine, confirmatione et baptismo ... quamvis hoc (in baptismo) non sit de esse sacramenti, sed sacramentale: in aliis vero duobus est essentiale.*

einen weiteren Ritus, nämlich die Handauflegung, für wesentlich hält[74]. In De sacramentis dagegen hatte er ausschließlich die Handauflegung mit den begleitenden Worten *‚Accipite Spiritum sanctum'* für Diakonat und Presbyterat für wesentlich gehalten[75], zumindest ist dort von anderen Riten keine Rede. Ausdrücklich spricht er nun im Sentenzenkommentar nicht mehr von der Handauflegung. Doch vermag die Aussage über die Form des Weihesakramentes darüber näheren Aufschluß zu geben. Zwar finden wir auch hier wiederum für Diakonat und Presbyterat nähere Angaben über die Form nicht bei der Behandlung dieser Ordines selbst. Allgemein stellt Albert fest, daß die Form im Sakrament des Ordo die Übertragung der Weihegewalt *(traductio potestatis)* zum Ausdruck bringen müsse. Die Form aller Ordines sieht er vorbildhaft bezeichnet und eingesetzt in Jo. 20, 22: „Empfanget den Heiligen Geist ...[76]". Im Zusammenhang mit der Erörterung über die Form der Letzten Ölung heißt es dann von der Form des Weihesakramentes:

In ordine oratio est forma, in qua significatur traductio potestatis ab episcopo in ordinatum, sicut: ‚Accipe Spiritum sanctum' vel ‚Accipe has claves' vel ‚Esto verbi relator', ut infra patebit cum de ordine agetur[77].

Da nun aber die Worte *‚Accipe Spiritum sanctum'* nach den Pontifikalien, denen Albert diese Formel wohl entnommen hat, von einer Handauflegung begleitet sind und er seine in De sacramentis geäußerte Meinung nicht ausdrücklich zurückgenommen hat, so ist sicherlich die Schlußfolgerung J. M. Overbecks berechtigt, daß Albert auch nach dem Sentenzenkommentar die Handauflegung zu den wesentlichen Riten der Weihespendung rechnet[78]. — Man sieht also, wie verwickelt die Frage gerade für das Sakrament der Priesterweihe ist. Allem Anschein nach steht es so, daß Albert für die Priesterweihe — gegenüber seiner Frühschrift De sacramentis — später alle drei Riten, die Salbung, die Überreichung der Instrumente wie die Handauflegung für wesentlich gehalten hat[79].

---

[74] J. M. Overbeck, a. a. O. 396.

[75] De sacram. n. 213 (ad 17). — J. M. Overbeck, a. a. O. 390ff.

[76] IV d. 24 a. 18 sol. (B. 30, 54): *Unde cum in isto sacramento conferatur potestas ad actus divinos et circa divina, debet significari per modum traductionis potestatis ab uno in alium, quemadmodum a domino significata est Ioh. 20 (22), cum dixit: ‚Accipite Spiritum sanctum, quorum etc.' In illo enim verbo intelligitur per simile quantum ad modum omnis forma collationis sacramenti ordinis significata et instituta.* — Vgl. auch ebd. a. 38 ad 2 (79b). — Für die einzelnen Ordines gibt C. Murray, a. a. O. 188f, eine Übersicht nach De sacram. und IV Sent.

[77] Ebd. a. 4 ad qc. 2 ad 2 (11).

[78] J. M. Overbeck, a. a. O. 391—395. Andererseits ist seine Meinung, daß Albert in IV Sent. die Salbung allem Anschein nach nicht für wesentlich gehalten habe, zu korrigieren.

[79] Daß Albert in De eccl. hier. nicht von der Überreichung der Instrumente spricht, ist nach J. M. Overbecks wohl zutreffender Erklärung „hinreichend in dem Charakter dieses Werkes als Erklärung der dionysischen Schriften begründet", a. a. O. 396.

Ähnlich ließe sich bezüglich des Lukas-Kommentars und des Kommuniontraktates das Fehlen der übrigen Riten außer der Überreichung der Instrumente aus dem jeweils ganz speziellen Gesichtspunkt erklären, unter dem hier bei der

Von der Überreichung der Instrumente bei der Priesterweihe spricht Albert ausdrücklich, ohne jedoch hier die anderen Riten zu erwähnen, im Lukas-Kommentar sowie in De corpore Domini. In der letzteren Schrift werden zudem auch die begleitenden Worte angegeben: ‚*Accipe potestatem in ecclesia offerre sacrificium Deo missamque celebrare, tam pro vivis quam pro mortuis, in nomine Domini*'[80].

Diese zusammenfassende Darlegung war notwendig, um nun auf unseren eigentlichen Fragepunkt nach dem Verhältnis von Materie und Form eingehen zu können. Wenn nämlich die soeben ausgesprochene Vermutung zurecht besteht — und sie scheint durchaus in der Darstellung Alberts begründet zu sein —, dann hat das Sakrament der Priesterweihe nicht nur eine einzige Materie und eine einzige Form. Dann sind vielmehr die drei Riten: Salbung, Überreichung der Instrumente und Handauflegung[81] Teile des einen Sakramentes, von denen jeder aus Materie und Form zusammengesetzt ist[82]. Für die Handauflegung ist die entsprechende Form ausdrücklich erwähnt; bezüglich der Überreichung der Instrumente ausdrücklich in De corpore Domini, in IV. Sent. jedoch aus der Analogie zu den niederen Weihestufen zu erschließen. Für die Salbung dagegen ist nirgends ausdrücklich von einer Form die Rede, müßte aber auch hier analog zu den anderen Riten in der begleitenden Formel gesehen werden. Was nun das Verhältnis von Materie und Form in der Salbung *(unctio ordinis)* angeht, so muß hierfür genau dasselbe gelten, was Albert bei der Letzten Ölung über das Verhältnis der konsekrierten Materie zur Form ausgeführt hat. Hier waren ja Ordo und Firmung ohne jede Einschränkung in die Erörterung mit einbezogen. Wir verweisen auf das dort im einzelnen Ausgeführte. Für die Salbung steht demnach die Korrelation zwischen Materie und Form außer Frage. Für die

---

Erklärung des Einsetzungsberichtes auf die Weihe Bezug genommen wird, Sup. Luc. anläßlich des ‚*accepit*', CD bei ‚*hoc facite*'.

[80] Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 668b). — CD d. 6 tr. 1 c. 4 (B. 38, 362). Vgl. dazu: H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen: ZkTh 78 (1956) 61f.

[81] C. Murray, a. a. O. 189 weist darauf hin, daß es sich nach De sacramentis um die dritte Handauflegung am Schluß des Weiheritus handeln müsse, da nur diese von den Worten ‚*Accipite Spiritum sanctum etc.*' begleitet ist. — J. M. Overbeck, a. a. O. 392 verweist darauf, daß nach van Rossum, De essentia sacramenti ordinis, Freiburg 1914, 163, von drei Pontifikalien des 13. Jh. zwei diese Formel nicht an der heute üblichen Stelle bringen, sondern unmittelbar nach der Überreichung der Instrumente. An dieser Stelle ist sie auch — allerdings als Randglosse von späterer Hand — in das Pontificale Rhemense (s. XII) eingefügt.

[82] In welchem genauen Verhältnis aber diese Teile zueinander stehen, ist kaum zu entscheiden. Wann wird der Charakter eingeprägt? (Vgl. Anm. 65.) Die Lösung in De sacram., wonach der Charakter bei der Handauflegung und den dazu gesprochenen Worten verliehen werde, kann nicht zum Maßstab genommen werden, da hier nur dieser eine Ritus erwähnt wird. Es bleibt also hier eine Reihe von Fragen offen. Eine Analogie zu einer dreifachen Materie und Form könnte man allenfalls sehen in De sacram. n. 113, wo Albert jedem der drei Teile des Bußsakramentes eine Materie und eine Form zuspricht, dies jedoch hier ausdrücklich nur auf das Sakrament der Buße beschränkt.

beiden anderen Riten muß zunächst noch bestimmt werden, worin hier des näheren nach Albert die Materie besteht[83]. Sie besteht nicht einfachhin — um damit zu beginnen — in den Instrumenten, sondern vielmehr in deren Überreichung:

Dicendum quod materia est illa, quae sunt enumerata, et ab episcopo porriguntur ordinatis[84].

Die Betonung liegt auf der *porrectio*. Das geht besonders deutlich hervor aus der Antwort auf die Frage, ob die physische Berührung der Instrumente zur Gültigkeit der Weihe erforderlich sei:

Ad aliud dicendum, quod non exigitur nisi porrectio et tactus est de bene esse, quia sicut dictum est, in hoc sacramento est forma significans traductionem potestatis, et haec significatur porrectione tota, non expresse dissentiente eo cui porriguntur[85].

In diesem Zusammenhang ist nun neben dem Akt der Überreichung ausdrücklich auf die signifikative Bedeutung der Form hingewiesen. Die *porrectio tota*, also der sakramentale Ritus, ist demnach zusammengesetzt aus dem Akt der *porrectio* und dem bezeichnenden Wort. Zur weiteren Verdeutlichung muß noch einmal auf den weiter oben schon zitierten Text zurückgegriffen werden. Dort sagte Albert von der Materie: *Habet pro materia, in quo ostenditur per similitudinem eius actus et effectus.* Die *similitudo* liegt in den *instrumenta, quae porriguntur eis ab episcopo.* Dazu tritt nun die *forma significans*, durch welche die *similitudo* der Materie gleichsam vollendet wird, so daß nun in der *porrectio tota* die Übertragung der Weihegewalt sowie der Akt und Effekt des betreffenden Ordo vollends bezeichnet ist. Das sakramentale Zeichen besteht mithin in der *porrectio tota*. Darin muß aber das Bestimmende in der Form gesehen werden. Es ist ja auffallend, wie Albert beim Weihesakrament mehr als sonst gerade die Zeichenhaftigkeit der Form betont.

Ähnlich liegt der Fall bei dem Ritus der Handauflegung:

in ordine diaconii et presbyteratus imprimitur character, quando episcopus imponit manus capiti dicens: ‚Accipite Spiritum sanctum etc.', quia tunc significatur transfusio potestatis spiritualis ab episcopo in ordinatum[86].

Die Materie ist demnach die Handauflegung, die — entsprechend zu dem Vorhergesagten — durch die dazu gesprochene Form näherhin bestimmt wird als Zeichen der *transfusio potestatis spiritualis*.

Fassen wir zusammen: In den beiden letztgenannten Fällen gilt als Materie je eine Handlung, die Handlung der Darreichung der Instrumente bzw. die Handauflegung. Das Verhältnis von Materie und Form ist unter dem Gesichtspunkt der Signifikation gesehen, wobei der Form die bestimmende Funktion zuzusprechen ist. Daß wir hier ein streng korrelatives Verhältnis anzunehmen berechtigt

[83] Es ergibt sich hier die Notwendigkeit, um die Behandlung dieser drei Riten nicht auseinanderreißen zu müssen, schon auf den zweiten Teil dieser Arbeit vorzugreifen, der die Beziehung zwischen Form und Signifikation behandelt.
[84] IV d. 24 a. 38 sol. (B. 30, 79b). — Vgl. auch C. Murray, a. a. O. 188, 190.
[85] Ebd. ad 2 (79b).
[86] De sacram. n. 213 (ad 17).

sind, wird bestätigt durch die Art, wie Albert beim Sakrament der Letzten Ölung unter Einschluß des Ordo das Zueinander von Materie und Form bestimmte[87].

IV. Die Eucharistie. — Einige Beispiele genügen, um auch für die Eucharistielehre Alberts den Einfluß des Hylomorphismus zu belegen.

1. Bei der Erörterung der Frage: *Utrum (eucharistia) sit sacramentum unum vel plura*, bringt Albert vom aristotelischen Formbegriff her — kurz zusammengefaßt — folgenden Einwand gegen die Einheit des Sakramentes: Die Form ist das Prinzip des Seins und der Einheit, also werden durch die beiden sakramentalen Formen *(super panem et super calicem)* zwei verschiedene Sakramente begründet:

Unum, ut dicit Philosophus, sequitur esse, et a quo est esse et ab eo est unum, quia a forma est utrumque; igitur ubi plura sunt dantia esse, plures sunt unitates et plura una, ut ita liceat loqui; sed in hoc sacramento sunt plura esse, quia plures formae; ergo plura una; ergo plura sacramenta, ut videtur[88].

Umgekehrt argumentiert Albert in anderem Zusammenhang von der Einheit des Sakramentes aus gegen die Möglichkeit zweier Formen in dem einen Sakrament:

sacramentum istud unum est; unius autem unicum est esse; ergo et unica forma sacramentalis, quia forma dat esse; ergo unica forma operatur super panem et calicem[89].

In der Antwort auf den letztgenannten Einwand stellt Albert zuvor fest, daß die Eucharistie ein einziges Sakrament sei, nicht auf Grund der Einheit der Spezies oder der *formae verborum*, sondern auf Grund der Einheit dessen, was in diesem Sakrament *res et sacramentum* (sc. *corpus Christi verum*) und was *res tantum* ist (sc. *unitas corporis Christi mystici*[90]). Das weitere wörtlich:

Et ideo ad argumentum dicendum, quod forma dat esse hoc modo, quo est forma. Et ideo forma panis dat esse quoad continentiam corporis et forma vini dat esse quoad continentiam sanguinis. Quia autem Christus est res et sacramentum in hoc sacramento et ipse vere est unus, ideo sacramentum est unum[91].

Was dieser Text klar zeigt, ist vor allem dies, daß der Ausdruck *forma verborum* bei Albert nicht im ausschließlichen Sinne synonym mit „Formel" ist. Obwohl aus Worten bestehend, hat *forma* hier einen unverkennbar aristotelischen Sinn: Form als Prinzip des

[87] Es sei nur angemerkt, daß in De sacram. n. 211 (15) beim Subdiakonat auch der Ausdruck *forma substantialis* begegnet: *Item quaeritur, quando caracter imprimitur, quia per hoc scitur forma substantialis sacramenti et actus essentialis eiusdem.* Die Antwort n. 213 (ad 15): Der Charakter wird eingeprägt *quando episcopus dicit verba formae huius ordinis, cum dat ei calicem ...* — In diesem Zusammenhang ist zwar mit *forma substantialis* nur die dem Sakrament wesentliche Form gemeint. Aber immerhin ist die Ausdrucksweise schon interessant genug und zeigt die Nähe der Terminologie zur aristotelischen Philosophie.

[88] IV d. 8 a. 13 obi. 7 (B. 29, 208f).

[89] Ebd. a. 8 obi. 4 (198b). — Es geht in diesem Artikel um die Frage, ob jede der beiden Formen unabhängig von der anderen ihre Wirkung hervorbringt oder ob beide Formen *‚se expectant in operando'*.

[90] Vgl. auch ebd. a. 11 ad qc. (206b); a. 13 ad 4 (210).

[91] Ebd. a. 8 ad 4 (199b).

Seins. Durch die Form wird das Sakrament ins Sein erhoben. Die Einschränkung, die Albert hier macht, betrifft nicht diesen Formbegriff an sich, sondern bringt nur zum Ausdruck, daß die einzelne Form *sacramentaliter* je nur den Leib bzw. das Blut gegenwärtig setzt, wenn auch der Wirklichkeit nach beide Male der ganze Christus unter den Gestalten gegenwärtig ist[92]; m. a. W. die einzelne Form für sich begründet nicht das vollständige Sakrament der Eucharistie, das *esse completum sacramenti*. Damit beschäftigt sich nun die Antwort auf den ersten Einwand:

Ad aliud dicendum quod non sunt simpliciter plures formae in hoc sacramento. Et ideo sicut alia est forma partis et forma totius, ita alia est forma totius et alia forma partis sacramenti. Utraque enim formarum relata ad unitatem institutionis, simul confert esse completum sacramento. Sed quando divisim accipiuntur, sunt materiales, et non conferunt esse completum sacramento secundum quod est sacramentum, licet conferant completum Christum ... Et ideo relatae ad unitatem institutionis qua Christus intendit unum instituere sacramentum, non conferunt nisi unum esse et unitatem unius sacramenti[93].

Das Begriffspaar *forma partis — forma totius* kommt bei Albert in einem exakt philosophischen und einem daraus abgeleiteten, erweiterten Sinn vor. Im exakt philosophischen Sinne, bezogen auf die hylomorphe Struktur der zusammengesetzten Substanz, bedeutet *forma partis* die substantiale Form, die als Teil des Wesens der Materie als dem anderen Wesensteil zugeordnet ist, *forma totius* meint dagegen das aus Materie und Form zusammengesetzte Wesensganze[94]. Diesen exakten Sinn hat dieses Begriffspaar hier nicht. — In einer weiter gefaßten Bedeutung spricht Albert von *forma totius* beispielsweise im gleichen Artikel, dem der obige Text entnommen ist:

distinctio membrorum corporis terminatur unitate formae totius, et corpus ab illa est simpliciter unum, habet tamen in se plura membra materialiter[95].

---

[92] Siehe unten. — Vgl. ebd. d. 12 a. 4 sol. (297 b).

[93] Ebd. d. 8 a. 13 ad 7 (210 b).

[94] Vgl. etwa Metaph. l. 7 tr. 1 c. 1 (B. 6, 401 f): *principia substantiae sunt materia et forma, et praecipue forma principium substantiae est. Et haec dupliciter determinari oportet. Uno quidem modo secundum quod ipsa est esse totum substantiae primae et quidditas ipsius quae significatur per diffinitionem ... Alio autem modo perscrutanda est prout ipsa est forma quaedam et natura secundum se considerata, diversa a materia quae est altera pars compositi, sicut anima est forma hominis non praedicata de ipso.* — Ebd. l. 5 tr. 1 c. 2 (266 a): *forma totius sive totalitas.* — Phys. l. 2 tr. 2 c. 2 (B. 3, 123 a): *duplex est forma, scilicet quae est ut pars essentiae et quae est ut totum.* Ebd. l. 1 tr. 2 c. 3 (26 a): *totum in forma totius unit partes.* — II Sent. d. 2 a. 2 ad 2 (B. 27, 48 b). — III Sent. d. 2 a. 5 sol. (B. 28, 27): *... et hanc compositionem sequitur forma totius, quae est homo vel humanitas ... et ipsa est species in hoc individuo particulari. Est enim duplex forma, sc. materiae sive partis sive potentiae ... et talis forma est anima in homine. Alia autem forma quae est ratio rei et totum esse secundum rationem, et haec est consequens compositionem formae naturalis et potentiae naturalis, quae est materia.* — Vgl. auch CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 9 (B. 38, 372). — Vgl. U. Dähnert, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der „abstractio". Leipzig 1934, 96—98. — J. de Vries S. J., Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form: Schol. 32 (1957) 179.

[95] IV d. 8 a. 13 ad 1—3 (B. 29, 210).

Ebenfalls in der erweiterten Bedeutung begegnet diese Unterscheidung beim Bußsakrament. Hier sagt Albert von den Akten des Pönitenten:

ista tria sunt partes poenitentiae et uniuntur in forma totius et in toto ... unde non sequitur, quod ex hoc sunt ibi plures formae simpliciter, sicut non sequitur de homine ex hoc, quod alia est forma pedis et alia manus, vel de anima ex hoc, quod alia est forma intellectus et alia voluntatis, quae sunt partes potestativae[96].

In den genannten Fällen meint *forma totius* nicht das aus Materie und Form konstituierte Wesensganze, sondern meint in einem erweiterten Sinne die die Teile eines Ganzen umfassende Ganzheit: „Form", die das Ganze ist, die als Ganzes die Teile umschließt und in der Einheit des Ganzen zusammenfaßt. In dem zuletzt zitierten Text finden wir zudem an Beispielen illustriert, was in dieser abgeleiteten Bedeutung *forma partis* meint: die „Form" nämlich, die sich nur auf einen Teil dieses Ganzen bezieht. Die exakt philosophische und die daraus abgeleitete Bedeutung kommen also darin überein, daß *forma totius* die Form als Ganzes, *forma partis* die Form eines Teiles in diesem Ganzen bedeutet. So ist dieses Begriffspaar auch auf die Eucharistie angewandt. *Forma totius* der Eucharistie ist die Form, die als das Ganze die Teile des Sakramentes umfaßt. Von dieser „Form" her ist das Sakrament *simpliciter unum*, wenn auch *materialiter* aus mehreren Teilen bestehend[97]. Deshalb kann auch in diesem Sakrament nicht von *simpliciter* mehreren Formen gesprochen werden, weil beide „Teil-Formen" von der übergeordneten Ganzheit des Sakramentes gleichsam umschlossen und in ihr zusammengefaßt sind. Für sich genommen *(divisim)* sind sie Bestandteile des Ganzen *(sunt materiales)* und beziehen sich als Form nur auf einen Teil des ganzen Sakramentes. Hier ist nun zu beachten, was weiter oben festgestellt wurde: Als *forma partis* ist jede der beiden sakramentalen Formen in einem durchaus aristotelischen Verständnis aufgefaßt. Jede von ihnen *dat esse hoc modo quo est forma*. Beide Formen zusammen *(simul)* begründen aber erst das *esse completum* des Sakramentes. Das ‚*simul*' ist dabei nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit zu verstehen; das wurde ja oben ausdrücklich abgelehnt in der Zurückweisung der Meinung, daß beide Formen ‚*se expectant in operando*'. Es will also nur gesagt sein: beide Formen (in Korrelation zu der ihnen je zugeordneten Materie) sind notwendig, um das ganze Sakrament zu begründen. Der letzte Grund liegt in dem Einsetzungswillen Christi, in der *unitas institutionis, qua Christus intendit unum instituere sacramentum*. Auf diese Einheit ist die „materielle" Vielheit (Zweiheit) von Materie und Form bezogen. Von daher ist letztlich das Sakrament *simpliciter unum*[98].

[96] Ebd. d. 16 a. 1 ad qc. ad 1 (541 b).

[97] Vgl. ebd. d. 8 a .13 sol. (209 b): *Et ideo videtur dicendum sine praeiudicio, quod istud sacramentum est simpliciter unum ..., sed tamen propter modum gratiae quam efficit, sunt in ipso materialiter plura. Et ratio huius lucidius patebit in solvendo obiectiones.*

[98] Vgl. die Stellungnahme des hl. Thomas zu dieser Frage: Script. sup. IV Sent. d. 8 q. 1 a. 1 qc. 2 obi. 3 (305 n. 10): *Unitas rei est ex forma sua. Sed*

2. Im Anschluß an die bei Petrus Lombardus dem hl. Augustinus zugeschriebene Sentenz, daß die Eucharistie aus den sichtbaren Spezies der Elemente und dem unsichtbaren Fleisch und Blut Christi bestehe[99], stellt Albert die Frage nach dem Sinn dieser Aussage. Einer der Einwände lautet:

Item, illa quae enuntiant sacramentum ut partes essentiales, sunt ut forma et materia, sicut supra in omnibus aliis sacramentis ostensum est; sed visibilis elementorum species et Domini nostri Iesu Christi caro non se habent adinvicem ut forma et materia; ergo non constituunt sacramentum; ergo nihil videtur dicere Augustinus[100].

Albert akzeptiert den Einwand[101] mit Ausnahme der letzten Schlußfolgerung. Augustinus wolle nämlich nicht die essentiellen Teile des sakramentalen Zeichens bestimmen[102], sondern *ea quae exiguntur ad veritatem et sacramenti perfectionem, secundum quod est effectivum veritatis corporis Christi mystici, quod est ecclesia.* Die sichtbaren Spezies bewirken diese Einheit *per modum signandi*, der wahre Leib Christi *per modum causae talis, qualis causa est sacramentum.* Sofern das Sakrament also Ursache und Zeichen der Gnade ist, ist es aufgebaut aus den sichtbaren Spezies und dem Leibe Christi, *ut ab uno habeat rationem significandi, ab altero autem rationem causandi.*

Für unseren Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, daß hier Materie und Form als *partes essentiales* die Bedeutung von *partes constitutivae* im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung haben.

3. In IV. Sent. d. 12 a. 14 qc. 1 (B. 29, 319b) stellt Albert die Frage, ob das Sakrament der Eucharistie ein vollständiges Sakrament gewesen sei, falls es während des *triduum sacrum* konfiziert worden wäre:

(321a) *dicendum, quod perfectum sacramentum dicitur tribus modis. Uno modo a perfectione materiae et formae, sicut omnis res in esse perfecta est perfectione illorum duorum in compositione, dummodo illa res non sit simplex, sed composita ex materia et forma.*

Da Albert die Komposition der Dinge im hylomorphen Sinne versteht[103], ergibt sich von hier aus wiederum ein analoges Verständnis von Materie und Form für die Sakramente.

4. Wie H. Weisweiler für den Sentenzenkommentar gezeigt hat, schreibt Albert den Konsekrationsworten hinsichtlich des *terminus*

---

in eucharistia sunt duae formae ..., ergo ... — Ebd. ad qc. 2 ad 3 (309 n. 28): *dicendum quod ratio illa procederet, si utraque forma responderet toti sacramento; sed hoc falsum est, quia una forma respondit uni et alia alii eorum quae ad sacramentum exiguntur.* — Texte, welche die Konvenienzgründe für die Doppelgestalt der Eucharistie betreffen, vgl. H. Jorissen, a. a. O. 77f.

[99] Petrus Lombardus, IV Sent. d. 10 c. 1 (798f). — Vgl. Lanfranc, De corp. et sang. Dom. c. 10 (PL 150, 421).

[100] IV d. 10 a. 4 obi. 3 (B. 29, 251a).

[101] Ebd. ad 3 (251b): *non conficitur sacramentum his duobus ut partibus essentialibus, quae sunt materia et forma.*

[102] Ebd. sol. (251a): *non intendit hic Augustinus determinare partes essentiales sacramenti, quod tantum est sacramentum.*

[103] Vgl. Anm. 94.

a quo eine *causalitas efficiens* zu[104]. Dasselbe kann jetzt auch für Alberts Frühwerk De sacramentis gesagt werden[105]. Hier betont er zudem ausdrücklich, daß sie jedoch hinsichtlich der *res sacramenti*, womit das *corpus Christi verum* gemeint ist, nur als *causa disponens* wirken[106].

Ähnlich wie Albert es auch bei der Taufe dargestellt hat, entspricht nun der aktiven Kraft der Form auf seiten der Materie eine ihr von Christus mitgeteilte passive Potenz: der Wandlungsmächtigkeit der Form die (passive) Wandlungsfähigkeit der Materie. Allerdings finden wir diese Aussagen nicht so sehr im Sentenzenkommentar[107], sondern in seinen Schriftkommentaren und dem eucharistischen Doppeltraktat. Einige Beispiele:

Sup. Matth. 26, 26 (B. 21, 161a) ‚*Accepit Iesus*'. *Ad hoc enim accepit in manibus, ut tactu suo transsubstantialitatem conferret materiae sacramenti, ut quando forma accederet, fieri posset et fieret sacramentum. Sic etiam tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*[108].

CD d. 6 tr. 2 c. 2 n. 3 (B. 38, 387a): ... *tactu suae manus ... benedixit et vim transsubstantiabilem contulit, sicut tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam dedit aquis*[109].

So ist auch hier deutlich ein korrelatives Verhältnis zwischen Materie und Form der Eucharistie ausgesagt[110].

---

[104] H. Weisweiler S. J., Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen: Studia Albertina 406f.

[105] De sacram. n. 83 (obi. 7): *Item, dicit Philosophus, quod semper agens dignius est patiente; sed forma est agens transmutationem in corpus Christi; ergo videtur, quod ipsa dignior sit quam corpus Christi.* — Die Antwort, n. 84 (ad 7) lautet: *Ad aliud: quod verba creata effectum sacramentalem ponunt respectu panis et vini et respectu horum habent rationem dignioris et efficientis, sed non respectu corporis Christi, ut praedictum est.*

[106] Ebd. n. 83 (obi. 8): *Si forte dicatur, quod Deus efficit transmutationem, contra: In omni sacramento est forma creata, quae causalitatem habet respectu rei sacramenti; ergo et in isto ...;* die Antwort, n. 84 (ad 8): *Ad id quod quaeritur, utrum solus Deus operetur vel verba, dicendum, quod iste effectus est Verbi increati in verbo creato, ita tamen quod neutrum excludit operationem alterius. Verbum enim increatum operatur efficienter, creatum vero sicut causa disponens sacramentaliter, ut prius determinatum est.* Die Auffassung Alberts von der doppelten Kausalität der Konsekrationsform übernimmt auch Thomas in seinem Sentenzenkommentar und verdeutlicht darüber hinaus die Ursächlichkeit der Form im Terminus a quo als eine instrumentale. — Vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 407 Anm. 31.

[107] Vgl. jedoch IV d. 12 a. 7 qc. 1 obi. 3 (B. 29, 302b): *ita videtur, quod panis de frumento tactu Domini virtutem accepit, ita quod non possit fieri alio grano nisi de illo.*

[108] Man hört hier deutlich den Klang des Augustinus-Wortes: ‚*Accedit verbum ...*'. — Vgl. auch Sup. Luc. 22, 19 (B. 23, 668b): *Propter tria accepit quorum primum est, ut tactu suae mundissimae carnis conferret pani virtutem, ut deinceps possit esse materia corporis ...* (669a): *Quae enim manus materiae sacramenti transsubstantialitatem in corpus verum Christi indere potuisset, nisi quae primo creaturas condidisset?* — De myst. miss. tr. 3 c. 11 n. 1 (B. 38, 119a; 118b); ebd. c. 12 n. 1 (121b).

[109] Vgl. den oben S. 277 zitierten Text, wo diese *vis* als *vis materialis* bezeichnet wird.

[110] Zum Vergleich eine Gegenüberstellung bei Hugo von St. Cher und Wilhelm von Melitona:

Albert teilt die neutestamentlichen Sakramente in zwei Gruppen ein: solche, die *sacramentum tantum*, und solche, die *sacramentum et officium* sind. Nur Sakrament *(sacramentum tantum)* sind diejenigen, deren ganze Wirkung aus dem *opus operatum* erwächst oder, wie er auch sagt, die ihre ganze Wirksamkeit aus dem Leiden Christi ziehen *(trahunt)*; *sacramentum et officium* sind diejenigen, die ihre Kraft nicht nur aus dem *opus operatum*, sondern auch aus dem *opus operans* des Empfängers erhalten, m. a. W. zu deren Wesenskonstitution die personalen Akte des Empfängers gehören. Zur ersten Gruppe gehören die bisher besprochenen Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie, Letzte Ölung und Ordo. Zur zweiten Gruppe gehören Buße und Ehe. Die Buße ist *officium personae*, die Ehe *officium naturae*[111]. Von dieser Gruppe ist jetzt zu handeln.

Hugo von St. Cher, Sentenzenkomm., L. f. 227vb:

Alii dicunt et planius, quod forma panis efficit corpus mysticum, quia unit recipientem corpori mystico. Efficit autem non per modum causae efficientis, sed per modum causae materialis, sicut de aqua baptismi dictum est. Nam sicut in alio liquore non datur gratia baptismalis, quia sola aqua vim regenerandi materialiter recepit a contactu dominici corporis, ita sub alia quam sub forma panis triticei non datur corpus Christi, quia solus ille panis habet materialiter vim tanssubstantiandi in corpus Christi; et sicut forma verborum in sacramento baptismi habet formaliter sive active vim regenerandi, ita in sacramento isto forma verborum praescripta habet formaliter sive effective vim transsubstantiandi panem in corpus Christi in altari sub specie panis et vini.

Wilhelm von Melitona, QQ. de sacram., Kl. f. 155vb:

Respondeo, quod formas panis efficit non per modum efficientis, sed per modum causae materialis, sicut aqua baptismi. Nam sicut in alio liquore non datur gratia baptismalis, quia sola aqua vim regenerandi materialiter recepit a contactu dominici corporis, ita sub alia forma quam sub forma panis triticei non efficitur corpus Christi, quia solus iste panis habet materialiter loquendo aptitudinem transsubstantiandi in corpus Christi; et sicut debita forma verborum in sacramento baptismi habet formaliter vim regenerandi, ita in sacramento isto forma verborum praescripta habet formaliter vim transsubstantiandi panem in corpus Christi. — f. 156ra: *et ita videtur, quod in hoc sacramento sunt plura, et quoad materiam et quoad formam; ut enim dictum est, in ipsis verbis praescriptis est virtus transsubstantiandi formalis sive effectiva, in formis panis et vini potentia transsubstantiandi materialiter.*

Eine Abhängigkeit Wilhelms von Melitona ist wohl unverkennbar.

[111] Albert gibt diese Unterscheidung bei der Besprechung der Frage, ob die Ehe ein Sakrament sei. IV d. 26 a. 14 ad 2 (B. 30, 121b): *Ad aliud dicendum, quod sacramentum novae legis duplex est: unum quod est sacramentum tantum, aliud quod est sacramentum et officium. Sacramentum tantum est, cuius totus effectus substantialis est in opere operato, sicut baptismus, confirmatio, eucharistia, ordo et extrema unctio. Sacramentum et officium est duplex, sc. officium personae et officium naturae ... Quod ergo dicitur, quod sacramentum novae legis efficit quod figurat, dicunt quidam intelligi de illo, quod est sacramentum tantum ... Et non intelligitur de eo, quod est sacramentum et officium, quia in illo est actus personalis et moralis et civilis, ... et non trahit vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante.* — Ebd. ad qc. 1 ad 1 (122a): *pure sacramentum ..., et talia non sunt paenitentia et matrimonium ..., quia illa sunt ad ea, circa quae sunt opera nostra, et ideo oportet quod perfectionem aliquo modo trahant a nobis.* — Ebd. ad 2 (122a): Eine Materie außerhalb des Empfängers ist nur gefordert *in illis sacramentis, quae totam rationem efficiendi trahunt a passione Christi ...*

V. Die Buße. — 1. Die Auffassung Alberts vom Wesen des Bußsakramentes, insbesondere seine wohl singuläre Theorie von der Gnade als der Form dieses Sakramentes, muß verstanden werden aus dem Zusammenhang mit der Bußlehre, wie sie sich, anknüpfend an Abaelard'sche Ideen, unter dem beherrschenden Einfluß des Petrus Lombardus in ihren Grundzügen bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts herausgebildet hatte. In seinem grundlegenden Werk über die „Theologie des Bußsakramentes im 12. Jahrhundert" hat P. Anciaux diese Entwicklung im einzelnen dargelegt[112]. Danach liegt das Schwergewicht beim Bußsakrament, „le facteur principal", in der *poenitentia interior*, der *contritio*[113]. Die Ergebnisse dieser Entwicklung, die zum Verständnis Alberts wesentlich beitragen, seien mit den Worten P. Anciaux's kurz vorangestellt:

La doctrine de l'efficacité du repentir, de la contrition du coeur, est le principe fondamental de la théologie pénitentielle à cette époque. Les autres éléments de la pénitence — confession et satisfaction — constituent l'expiation par laquelle le pécheur repentant obtient le pardon des peines temporelles. Dès lors toutes les deux doivent être basées sur la grâce et la charité, et inspirées par la vraie contrition. D'autre part, le repentir, pour être suffisant, doit comprendre la volonté d'expier le mal, c'est-à-dire le propos de la confession et de la satisfaction. A cette époque, les auteurs introduisent le terme ‚attrition' pour désigner le repentir insuffisant[114]." — „Enfin au début du XIIIe siècle, la plupart notent qu'en fonction de son pouvoir des clefs le prêtre peut accorder une rémission des peines temporelles. — La confession et la satisfaction sont cependant inutiles et inefficaces sans le repentir, sans la charité et la grâce ... ils sont tous d'accord pour considérer le repentir comme le fondement indispensable pour que l'aveu des fautes et l'expiation pénitentielle soient fructueux[115]."

Auf diesen Grundzügen beruht die Lehre Alberts über das Bußsakrament, vor allem auch, was die Funktion der Schlüsselgewalt des Priesters angeht. Wir werden hier zunächst die Lehre des Sentenzenkommentars darstellen und zum Schluß auf De sacramentis kurz eingehen. Das Besondere an der Bußlehre Alberts in seinem Sentenzenkommentar ist dies, daß er in die oben umrissene Konzeption die Begriffe Materie und Form einbaut, und zwar, wie sich zeigen wird, in einem streng analogen Sinn zum aristotelischen Materie-Form-Schema[116].

Sofern das Sakrament der Buße gegen die ganze Sündenkrankheit gerichtet ist, besteht es aus drei Teilen: *contritio*, *confessio*, *satis-*

[112] P. Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle (Universit. Cathol. Lovan., Dissert. theol., ser. II, 41), Louvain-Gembloux 1949. — Vgl. auch A. Vanneste, La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIIIe siècle: Ephemerides Theologicae Lovanienses 28 (1952) 24—58.

[113] P. Anciaux, a. a. O. 463.

[114] P. Anciaux, a. a. O. 489f; vgl. 604ff.

[115] P. Anciaux, a. a. O. 610.

[116] Ob und inwieweit Albert darüber hinaus im einzelnen die Bußlehre noch weiter ausgebaut hat, ist hier nicht zu erörtern. — Zur Bußlehre Alberts vgl. auch C. Schätzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre, München 1860, 354ff. — P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 130—135. — H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911, 308—338.

factio[117]. Albert kommt nun auf Materie und Form der Buße zu sprechen bei der Frage nach der Einheit des Sakramentes[118]. Mit Materie und Form dieses Sakramentes verhält es sich anders als bei den übrigen; beide sind nämlich dem Subjekt immanent: *non enim habet materiam exteriorem, nec formam extra poenitentem*[119]. Albert stellt hier die generelle Norm auf: Materie des Sakramentes ist dasjenige, *unde accipit rationem significandi*. Dies ist aber bei der Buße der freiwillige Sündenschmerz, sofern er sich in äußeren Zeichen manifestiert und durch diese äußere Kundgabe die Gnade bezeichnet, die er bewirkt[120]; anders — in freier Anlehnung an Albert — ausgedrückt: der *dolor in communi acceptus ad tres partes poenitentiae*, der *dolor generalis, sc. in contritione, confessione et satisfactione*[121]. Ebenso gilt für die Form aller Sakramente: die Form ist das, *unde habet (sacramentum) virtutem sanctificandi*. Dies ist aber im Sakrament der Buße nicht etwa die Absolutionsformel des Priesters noch sonst irgendein Zeichen, auch nicht der freiwillige Sündenschmerz, sondern allein die Gnade:

Unde forma ipsius est informatio gratiae vel gratia informans hunc dolorem inquantum sic informans ... Unde dico, quod gratia non in genere, sed quaedam est forma illa, sc. quae vim dat dolori, ut deletivus fiat peccati. Effectus autem eius proprius est peccati remissio[122].

Diese Gnade nun als Formprinzip des Sündenschmerzes in Reue, Bekenntnis und Genugtuung ist die Form, durch die das Sakrament trotz seiner Teile eins *(unum)* ist:

haec autem forma in generali dolore accepta, sc. quae informat dolorem in contritione, confessione et satisfactione, dico quod forma sit huius sacramenti, a qua sacramentum dicitur unum.

Damit stehen wir nun vor der Frage, wie Albert das Verhältnis von Materie und Form auffaßt, in welchem Sinne er hier den Terminus ‚*informare*' versteht. Es ist dazu unerläßlich, den Text der Einwände und der darauffolgenden Antwort auszugsweise wiederzugeben. Es wird gefragt, welcher Art die Einheit des Sakramentes sei:

Quaeritur ergo, an sit unum forma? Et videtur quod sic. Omne enim quod vere unum est, est unum forma aliqua faciente ipsum unum; sed hoc sacramentum est vere unum; ergo est unum forma. ... — Sed contra: Forma huius sacramenti videtur non esse una, quia alia est forma contritionis, alia confessionis et alia satisfactionis; ergo videtur, quod non sit una unitate formae. Si dicas, quod haec est unitas sacramenti quam non ponit aliquis philosophorum, quia non fuit de consideratione eorum, contra: quaeritur, quae sit illa unitas sacramenti? Videtur enim, quod sit formae quam nativam vel constitutivam vocat Bernhardus[123], *quia sacramentum habet formam et materiam; sed quaecumque habent formam et materiam, habent ea ut partes essentiales; sed in omnibus talibus*

[117] IV d. 16 a. 2 sol. (B. 29, 542f); ebd. d. 17 a. 1 sol. (660a); ebd. d. 18 a. 1 ad 1 (764).
[118] Ebd. d. 16 a. 1 (539—41).
[119] Ebd. sol. (540); vgl. ebd. a. 6 ad s. c. 1 (552a).
[120] Ebd. a. 1 sol. (540b): *dico dolorem esse materiam, dolorem dico voluntarium manifestatum in signis exterioribus, per quae signa significat rem, quam causat.*
[121] Vgl. ebd. (540b); d. 22 a. 6 sol. (894f).
[122] Ebd. d. 16 a. 1 sol. (540b).
[123] Bernhard von Clairvaux, De consid. l. 5 c. 8 (PL 182, 799 CD).

uniens est ipsa forma; ergo ista unitas est formae. Et tunc procedit supra posita ratio, sc. cum non sit forma una, quod sacramentum non sit unum, ut videtur[124].

Daß hier von einem im hylomorphen Sinne verstandenen Materie-Form-Verhältnis aus argumentiert wird, bedarf keines Beweises. Ebenso können wir wieder feststellen, daß Albert die ‚*partes essentiales*' als ‚*partes constitutivae*' im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung versteht. — Nachdem nun Albert in der *solutio* schon dargelegt hatte, daß die Einheit des Sakramentes durch die Einheit der Form begründet sei, gibt er auf die Einwände nachfolgende Antwort:

Ad id quod ulterius quaeritur, qua unitate sit unum, dico, quod nihil est vere unum, nisi sit unum forma. Contingit autem accipere formam ultimam, et huic respondet materia propria. Et contingit accipere formam primam in genere, et illi respondet materia prima in genere illo, sicut est exemplum Aristotelis de mineralibus ... Ita dico, quod si accipiatur forma propria huius sacramenti, quae est gratia operans destructionem peccati actualis, secundum quod huiusmodi, respondet ei materia quae est dolor dispositive operans ad destructionem illam. Et haec est unitas sacramenti ex sua forma sacramentali[125].

Von hier aus kann kein Zweifel bestehen, daß Albert, wenn er von der Gnade als *gratia informans hunc dolorem inquantum sic informans* o. ä. spricht, dies im Sinne des aristotelischen Informationsschemas versteht.

Weitere Klarheit über die Materie des Bußsakramentes gewinnen wir aus einer näheren Betrachtung der *contritio*. Darunter versteht Albert mit der traditionellen Auffassung[126] den *dolor gratia informatus*[127]. In der *contritio* liegt nun der eigentliche Brennpunkt der sakramentalen Rechtfertigung: in ihr vollzieht sich die Nachlassung der Sünde nach Sündenschuld und ewiger Sündenstrafe[128]. Als Bestandteil des Sakramentes schließt jedoch die *contritio* notwendig das *votum confitendi et satisfaciendi* ein, also den Willen, sich der Schlüsselgewalt des Priesters zu unterwerfen und die auferlegte Genugtuung zu verrichten. Insofern geschieht die Rechtfertigung nicht *virtute solius contritionis*, sondern kraft des darin

[124] IV d. 16 a. 1 qc. (539f.).

[125] Ebd. ad qc. (541). — Vgl. auch ebd. d. 22 a. 9 (896f): *Qualiter (sacramentum paenitentiae) sit unum? — Sol.: ... Dico tamen quod est unum in unitate nativa in divisione Bernhardi, quae est materia et forma. Omne enim quod est ex forma et materia reducitur ad unitatem nativam in divisione illa. Forma autem est gratia et materia dolor cum signis suis exterioribus manifestabilis vel manifestatus.*

[126] Vgl. P. Anciaux, a. a. O. 473—480, über *contritio — attritio*.

[127] Vgl. IV d. 16 a. 1 sol. (540b); ebd. a. 7 ad qc. 3 ad 4 (558b).

[128] Vgl. ebd. d. 18 a. 1 ad 1 (764); d. 16 a. 2 sol. (542); d. 17 a. 3 sol. (663b); a. 24 sol. et passim (693f); d. 22 a. 6 sol. (895a). — De sacram. n. 124 sol.: *Sicut iam saepius diximus, contritio est contra totum peccatum in culpa et poena.* — Vgl. auch folgende Anm. — In De sacram. macht Albert die ausdrückliche Unterscheidung, daß dabei die Gnade die Sündenschuld, die *contritio*, also die von der Gnade informierte Reue dagegen, *per se* bzw. *principalius* die Strafe tilge; vgl. n. 118 (ad 8): *(contritio) annihilat peccatum quoad culpam et poenam, sed per se quoad poenam, per consequens quoad culpam.* — Ebd. n. 121 (ad 1): *Unde (contritio) etiam principalius respicit poenam vel reatum peccati.* — Dasselbe gilt auch für IV Sent.; vgl. d. 14 a. 18 sol. (435); a. 5 sol. (415f), und die oben vermerkten Stellen.

eingeschlossenen Votums sind auch die übrigen Teile, die *confessio* (und damit auch die Schlüsselgewalt) sowie die *satisfactio* an der Rechtfertigung mitbeteiligt[129]. Während das aktuelle Bekenntnis und die aktuelle Genugtuung unter Umständen fehlen können, ist die *contritio* schlechterdings unerläßlich. Hier liegt demnach das ganze Schwergewicht des Sakramentes[130]. Daraus folgt, daß das tatsächliche Bekenntnis sowie die Genugtuung, um fruchtbar sein zu können, den Zustand der Rechtfertigung oder die Liebe bereits voraussetzen[131]. Sie sind Zeichen der wahren Reue und der schon erlangten Vergebung. Die *res sacramenti* geht hier — wenigstens der Natur nach — dem *signum* voraus[132].

Wie verhalten sich jetzt in der *contritio dolor* und Gnade zueinander? Es muß hier zunächst vorausgeschickt werden, daß Albert — wie H. Doms gezeigt hat[133] — keine der Eingießung der Gnade zeitlich vorausgehende positive Disposition kennt, daß es demnach für Albert in dem einen einzigen Augenblick der Rechtfertigung nur eine Aufeinanderfolge der Natur nach, nicht der Zeit nach gibt. So sind also auch in dem einen Augenblick der Rechtfertigung Sündenschmerz und Gnade zeitlich zugleich. Der Natur nach aber ist die Ordnung der Aufeinanderfolge so, daß der *dolor* der Gnade vorausgeht *secundum quod natura materia est*[134], die Gnade jedoch dem Sündenschmerz, sofern „Natur" im Sinne von „Form" verstanden wird: *aliter tamen sumendo naturam . . ., sc. pro forma. Unde infusio gratiae praecedit dolorem simpliciter, dolor autem infusionem quoad nos et ex parte materiae*[135].

Beide Elemente der *contritio*, Sündenschmerz und Gnade, verhalten sich zueinander wie Materie und Form. Bei der Frage: *an contritio potest intendi?* lautet das *sed contra*, welches Albert dann in der *solutio* aufgreift:

---

[129] De sacram. n. 159 sol.: *contritio non consequitur suum effectum sine voto confitendi et satisfaciendi.* — IV d. 15 a. 40 (527f); d. 16 a. 3 ad 4 et 5 (544b); ebd. a. 7 ad 1 (555b); d. 17 a. 1 sol. et passim (660f); ebd. a. 2 ad 1 (662b); ebd. a. 3 sol. (663b); ebd. a. 6 ad obi. 1 (666b); ebd. a. 8 sol. (670a); ebd. a. 53 sol. (748f); d. 18 a. 1 ad 1 (764); d. 22 a. 5 (893f). — Damit ist nicht die Lehre vom *sacramentum in voto* ausgesprochen, von der kausalen Vorauswirkung des sakramentalen Ritus *in voto confitendi*, wie es C. Schätzler a. a. O. 356 auffaßt. Gemeint ist vielmehr, daß zur *contritio* als einer wahren Reue der Wille zur Beichte und Genugtuung unerläßlich ist; vgl. dazu: P. Anciaux, a. a. O. 490 Anm. 1. — A. M. Landgraf, Das sacramentum in voto: Dogmengeschichte III/1, 210—253. — Über die Funktion der Schlüsselgewalt vgl. S. 300f.

[130] Ebd. d. 16 a. 7 ad 1 (555b): *licet paenitentia tres habeat partes, tamen maxime esse suum salvatur in prima quae est contritio, eo quod oportet illam secundum actum in omni paenitentia esse, et aliae quandoque non sunt, nisi in voluntate sive in voto vel proposito.* — Ebd. a. 3 ad 6 (544b). — Ebd. a. 33 ad 1. (616b.)

[131] Ebd. d. 17 a. 6 sol. (666). — Vgl. auch De sacram. n. 157 sol.: *Dicendum, quod in confessione duo sunt, scilicet peccati enarratio et absolutio per claves. Et quia neutrum horum valet, ut probatum est, nisi in caritate, ideo credimus, quod confessio facta in mortali reiteranda sit cessante fictione.*

[132] IV d. 22 a. 6 ad 1 (895a). — Vgl. ebd. d. 14 a. 5 ad obi. (416b).

[133] H. Doms, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus (Breslauer Studien zur hist. Theologie), Breslau 1929, bes. 192ff.

[134] IV d. 14 a. 12 ad 3 (427b).

[135] Ebd. ad 5 (427f). — Ebd. d. 16 a. 30 sol. (610b).

Omne id, quod ex parte formalis et materialis intendi potest, vere intendi potest. Contritio est huiusmodi ... Probatio secundae est, quia gratia in uno maior est quam in alio, et in eodem potest maior esse quam sit, et hoc est formale in contritione. Dolor etiam potest esse maior in eodem quam sit, et in uno est maior quam in alio, qui est materialis in contritione.

Respondeo: Dicendum, quod sine dubio contritio intendi potest, absolute et simpliciter, tam ex parte formae, quam ex parte materiae, sicut probatum est[136] *... cum sint duo in contritione, sc. forma et materia, differenter penes duo attenditur intensio*[137].

Nun liegen in der Darstellung Alberts zweifellos gewisse Schwierigkeiten in der Bestimmung des Verhältnisses von *attritio* und *contritio*[138]. Während er auf der einen Seite betont, daß der *dolor contritionis* aus dem Gnadenleben hervorgehe (s. o.), aus den Prinzipien der *fides formata* und des *timor initialis*, der *dolor attritionis* jedoch aus der *fides informis* und dem *timor servilis*, betont er auf der anderen Seite, daß diese Änderung der Prinzipien keine Änderung der Substanz des Sündenschmerzes bedinge, denn es handele sich hier um *principia facientia rem*, nicht aber um *principia intrantia essentiam rei*[139]. Wie dem auch sei, die Frage: *utrum attritio possit fieri contritio ?*[140], zeigt wiederum mit aller Deutlichkeit, daß Albert das Verhältnis von *dolor* und *gratia* im Sinne des aristotelischen Informationsschemas auffaßt. Die für eine positive Beantwortung der Frage angeführten Gründe lauten:

(1) *Omne enim materiale ad formam aliquam potest suscipere formam illam in eadem substantia manente; sed dolor de peccatis materialis est ad gratiam; ergo susceptibilis est illius in eadem substantia manente; sed secundum se est attritionis; ergo dolor attritionis est vel fieri potest dolor contritionis.*

(2) *Item, Philosophus dicit in fine primi Physicorum, quod una est materia secundum substantiam et subiectum secundum quod est sub privatione et sub forma, licet esse non sit idem; ergo a simili unus est dolor secundum se substantiam sub privatione gratiae et gratia*[140a]*, licet secundum esse varietur; ergo ...*

(3) *Item, gratia dicitur informare dolorem. Nihil autem informatur, quod non est; ergo dolor ille est ante gratiam ...*

(4) *Item, natura operatur via breviori, et ideo non dat novam materiam, quia una materia quae est unius, potest esse materia alterius, substantia materiae manente eadem; sed dat novam formam, quia non potest esse una forma duorum specie...*

(5) *Item, tria sunt principia transmutationis, licet tantum duo sint substantiae existentis et generatae. Hoc autem non posset esse, nisi idem principium materiale maneret sub privatione et forma. Ergo similiter est in operibus gratiae quibus iustifi-*

---

[136] Ebd. d. 16 a. 29 s. c. 1 et sol. (608b). — Vgl. auch ebd. d. 14 a. 10 sol. (424a): *duo (sunt) in paenitentia, sc. dolor et gratia informans ... dolor, qui est materialis in paenitentia et secundum se imperfectus;* ebd. ad qc. 2 (424).

[137] Ebd. d. 16 a. 29 ad 4 (609b). — Vgl. auch De sacram. n. 118 (ad 12): *contritio claudit in se tria, scilicet gratiam informantem et voluntatem actualem, qua ipse dolor dicitur voluntarius, et ipsum dolorem. Et cum dicitur, quod contritio efficit dolorem, non intelligitur de dolore, qui materialis est in contritione respectu voluntatis et gratiae.* — Ebd. n. 119 (ad 4): *triplex est dolor: unus praecedens contritionem, qui est in attritione; alter concomitans, qui in contritione materialis est ...*

[138] Vgl. F. Pangerl S. J., Die Reuelehre Alberts des Großen: ZkTh 46 (1922) 78ff; bes. 80f. 83.

[139] IV d. 16 a. 8 ad qc. 3 ad s. c. 1 (561a). — Vgl. F. Pangerl, a. a. O. 83.

[140] Ebd. d. 16 a. 8 (559—561).

[140a] Zitiert nach Ed. Jammy, Lyon 1651, t. 16, 316a. — Der Borgnet-Text liest hier: *... secundum substantiam sub privatione gratiae, et una est gratia ...*

catur homo, quia alias oporteret ponere duo materialia, et sic essent quatuor principia. Cum igitur idem sit subiectum privationis et formae, idem erit dolor ante formam gratiae et post; ergo etc.[141].

Albert erkennt diese Beweisführung ausdrücklich an. Nach ihm bedeutet die *attritio* keine positive Form hinsichtlich des *dolor*, sondern nur das Fehlen der Form, nämlich der Gnade (*tantum dicit carentiam formae quae est gratia*)[142].

Fassen wir das Ganze nun in bezug auf Materie und Form des Bußsakramentes zusammen: Erstens, die *contritio* begegnet bei Albert immer als schon von der Gnade informierter Sündenschmerz. *Dolor* und *gratia*, die beiden Elemente der *contritio*, sind korrelativ aufeinander bezogen wie Materie und Form. Zweitens, als Bestandteil des Bußsakramentes schließt die *contritio* notwendig das *votum confitendi et satisfaciendi* ein. Die *contritio* als *dolor gratia informatus* ist mithin die Ursache der äußeren Bekundung. Drittens, die Rechtfertigung des Sünders erfolgt in der *contritio*. Das aktuelle Bekenntnis wie die Genugtuung setzen den Gnadenstand bereits voraus. Daraus folgt viertens: Die Materie des Bußsakramentes ist demnach näher zu bestimmen als der in äußeren Zeichen, vor allem in der *confessio* und *satisfactio* sich bekundende *dolor contritionis*; oder anders gesagt: Der *dolor manifestatus in signis exterioribus* (d. 16 a. 1) ist Materie des Bußsakramentes nur als *materia informata*. Fünftens, die diesen Sündenschmerz sowohl in der *contritio*, *confessio* und *satisfactio* informierende Gnade ist die Form, aus der das Sakrament seine Einheit empfängt.

2. Zum Schluß sei noch auf die von C. Murray hervorgehobenen Unterschiede zwischen De sacramentis und dem Sentenzenkommentar eingegangen[143]. Es wird sich zeigen, daß es sich dabei nicht so sehr um tiefgreifende sachliche Unterschiede handelt, sondern mehr um eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte.

a) In De sacramentis bezeichnet Albert die drei Teile des Bußsakramentes als *partes integrales: ratio sacramenti salvatur in omnibus tribus, ita quod in nullo per se.* Keiner der drei Teile *per se sufficit ad effectum totalem inducendum*[144]. Nach IV. Sent. sind die drei Teile dagegen *partes potestativae: (poenitentia) perficitur in illis, ut totum potestativum perficitur ex suis partibus*[145]. Den Unterschied zur *pars integralis* kennzeichnet Albert so, daß die *pars potestativa ‚habet rationem totius et non tantum partis ..., licet non sit totum ipsum secundum ambitum suae potestatis'*[146]. Von hier aus könnte auf einen beachtlichen Unterschied geschlossen werden. Nun bestimmt Albert aber in IV. Sent. die Eigenart dieser drei Teile als *partes potestativae* näherhin[147] als Teile eines Ganzen, das ein Mittleres darstellt zwischen einem *‚totum homogenium'* und einem *‚totum heterogenium'*[148]: *‚partes totius homogenii ... quia praedicatur de eis totum, sequuntur naturam totius universalis'; partes totius heterogenii ‚sequuntur naturam totius*

[141] Ebd. qc. 3 (559f).
[142] Ebd. ad qc. 2 (561a).
[143] C. Murray, a. a. O. 185f.
[144] De sacram. n. 112 (ad 2).
[145] IV d. 16 a. 1 ad obi. 1 (541a). — Ebd. a. 2 sol. (543a). — Ebd. a. 3 sol. (544).
[146] Metaph. l. 5 tr. 6 c. 2 (B. 6, 359a). — Vgl. I Sent. d. 8a. 25 ad obi. 2 (B. 25, 258a), — Vgl. Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 16 q. 1 a. 1 ad qc. 3 (774 n. 39).
[147] IV d. 16 a. 2 ad qc. (543b): *Si quis subtiliter consideret.*
[148] Ebd. (543b).

integri'[149]; m. a. W.: Die Buße als *totum potestativum* nimmt eine mittlere Stellung ein zwischen einem *totum universale* und einem *totum integrale*[150]. Sofern nun der *dolor informatus gratia* in den drei Teilen der Buße wirksam ist und diese in ihrer Wirksamkeit so miteinander verbunden sind, daß im Akt des einen das Votum bzw. die Kraft der anderen miteingeschlossen ist[151], insofern kann von jedem dieser Teile das Ganze prädiziert werden *(recipiunt praedicationem totius)*. Unter dieser Rücksicht (und nur unter dieser Rücksicht) sind sie wie Teile eines *totum universale*. Betrachtet man sie jedoch unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit ihrer Wirkung, sind sie wie Teile eines *totum integrale;* insofern kommt ihnen die *praedicatio totius* nicht zu: *sed secundum relationem ad effectuum diversitatem non recipiunt, sc. nomen totius ..., quia sic nec tota poenitentia est in contritione, nec tota in confessione, nec tota in satisfactione, sed in omnibus simul*[152]. Unter dieser letzteren Rücksicht bestimmt Albert in De sacramentis die drei Teile der Buße als *partes integrales* (s. o.). Es fehlt aber auch hier nicht der erste Gesichtspunkt, das ‚*simul*' der drei Teile, unter dem Albert sie in IV. Sent. in die Nähe von *partes totius universalis* gerückt hatte. Dazu sei der Text — auch im Hinblick auf die später notwendige Erörterung über die Schlüsselgewalt — mitgeteilt:

De sacramentis n. 159 sol.: *Dicendum, quod paenitentia in tribus partibus suis ordinatur contra totum actuale peccatum in culpa et poena, et propter hoc contritio non consequitur suum effectum sine voto confitendi et satisfaciendi, et ideo in comparatione ad effectum non sunt dividenda haec tria, sed ut unum indivisibile ad effectum comparanda. — Dicimus ergo ad primum, quod contritio nihil efficit sine confessione et satisfactione in voto, et necesse est etiam in re sequi confessionem et satisfactionem, nisi accidentalis necessitas impediat*[153]. — *Si autem quaeritur, in quo uniantur ista, dicendum, quod in voto, quod est votum dolendi, confitendi et satisfaciendi. Nihilominus unumquodque istorum divisum habet effectum in comparatione ad peccatum. Est enim in peccato poena aeterna quae infinita est et acerbissima, et hanc mutat gratia cum dolore contritionis. Et remanet adhuc poena purgatoria; quae poena magnae severitatis est et excedens vires vitae humanae ... Unde oportet hanc mutari sicut et primam. Haec autem mutatur per vim clavium, in quibus operatur poena patientis Christi, quae peccato etiam improportionalis est. Coniungitur autem haec vis cum detestatione peccati in confessione coram eo qui habet usum clavium et hoc inquantum per claves potestas est absolvendi. Et remanet adhuc tertia poena in peccatis, quae dicitur poena expiationis, contra quam est satisfactio, quae expiat delictum*[154].

b) Weiter macht C. Murray darauf aufmerksam, daß die äußeren Manifestationen der *contritio, confessio* und *satisfactio* nach De sacramentis nicht ein Zeichen und eine Materie konstituieren wie in IV. Sent., sondern drei Zeichen und drei Materien, denen ebenfalls drei Formen entsprechen. Auch hier handelt es sich im Grunde um eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes. In IV. Sent. betrachtet Albert *signum, materia* und *forma* ‚*in communi ad tres partes paenitentiae*', während in De sacramentis die Teile des Sakramentes ‚*in particulari*' betrachtet werden. Beide Gesichtspunkte schließen einander nicht aus. So gibt

---

[149] Ebd. qc. obi. 2 (542b). — Vgl. Metaph. l. 5 tr. 6 c. 4 (B. 6, 360f).

[150] IV d. 16 a. 33 ad 1 (616b): *paenitentia medium est inter totum universale et totum integrale, et partes suae mediae inter homogenias et heterogenias.*

[151] Ebd. a. 3 sol. (544): *ista tria partes potestativae sunt paenitentiae, et omnes simul operantes in ipsa, et etiam successive. Omnes quidem simul, secundum quod una est in actu et duae vel una in voto: sicut cum contritio est in actu, et confessio et satisfactio sunt in voto; et cum confessio est in actu, virtus contritionis est in ipsa, et satisfactio in voto; et cum satisfactio est in actu, vis confessionis est in ea secundum quod est iniuncta pro peccatis, et vis contritionis quoad dolorem et peccati detestationem.* — Ebd. d. 17 a. 1 ad 5 (660f).

[152] Ebd. d. 16 a. 2 ad qc. (543b). — Vgl. auch ebd. a. 47 sol. (641a): *paenitentia sumitur hic prout ipsa integratur et constituitur ex contritione, confessione et satisfactione ...*

[153] Vgl. Anm. 129.

[154] Vgl. IV d. 16 a. 2 sol. (542). — Ebd. d. 17 a. 24 sol. et passim (693f). — Ebd. d. 18 a. 1 sol. (764).

Albert in IV. Sent. d. 22 a. 7 (B. 29, 895f) auf die Frage: *Utrum sit unum signum, et unicum signum et res, et unica res, vel plures?* die Antwort:

Dicendum, quod sunt plura et unum diversis respectibus. In communi enim accepta paenitentia, prout claudit in se tres partes suas, unum est signum tantum, et unum signum et res, et similiter est res una tantum. ... Si autem accipiantur partes actus paenitentiae, tunc ista tria habent divisa ... — (ad 1): *ad obiectum ergo dicendum, quod non est nisi unum in communi, sed in particulari in hoc et in aliis sacramentis sunt plura, sicut patet in eucharistia, ubi sunt signa speciei panis et vini*[155].

Dementsprechend hatte Albert ja von der Form unter dem Gesichtspunkt der Einheit des Sakramentes ausgeführt:

haec autem forma (sc. *gratia*) *in generali dolore accepta, sc. quae informat dolorem in contritione, confessione et satisfactione, dico quod forma sit huius sacramenti, a qua sacramentum dicitur unum*[156].

Das schließt nicht aus, daß die einzelnen Teile — *in particulari* betrachtet wie in De sacramentis — als je aus einem materiellen und formellen Element zusammengesetzt gedacht sind[157]. So antwortet Albert auf den Einwand: *Forma huius sacramenti videtur non esse una, quia alia est forma contritionis, alia confessionis et alia satisfactionis*[158], mit der schon bekannten Unterscheidung von *forma totius* und *forma partis*[159]. Die Vielheit der Teile *reducitur ad totum, quia dolor destruens peccatum quodammodo unus est, et subiicitur ut totum contritioni, confessioni et satisfactioni*[160]. Weil also der *dolor informatus gratia* in allen Teilen der Buße wirksam ist, deshalb folgt aus der Vielheit und Verschiedenheit der Teile nicht, *quod ex hoc sint ibi plures formae simpliciter*. Die das ganze Sakrament in all seinen Teilen informierende und also die Einheit des Sakramentes begründende Form ist die Gnade. *Forma totius* des Sakramentes ist dann die „Form", die der Komposition des Sakramentes aus seinen durch die Gnade informierten Teilen folgt[161], m. a. W. das Sakrament als Ganzes, sofern der *dolor informatus gratia* alle Teile der Buße miteinander verbindet. Es ist freilich zuzugeben, daß Albert unter diesem Gesichtspunkt in IV. Sent. die Einheit des Sakramentes viel klarer konzipiert. Darin liegt der Fortschritt zu De sacramentis, aber kein Widerspruch. In De sacramentis begründet Albert die Einheit des Sakramentes so:

licet sint diversa signa in tribus partibus paenitentiae, tamen non sunt propter diversa, sed propter unum significandum, scilicet ad significandum gratiam remittentem peccatum actuale in culpa et poena[162]. — Oder: *Uniuntur in comparatione ad finem unum*[163].

c) Nach C. Murray soll schließlich der gewichtigste Unterschied zwischen beiden Werken darin bestehen, daß Albert im Sentenzenkommentar die in De sacramentis vertretene Lehre von einer wahren Wirksamkeit der Schlüsselgewalt, der Absolutionsworte des Priesters, ausdrücklich zurückweise. In Wirklichkeit ist die Lehre Alberts in diesem Punkte beide Male genau die gleiche. Was Albert in IV. Sent. ablehnt, ist dies, daß die Absolutionsworte des Priesters die Form

---

[155] Vgl. ebd. d. 22 a. 6 sol. (894f). — Ebd. a. 8 ad argum. (896b). — Ebd. d. 16 a. 1 ad 2 (541a).

[156] Ebd. d. 16 a. 1 sol. (540b).

[157] Vgl. den Text für De sacram. bei C. Murray, a. a. O. 194. — Vgl. auch S. 294f.

[158] IV d. 16 a. 1 qc. s. c. (539b).

[159] Text s. S. 288f.

[160] Ebd. ad qc. ad obi. 2 (541b).

[161] Vgl. Anm. 94: III Sent. d. 2.

[162] De sacram. n. 112 (ad 1). — Vgl. IV d. 22 a. 8 ad argum. (896b). Beide Male wird als Beispiel auf die Eucharistie verwiesen.

[163] De sacram. n. 113 sol. — Vgl. IV d. 16 a. 1 ad obi. 2 (541a): ... *nihil prohibet secundarios actus (paenitentiae) esse plures, dummodo ordinentur ad finem unum, et ita est de conteri et confiteri et satisfacere, quia omnes unum habent finem, qui est plena destructio peccati actualis.*

seien, aus der das Sakrament seine Kraft zur Heiligung *(virtus sanctificandi)*, d. h. zur Rechtfertigung habe. Dies deshalb, weil allein die Gnade das Prinzip der sakramentalen Rechtfertigung ist und durch die Wirkkraft der Gnade in der *contritio* schon die Nachlassung der Sündenschuld und ewigen Sündenstrafe erfolgt[164]. Das heißt aber nicht, daß der Schlüsselgewalt überhaupt keine Wirksamkeit im Ganzen des Sakramentes zugesprochen wird. Sie ist vielmehr auf zweifache Weise wirksam: Einmal, sofern die *contritio*, um wahre Reue zu sein, notwendig das *votum confitendi*, d. h. den Willen, sich der Schlüsselgewalt des Priesters zu unterwerfen, einschließt[165]. Unter dieser Rücksicht ist das *votum confitendi* Bedingung der *contritio* als einer wahren Reue, und insofern ist auch die Schlüsselgewalt *in voto* an der Rechtfertigung mitbeteiligt[166]. Die eigentliche und wahre Wirksamkeit der Schlüsselgewalt aber bezieht sich zweitens auf die Umwandlung der *poena purgatoria*, die nach der Nachlassung der ewigen Sündenstrafe noch verbleibt und die Sühnefähigkeit des Poenitenten übersteigt[167]. Die Schlüsselgewalt kann unter Umständen auch schon vor ihrer wirklichen Anwendung kraft des in der *contritio* eingeschlossenen *votum submittendi se clavibus* ihre Wirksamkeit entfalten[168], wodurch natürlich die Beichtpflicht nicht aufgehoben wird[169]. Jedenfalls setzt diese Wirkung der Schlüssel notwendig schon — wenigstens der Natur nach — die Rechtfertigung in der *contritio* voraus. Das ist aber genau dieselbe Lehre, die Albert auch in De sacramentis vertrittt. Auch hier hat er nicht etwa eine eigentliche Wirksamkeit der Schlüsselgewalt hinsichtlich der Schuld und der ewigen Strafe gelehrt[170]. Wenn Albert also in De sacramentis (n. 149 sol.) die Absolution des Priesters die Form der *confessio* nennt gegenüber der *explanatio peccati* als der Materie, so ist damit in keiner Weise die Absolution als Ursache der sakramentalen Rechtfertigung angesehen. Gemeint ist — wie in IV. Sent. — die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt in bezug auf die Umwandlung der *poena purgatoria* und die Nachlassung zeitlicher Strafen. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang noch ein ausdrücklicher Vergleich mit IV. Sent. d. 1 a. 14 (B. 29, 28). Es geht hier im Anschluß an den Lombarden um die Frage, ob jedes Sakrament aus einem *verbum* und einer *res* zusammengesetzt sei. Auf den Einwand: *In contritione dolor contriti cum gratia delet peccatum, et non sunt ibi verba*, erfolgt die Antwort: *Ad aliud dicendum, quod verba sunt in paenitentia, secundum quod ipsa in tribus suis partibus est unum sacramentum, et haec sunt verba quae dicit sacerdos, quando ligando ad satisfactionem absolvit.* — Obwohl Albert die *verba sacerdotis* hier nicht als Form benennt — wegen des anderen Gesichtspunktes, der in IV. Sent., wie schon ausgeführt, vorherrscht — so ist jedoch sachlich damit das gleiche zum Ausdruck gebracht wie in De sacramentis. Von hierher haben wir einen weiteren Beleg für das oben S. 294f Gesagte,

[164] Vgl. Anm. 128, 129, 131, 166.

[165] IV d. 18 a. 1 sol. et passim (764f). — Vgl. Anm. 129.

[166] Ebd. d. 18 a. 7 sol. (775a): *Dicendum, quod sacerdos non potest absolvere a culpa et poena aeterna ... nisi illo modo quo supra dictum est, quod votum clavium est in contritione habendo vim quamdam ad remissionem totius peccati.* — Ebd. a. 9 sol. (780).

[167] Ebd. d. 18 a. 11 sol. et ad 1 (784b): ... *in veritate, meo iudicio, essentialis actus clavis est super poenam illam, quae dicitur purgatoria.* — Ebd. d. 17 a. 24 (693f). — Ebd. d. 16 a. 12 ad obi. 3 (567f). — Vgl. auch ebd. d. 1 a. 2 sol. (8). — In diesem Zusammenhang betont Albert ferner den Gedanken der Rekonziliation des Sünders mit der Kirche als Wirkung der Schlüsselgewalt; vgl. ebd. d. 17 a. 1 ad 1 (660a); a. 24 (964f).

[168] Ebd. d. 18 a. 1 sol. (764b).

[169] Ebd. d. 18 ad obi. (764f). — Ebd. d. 17 a. 3 sol. (663b). — Ebd. a. 24 (693f).

[170] Vgl. S. 299. — De sacram. n. 223 sol.: *Dicimus, quod sunt claves et vere solventes ... Solvunt autem a parte poenae simpliciter et ab aeterna poena quodammodo. Cum enim paenitens contritus est, revera solutus est ab aeterna poena simpliciter a Domino, sed tenetur adhuc luere ... Ad absolutionem vero aeternae poenae sunt claves quodammodo et non absolute. Gratia enim delens culpam delet et reatum simpliciter, sed vis clavium est in partem poenae per se, ut dictum est, et in solutionem poenae aeternae in fide contriti ...* — Ebd. n. 160 (ad 1): *confessio est substantialiter ad commutationem poenae purgatoriae.*

daß nämlich die Betrachtungsweise, nach der Albert in IV. Sent. die Gnade *in generali dolore accepta* als die einheitsbildende Form bezeichnet, die Zusammensetzung der einzelnen Teile aus einem materiellen und formellen Element nicht ausschließt. — Es sei dann ferner noch darauf hingewiesen, daß in De sacramentis Materie und Form der einzelnen Teile des Bußsakramentes in einem exakten Sinne als Korrelative aufgefaßt sind, besonders deutlich ausgesprochen für die *confessio* und *satisfactio*. De sacramentis n. 113 (ad 5.6): *Similiter in confessione enarratio cum abominatione exteriori est materia, respectu cuius formalis est absolutio ex vi clavium cum abominatione interiori et recognitione peccati. Et similiter est in satisfactione id quod exterius est, respectu illius quod est interius*[170a]. — Dadurch, daß Albert sowohl in De sacramentis wie in IV. Sent. der Schlüsselgewalt eine echte Wirksamkeit bezüglich der *poena purgatoria* zuschreibt, geht er über die Lösung des Lombarden hinaus, nach der die priesterliche Absolution vornehmlich nur deklaratorischen Charakter hat und bisweilen auch einen kleinen Teil *(aliquid)* der zeitlichen Strafe nachläßt[171].

VI. Die Ehe. — 1. In De sacramentis trifft Albert die Feststellung, daß die Ehedefinition des Petrus Lombardus: *matrimonium est viri mulierisque coniunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens*[172], Materie und Form der Ehe zum Ausdruck bringe[173]. Bezüglich der Materie unterscheidet er zwischen der *materia remota* (sc. *vir*, *mulier*) und der *materia proxima* (sc. *legitimae personae*)[174]. Die *essentialis forma* ist dann in der *coniunctio maritalis* zu sehen[175]. Eine über diese Feststellung hinausgehende oder sie näher erläuternde Aussage gibt Albert in De sacramentis nicht. Da nun die obige Definition die Ehe *in facto esse* definiert und Albert von Materie und Form ausschießlich in den Termini dieser Definition spricht, bleibt die

---

[170a] In diesem Zusammenhang sei noch ein Text aus Wilhelm von Melitona mitgeteilt, der ebenfalls die hylomorphe Auffassung deutlich erkennen läßt. Kl f. 212va/b: *Quaeritur, utrum signa ex parte paenitentis debent dici sacramentum, an ex parte ministri, idest sacerdotis? ... Respondeo, quod sacramentum novae legis imaginem gerit et causa existit. Unde esse sacramenti non omnino attendi debet in significatione aut in causalitate, sed in utroque ... Quae igitur sunt ex parte paenitentis magis habent rationem signi, quae ex parte sacerdotis magis rationem causae. Utrumque tamen utrumque habet, sed absolutio et iniunctio causalitatem quodammodo formaliter, confessio cum subiectione arbitrio sacerdotis et satisfactio iniuncta // quodammodo materialiter. Unde ratio causae magis est ex parte eorum quae sunt a sacerdote, et minus ex parte eorum quae sunt ex parte paenitentis. E converso est de significatione, quia annihilatio sui in confessione et satisfactione magis sunt signa gratiae annihilantis culpam et contritionis de peccato quam absolutio sacerdotis et iniunctio paenitentiae ...* — Zur Bußlehre des Wilhelm von Melitona vgl. V. Heynck O.F.M., Zur Bußlehre des hl. Bonaventura: Franziskanische Studien 36 (1954), bes. 62—70.

[171] Petrus Lombardus, IV Sent. d. 18 c. 6 (862—864). Vgl. De sacr. n. 223 (ad 5): *Et si dicat Hieronymus, vel aliquis de numero sanctorum, quod sacerdotum solvere est solutum a Deo ostendere, non debet intelligi sic, quod nihil facit nisi solam ostensionem solutionis, sed ostendunt, sicut id quod est in toto, ostenditur per id quod est in parte. Cum enim aeternum interminabile sit et non possit dividi per partem et partem, per hoc, quod potestate clavium sacerdos partem poenae dimittit, ostendit Deum dimisisse aeternam et commutasse in temporalem divisibilem, quae in parte possit dimitti.* — (ad 6): *Et sic etiam salvanda sunt verba Magistri in Sententiis, si quis ea salvare desiderat.*

[172] Petrus Lombardus, IV Sent. d. 27 c. 2 (916).

[173] De sacram. n. 237 sol.: *per essentialem formam et essentialem materiam data est.*

[174] Ebd. (ad 3).

[175] Vgl. ebd. n. 242 (ad 4): *Similiter ex parte formae causa per se (est) coniunctio maritalis.*

Unklarheit, worin denn beim Zustandekommen des Sakramentes Materie und Form bestehen.

Bei der Erörterung der Frage, was im Sakrament der Ehe *signum, signum et res* und *res tantum* sei[176], erklärt Albert, daß hier entsprechend der dreifachen Betrachtungsweise der Ehe als Sakrament, als Amt *(officium)* und als Sakrament und Amt jeweils verschiedene Gesichtspunkte zu bedenken seien:

Secundum enim quod est sacramentum tantum attenditur sanctificatio exterior in forma sensibili, quae est consensus in signis sensibilibus extrinsecus, qui est signum tantum[177], *et consensus interior, qui est signum et res, et effectus gratiae medicinalis, qui est res tantum.* —

Als *officium tantum* untersteht die Ehe den *instituta patriae.* Unter dieser Rücksicht muß der Konsens erfolgen *secundum leges eorum ... de quorum coniunctionibus agitur*[178]. Der Konsens ist hier als Vertragsabschluß betrachtet, der nach den diesbezüglich erlassenen obrigkeitlichen Vorschriften zu tätigen ist[179]. — Als *sacramentum et officium* unterliegt die Ehe den *instituta divini et humani iuris.*

Sofern der Konsens (als *pactio coniugalis*) die Ehe als *sacramentum (remedium)* und *officium* begründet, ist er die *causa efficiens* der Ehe. Albert unterscheidet dabei näherhin eine doppelte Ursache: die *causa efficiens simpliciter* und die *causa efficiens quoad hunc*[180]. *Causa efficiens simpliciter* ist der *consensus in verbis de praesenti ad hoc ordinatis secundum leges et decreta patrum. Causa efficiens quoad hunc* ist der *consensus cordis coniunctus consensui verborum.* Hier vertritt Albert nun noch — im Gegensatz zu IV. Sent.[181] — den Standpunkt des Lombarden[182], daß das Fehlen der inneren Zustimmung die Ehe nicht ungültig mache[183]. Deshalb scheint u. E. der Erklärungsversuch C. Murrays kaum möglich, daß nach Alberts Auffassung die äußere Kundgabe des Konsenses das materielle Element, der Konsens selbst aber, also der *consensus cordis (interior)* das formelle Element des sakramentalen Zeichens zu sein scheine[184]. Es dürfte der Auffassung Alberts wahrscheinlich näherkommen, die oben erwähnte Bestimmung von Materie und Form auch auf das Zustandekommen des Sakramentes anzuwenden, wobei dann die *coniunctio maritalis* als Form des Sakramentes *in fieri* im aktiven Sinne, d. h. im Sinne von *pactio coniugalis* aufzufassen wäre[185], zumal

---

[176] Ebd. n. 239.

[177] Es ist zu beachten, daß hier von einer *sanctificatio exterior* die Rede ist. Die *sanctificatio* vindiziert Albert aber stets der Form. — Zum näheren Verständnis s. weiter unten.

[178] Albert zitiert hier Papst Nicolaus I. — Vgl. Petrus Lombardus, IV Sent. d. 27 c. 3 (917).

[179] Ebd. n. 239 sol.: *pactio autem omnis fit secundum instituta data super rem, de qua est pactio.* — Vgl. n. 242 (ad 1).

[180] Ebd. n. 242 sol.

[181] IV d. 27 a. 4 ad 5 (B. 30, 136a).

[182] Petrus Lombardus, IV Sent. d. 27 c. 3 (917).

[183] De sacram. n. 242 sol.: ... *Et hoc patet ex hoc, quia si non consentiat corde matrimonium, quod simpliciter est in officium et in remedium, est sibi in peccatum. Unde etiam dicimus, quod talis tenetur consentire. Et non potest ducere aliam propter hoc, quod simpliciter fuit matrimonium cum prima, licet deficeret quoad hunc. Et hoc accidit matrimonio; unde non dirimit ipsum.* — Von hier aus ist zu schließen, daß die *sanctificatio exterior*, von der oben die Rede war, das Zustandekommen der Ehe durch den äußerlich kundgetanen Konsens, selbst bei fehlender innerer Zustimmung, meint.

[184] C. Murray, a. a. O. 192.

[185] Vgl. De sacram. n. 242 (ad 4): *Similiter ex parte formae causa per se (est) coniunctio maritalis, causa per accidens sollemnitas matrimonii pertinens ad bene esse.* — Da hier die *causa formalis per accidens* als die den Eheabschluß umgebende Feierlichkeit bezeichnet wird, darf man schließen, daß in diesem Zusammenhang die *coniunctio maritalis* als *causa formalis per se* im Sinne von *pactio coniugalis*, d. h. als der Eheabschluß durch den wechselseitigen Konsens verstanden ist.

C. Murray mit Recht betont, daß Albert nicht klar zwischen dem *matrimonium in fieri* und *in esse* unterscheidet[186]. Nähere Aufklärung vermag die Lehre Alberts im Sentenzenkommentar zu geben.

2. Wie in De sacramentis bestimmt Albert im Sentenzenkommentar als Materie des Ehesakramentes die Personen der Kontrahenten[187]. Er unterscheidet hier ebenfalls zwischen der *materia remota (vir, mulier)* und der *materia proxima (legitimae personae)*[188]. Im Begriff der *materia proxima* ist die für die Form notwendige Disposition ausgesagt, d. h. das Freisein von trennenden Ehehindernissen[189]. Für das *matrimonium in fieri* kennzeichnet er die Materie des näheren als *res ‚super quam cadit consensus, sicut super materiam'*[190].

Als die Form des Ehesakramentes *(in fieri)* bestimmt Albert ausdrücklich den durch Worte (oder äquivalente Zeichen) zum Ausdruck gebrachten Konsens[191]. Dieser muß begründet sein im *consensus animorum*[192]. In der allgemeinen Sakramentenlehre erklärt Albert sich zudem noch dahin, daß der in Worten, und zwar *in facie ecclesiae* kundgetane Konsens notwendig sei, sofern die Ehe *sacramentum ecclesiae* ist[193]. Als *officium naturae* und *bonum ecclesiae* betrachtet, könne die Ehe zwar *per consensum in maritalem copulam* zustandekommen, als *remedium (medicina)* dagegen unterstehe sie der Schlüsselgewalt der Kirche:

et quoad hoc habet formam in facie ecclesiae expressam et accipit benedictionem ecclesiae et efficitur ecclesiae non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum ecclesiae, ut sit medicina ex vi clavium ipsius ecclesiae[194].

Durch den Konsens, so betont Albert gegenüber der Kopulatheorie, ist die Ehe vollendet *(perfectum)*, insofern er nämlich *essentialiter* die *individuitas vitae* bewirkt, in welcher das Wesen

---

[186] C. Murray, a. a. O. 192.

[187] IV d. 26 a. 14 ad qc. 1 ad 2 (B. 30, 122a).

[188] Ebd. d. 27 a. 2 sol. et ad 4—6 (130).

[189] Vgl. ebd. d. 27 a. 16 sol. (165b). Der im folgenden wiedergegebene Text handelt zwar unmittelbar nur vom Verlöbnis *(Quibus modis sponsalia dirimantur?)*, trifft aber *mutatis mutandis* auch für die Ehe zu: *Octavus (casus) autem est, eo quod in contrahentibus non fuit dispositio debita. Sicut enim omnis forma debitam dispositionem requirit in materia, ita etiam faciunt sponsalia, et una illarum dispositionum est aetas debita.* — Vgl. Anm. 198.

[190] Ebd. d. 30 a. 4 sol. (215a): *Dicendum, quod nullus error evacuat consensum matrimonii, nisi ille, qui est circa rem illam super quam cadit consensus, sicut super materiam. . . .*

[191] Ebd. d. 26 a. 14 ad qc. 1 ad 1 (122a). — Ebd. d. 27 a. 4 ad obi. 7 et 8 (136a).

[192] Vgl. ebd. d. 27 a. 4 ad 5 (136a). — Ebd. a. 7 (139f). — Ebd. d. 30 a. 9 ad 5 (222b).

[193] Ebd. d. 1 a. 14 sol. (B. 29, 28b): *Dicendum, quod verba sunt in omni sacramento, inquantum est sacramentum ecclesiae;* s. weiter unten.

[194] Vgl. dazu: ebd. d. 27 a. 6 ad 1 et 2 (B. 30, 138b). — Vgl. Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 3 ad 5 (26 n. 103): *dicendum, quod matrimonium secundum quod est in officium et paenitentia secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum; sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, utrumque habet aliqua verba: sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum, et iterum benedictiones ab Ecclesia institutae;* . . . — Ebd. d. 28 q. 1 a. 3.

der Ehe besteht[195]. In diesem Zusammenhang bezeichnet Albert den Konsens als die *forma ultima* der Ehe *in fieri*:

perfectum est, quod attingit terminum et finem eius quod est fieri: et haec est forma ultima[196].

Durch den Konsens wird das „Werden" der Ehe terminiert und dadurch die Ehe in ihrem Sein konstituiert. Der Konsens vollendet die Ehe in *esse primo*[197]. Zum Verständnis der Bezeichnung des Konsenses als *forma ultima* sei darauf hingewiesen, daß Albert das Verlöbnis als *dispositio propinqua* der Ehe betrachtet und darauf — analog — das aristotelische Informationsschema anwendet[198].

Von hier aus läßt sich vielleicht auch eine Erklärung finden für den doppelten Gesichtspunkt, unter dem Albert den Konsens betrachtet: als *causa formalis* und *causa efficiens* der Ehe. Der Konsens ist die Form des Sakramentes *(causa formalis)* mit Bezug auf das *matrimonium in fieri* (vgl. *forma ultima*). Mit Bezug aber auf das *matrimonium in esse*, auf die Begründung der Ehe als ungeteilte und dauernde Lebensgemeinschaft *(individuitas vitae)* ist derselbe Konsens — als *pactio coniugalis*[199] — die *causa efficiens* der Ehe[200].

Albert wendet jedoch die Begriffe Materie und Form nicht nur auf das Zustandekommen, sondern auch auf das Sein des Sakramentes an. In demselben Zusammenhang, in dem er den Konsens als die Form der Ehe *(in fieri)* bezeichnet, wechselt der Gesichtspunkt ohne ausdrückliche klare Abgrenzung hinüber zu dem *matrimonium in esse*. Da die betreffende Stelle auch in anderer Hinsicht noch einer Klärung bedarf, sei sie ganz wiedergegeben:

dicendum, quod matrimonium habet formam, quae est consensus per verba expressus. Nec oportet, quod sacramentum semper ex forma habeat sanctificationem, quia hoc non oportet, nisi in illo sacramento, quod pure sacramentum est, et talia non sunt paenitentia et matrimonium, ut prius dictum est, quia illa sunt ad ea, circa quae sunt opera nostra, et ideo oportet, quod perfectionem aliquo modo trahant a nobis. Et ideo in matrimonio pro perfectivo formali est individuitas vitae, quae causatur ex consensu in utroque coniugum perfecto existente[201].

Zunächst könnte der Eindruck entstehen, als wolle Albert den allgemeinen Grundsatz, daß die Sakramente aus der Form die Kraft zur Heiligung haben, für die Ehe (und Buße) ausschließen

---

[195] Ebd. d. 26 a. 15 sol. (125a). — Vgl. ebd. d. 30 a. 2 ad 1 (213 a).

[196] Ebd. d. 26 a. 15 ad 1 (125). — Ebd.: *perfectum dicit illud, quod attingit terminum suae factionis et fieri.* — Ebd., ad 2: *perfectum est, in quo nihil deest de faciendis quoad esse.*

[197] Vgl. ebd. d. 28 a. 6 ad 1 (195b).

[198] Vgl. ebd. d. 41 a. 7 ad 2 (461f): *sponsalia sunt sicut dispositiones propinquae ad matrimonium. Unde sicut materia habens dispositionem propinquam ad formam aliquam, non unitur alteri, nisi prius in ea fiat corruptio dispositionis prioris, ita etiam non potest persona desponsata cum alia contrahere, nisi prius corruptis sponsalibus, quae non sine peccato sive causa corrumpuntur, quia faciunt quoddam vinculum unionis.* — Vgl. ebd. d. 27 a. 14 ad qc. ad 1 (155b): *(sponsalia) sunt aliquid matrimonii, sc. dispositio ad ipsum.* — Vgl. Anm. 189.

[199] Z. B. ebd. d. 27 a. 7 ad obi. 2 et 6 (140f). — Vgl. Petrus Lombardus, IV Sent. d. 27 c. 3 (917); c. 4 (918); c. 8 (921); c. 9 (932).

[200] Ebd. d. 27 div. et expos. text. (127a). — Ebd. a. 2 ad diffin. 3 ad 3 (131a). — Ebd. div. text., aa. 4 et 5 (133f). — Vgl. Petrus Lombardus, IV Sent. d. 27 c. 3 (917); d. 30 c. 3 (933). — Vgl. dazu den weiter unten zitierten Text.

[201] Ebd. d. 26 a. 14 ad qc. 1 ad 1 (122a).

und nur „auf die im engeren Sinne neutestamentlichen" Sakramente[202] anwenden[203]. In Wirklichkeit aber ist dieser einschränkende Satz von dem Einwand her zu verstehen, gegen den sich die Antwort wendet. Dort wurde gegen den Charakter der Ehe als eines neutestamentlichen Sakramentes vorgebracht, daß jedes Sakrament eine durch göttliche Einsetzung promulgierte Form habe, die ihm die Kraft zur Heiligung verleihe. Da nun die Ehe keine solche Form aufweise, sei sie kein Sakrament des Neuen Bundes[204]. Demgegenüber will Albert betonen, daß nicht jedes neutestamentliche Sakrament seine heiligende Kraft notwendig aus einer auf göttlicher Einsetzung beruhenden Form ableiten müsse. Das trifft nur für die Sakramente zu, die nur Sakrament *(sacramentum tantum)* im Gegensatz zu denen, die *sacramentum et officium* sind[205]. Ehe und Buße erhalten dagegen ihre *perfectio* irgendwie auch *(aliquo modo)* aus der Tätigkeit des Empfängers[206]. Albert will also keineswegs die Wirksamkeit der Form des Ehesakramentes leugnen; eine solche Annahme würde dem ganzen Beweisgang widersprechen. Doch verlagert sich jetzt in der aus dieser Feststellung gezogenen Folgerung der Gesichtspunkt von der Form des *matrimonium in fieri* auf die Form des *matrimonium in esse*: Das *perfectivum formale* oder die Form der Ehe *in esse*, das also, was die Ehe als eheliche Gemeinschaft spezifiziert und determiniert, ist die durch den Konsens bewirkte *individuitas vitae* oder *coniunctio maritalis*[207]. — An anderer Stelle spricht Albert von der Zahl und der Einteilung der Ehehindernisse und nennt hier ebenfalls ausdrücklich die *individuitas vitae* die Form des Sakramentes *(in esse)*: *ex parte formae* bzw. *secundum formae contrarietatem, quae est individuitas vitae*, ergebe sich als Ehehindernis ein schon bestehendes Eheband: *ligatio cum alia, quia individuus non potest esse aliquis cum duabus*[208].

Dem widerspricht nicht, daß nach Albert, wie wir sahen, die *individuitas vitae* das Wesen der Ehe ausmacht. In diesem Sinne nämlich meint die *individuitas vitae* die zwischen Mann und Frau bestehende ungeteilte Lebensgemeinschaft. Dabei gelten Mann und Frau (als *legitimae personae*) als die „Materie" dieser Gemeinschaft (im Sinne des *subiectum determinabile*), die *individuitas vitae* aber, in der sie miteinander verbunden sind, als die bestimmende und vollendende Form.

---

[202] Vgl. ebd. ad 2 (121b). — Vgl. S. 292.

[203] So: G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient, Breslau 1864, 145.

[204] Ebd. qc. 1 (120b).

[205] Vgl. ebd. ad 2 (121b).

[206] Vgl. ebd. d. 27 a. 4 ad obi. 1 et 2 (135b).

[207] Vgl. ebd. d. 30 a. 9 obi. 5 (221b): *individuitas est perfectio essentialis matrimonii.* — Ebd. ad 5 (222b): *nulla unio est essentialis matrimonii ratio, nisi maritalis in consensu animorum fundata.* — Ebd. a. 12 ad 2 (225b): *hic specificatur individuitas per formam et differentiam contrahentem, quae coniunctio est maritalis; talis enim non est inter diligentes vel inter amicos.* — Ebd. d. 31 a. 7 sol. (236a).

[208] Ebd. d. 34 a. 2 ad qc. 2 (329b).

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß Albert Materie und Form sowohl von dem *matrimonium in fieri* wie auch von dem *matrimonium in esse* aussagt. Das eine Mal ist der *consensus per verba de praesenti expressus* die Form des Sakramentes *(in fieri)*, das andere Mal die *individuitas vitae*. Als Materie *(materia proxima)* jedoch gelten in beiden Fällen die *legitimae personae*, für die Ehe *in fieri* näherhin bezeichnet als *materia super quam cadit consensus*.

B) Materie und Form als die Prinzipien der Signifikation und Kausalität

Die neutestamentlichen Sakramente sind ihrem Wesen nach Zeichen und Ursache der Gnade[209]. Die hier obwaltende Entsprechung zwischen Signifikation und Kausalität findet sich bei Albert u. a. mehrfach in dem Satze ausgesprochen: *causalitas non extendit se ultra significationem*[210]. Die Signifikation kommt dem Sakrament zu auf Grund der Materie, die Kausalität auf Grund der Form: *ex materia habet signum esse, ex forma autem quod sit causa*[211]. Jedem Sakrament eignet deshalb die Materie *(materia propria)*, die am besten die Wirkung des Sakramentes, die sakramentale Gnade, anzuzeigen vermag: *quae signis sensibilibus magis proprie declarat rem sacramenti*[212]. — *(Sacramentum) illud habet pro materia, in quo expresse inveniuntur signa sensibilia rem sacramenti significantia et confirmantia*[213]. Die Materie der Sakramente — auch wenn diese in einer physischen Substanz besteht — ist somit wesentlich von der Zeichenhaftigkeit, nicht von der Substantialität her bestimmt. Die Zeichenhaftigkeit gründet nicht in der Substanz als solcher, sondern in deren Proprietäten oder Qualitäten, auf Grund deren sie *ex similitudine* die *res sacramenti* bezeichnet[214]. Deshalb vermag Albert ohne Schwierigkeit den Begriff der Materie auch auf das Sakrament der Buße auszudehnen und hier als Materie die Akte des Pönitenten zu bestimmen[215]. Bei der Buße sieht Albert

[209] De sacram. n. 8 (ad 4); n. 12 sol.; n. 101 sol. — IV Sent. d. 1 a. 2 sol. (B. 29, 7b); a. 7 sol. (18f); a. 13 sol. (26f); a. 15 sol. (29); d. 12 a. 1 ad 5 (292a).

[210] De sacram. n. 4 (obi. 10); n. 6 (ad 10); — IV Sent. d. 1 a. 19 s. c. 3 (B. 29, 34b); d. 3 a. 1 qc. 2 (56a). — De eccl. hier. III, 2 (B. 14, 560b). — Vgl. CD d. 3 tr. 1 c. 7 n. 2 (B. 38, 266); tr. 3 c. 1 n. 7 (312a).

[211] IV d. 1 a. 5 sol. (B. 29, 15b).

[212] De sacram. n. 64 sol.

[213] IV d. 7 a. 3 ad 1 et 2 (B. 29, 155b). — Vgl. C. Murray, a. a. O. 195f.

[214] Vgl. etwa IV d. 3 a. 1 qc. 2 obi. 1 et ad qc. 2 ad 1 (56 a, 57 b); a. 4 sol. et ad obi. (71); d. 1 a. 5 (15ff). — Vgl. CD d. 6 tr. 2 c. 1 n. 15 (B. 38, 381): *elementa, quae sunt materia in aliis sacramentis, ad usum significandi gratiam non assumuntur propter substantias ipsorum elementorum, sed potius propter qualitates, sicut aqua in baptismo assumitur propter vim ablutivam quam habet non a substantia, sed a qualitate humiditatis, et propter virtutem extinguendi et refrigerandi incendium fomitis. ... Aqua autem secundum suam substantiam nihil significat in sacramento, et ideo etiam ex substantia secundum quod est substantia nihil causat in ipso ...*

[215] Eine weitere Differenzierung ergibt sich nach Alberts Darstellung für das Sakrament der Ehe. Dieses kommt mit der Buße darin überein, daß beide keine Materie außerhalb des Empfängers haben; vgl. IV d. 26 a. 14 ad qc. 1 ad 2 (B. 30,

sich zudem auch schon in De sacramentis genötigt, noch einmal ausdrücklich das Wesen der sakramentalen Form zu klären. Hier benennt er ja für alle drei Teile der Buße je eine Materie und eine Form. Aber weder in der *contritio* noch in der *satisfactio* besteht die Form wie bei den übrigen Sakramenten in einer *forma verborum*[216]. Dies ist nur der Fall bei der Absolutionsform des Priesters. So stellt Albert denn, wie gesagt, den allgemeinen und für alle Sakramente zutreffenden Grundsatz auf:

hoc est materia in sacramentis, unde habent rationem significandi, hoc autem forma, unde habent rationem causandi, ut est videre in baptismo, confirmatione et in omnibus aliis[217].

Aus dem Zusammenhang dieser exakten Bestimmung von Materie und Form mit dem Bußsakrament wird nun deutlich, was Albert primär damit zum Ausdruck bringen will: Die Materie braucht nicht notwendig eine physische Substanz, die Form nicht notwendig eine *forma verborum* zu sein, sondern die Materie ist wesentlich das, woher das Sakrament seinen Charakter als Zeichen, die Form das, woher es seinen Charakter als Ursache der Gnade hat. Dadurch aber sind Materie und Form in erster Linie in ihrem Verhältnis zur sakramentalen Wirkung bestimmt[218]. Über das Verhältnis von Materie und Form zueinander, vor allem im Hinblick auf die Konstituierung des Sakramentes, ist dadurch aber noch nichts ausgesagt. Dieses Verhältnis jedoch ist das letztlich entscheidende, da Materie und Form *actu* erst Zeichen und Ursache der Gnade sind als *materia* und *forma sacramenti* — oder, wie Albert auch sagt, *in esse sacramenti*:

licet causalitas non extendat se ultra significationem, non tamen oportet, quod ab eodem sint significatio et causalitas, sed sequitur, quod vel ab eodem sint, vel a diversis coniunctis in uno. Et hoc verum est, quia sanctificatio ex invocatione est quae est forma sacramenti, et similitudo ex elemento est quod est materia, quae ambo coniunguntur in esse sacramenti[219].

Wodurch allerdings das Sakrament ins Sein erhoben wird und wie Materie und Form *in esse sacramenti* miteinander verbunden sind, ist hier nicht gesagt. Der beherrschende Gesichtspunkt ist wiederum die Beziehung beider zur sakramentalen Gnade.

Wie nun die Ergebnisse des vorigen Abschnittes gezeigt haben, kann aus der obigen Bestimmung von Materie und Form kein sachlich begründeter Schluß gegen eine hylomorphe Auffassung ihres Verhältnisses gezogen werden. Den eindeutigsten Beweis dafür liefert Albert im Sentenzenkommentar, wo er einerseits, und zwar in ein und demselben Artikel, diese Bestimmung trifft, um auch für

122a). Dagegen bestimmt er, wie gesagt, als Materie der Ehe nicht die Akte der Nupturienten, sondern die Ehepartner selbst. Die Signifikation des Sakramentes erwächst freilich aus den Akten der Ehepartner, der *individuitas consensus* und der *individuitas carnis*, bzw. aus der *individuitas vitae;* vgl. De sacram. n. 240. — IV d. 26 a. 15 ad 4 et 5 (125b); d. 27 a. 19 ad 1 (127a); ebd. a. 20 qc. 2 obi. 2 (174b); ebd. a. 21 sol. 180a).

[216] Vgl. C. Murray, a. a. O. 194.

[217] De sacram. n. 113 (ad 5.6). — IV Sent. d. 16 a. 1 sol. (B. 29, 540).

[218] Vgl. die oben für die Materie zitierten Texte.

[219] De sacram. n. 6 (ad 10).

das Sakrament der Buße die Zusammensetzung aus Materie und Form zu verifizieren, wo er aber andererseits ebenso klar das Verhältnis beider Komponenten zueinander im Sinne der hylomorphen Theorie deutet[220]. Zudem sei darauf hingewiesen, daß sich auch bei Bonaventura[221] und vor allem bei Thomas ähnliche Aussagen finden. Thomas schreibt ebenfalls bei der Besprechung von Materie und Form des Bußsakramentes:

dicendum, quod in sacramentis, in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae[222].

Wir haben also jetzt im Lichte der schon gewonnenen Ergebnisse — und diese in einigen Punkten weiterführend — zu zeigen, daß in der Vorstellung Alberts Materie und Form nicht bloß nebeneinandergeordnete, sondern einander zugeordnete Prinzipien der Signifikation und Kausalität darstellen.

1. Bei der Erörterung der Konsubstantiationsfrage gibt Albert eine nähere Präzisierung der sakramentalen Signifikation:

potest dici sine praeiudicio, quod in aliis sacramentis ratio signandi sumitur a proprio actu substantiae, quae est materia sacramenti, sicut in aqua baptismi est actus abluendi et et in chrismate actus ungendi etc.[223].

Das ist der präzise Ausdruck dessen, was Albert beim Sakrament der Taufe gegen den Einwand vorgebracht hatte, die Taufe sei das Wasser selbst, weil die ganze Substanz des Sakramentes in dem bestehe, worin die *tota ratio significandi* beschlossen sei. Alberts Antwort: *Licet in aqua inveniantur huiusmodi proprietates, tamen non exercet actu, nisi secundum quod est tingens.* Die *tinctio* als *actus aquae* wird nun von Albert, wie wir sahen, ausdrücklich als das materielle Element der Taufe bezeichnet *(et tunc est materialis)*, dem als das formelle Element, wodurch die *tinctio* als das Sakrament der Taufe konstituiert wird, die *invocatio trinitatis* zugeordnet ist[224]. Dadurch wird aber erst der *actus abluendi* zum aktuellen Zeichen der sakramentalen Gnade. Jetzt erst, im Vollzug des

[220] Vgl. S. 294f.

[221] Bonaventura, In IV Sent. d. 22 a. 2 q. 2 sol. (Quaracchi 1889, 581a). Hier heißt es vom Bußsakrament: *Sed inquantum est sacramentum ecclesiae, institutionem habens, sic habet rationem causae et signi, sicut alia sacramenta; et ratio causalitatis residet penes id, quod formale est, ratio vero signi penes id, quod materiale est.* — Ebd. d. 1 p. 1 dub. 2 resp. (29a): *ratio signandi ... magis residet penes elementum.*

[222] Thomas, Script. sup. IV Sent. d. 22 q. 2 a. 2 ad qc. 2 (1100 n. 129). — Ebd. d. 3 a. 4 ad qc. 3 ad 2 (135 n. 144): *forma principaliter debet significare illud unde est efficacia in sacramento, cum sit medium quo quasi pervenit efficacia ad materiam quae verbo illo sanctificatur; sed materia debet principaliter significare effectum qui immediate consequitur ex usu eius.* — Ebd. a. 3 ad qc. 1 ad 4 (130 n. 107): *Institutio autem sacramentalis materiae attenditur principaliter quantum ad significationem rei contentae.*

[223] IV d. 11 a. 8 ad 1 (B. 29, 287a). Eine Ausnahme macht die Eucharistie: *ratio signandi non sumitur ab illo actu, sed potius a formis panis accidentalibus, et ideo non oportuit manere substantiam.* — Ebd. a. 7 ad 6 (285b). — Vgl. jedoch dazu: ebd. a 2 ad 1 (270a); d. 12 a. 16 ad 5 (329b); d. 8 a. 11 ad 2 (206b).

[224] Vgl. IV d. 8 a. 6 (184a): *forma sacramenti est faciens formaliter sacramentum.* — Vgl. S. 271f.

Sakramentes, ist die *similitudo proportionalitatis* des materiellen Elementes zur Gnade aktualisiert: *sicut se habet elementum in vi refrigerativa et ablutiva ad corpus, ita gratia ad animam*[225].

Zu demselben Resultat gelangen wir auch von einem anderen Gesichtspunkt aus, wenn wir nämlich die Funktion, die Albert dem Verbum *‚baptizo'* in der Taufform zuschreibt, näher betrachten. Zwar betont Albert in De sacramentis ausdrücklich, daß das ‚baptizo' weder das Wesen der Form noch einen Teil derselben darstelle, sofern die Form im strengen Sinne als das Prinzip der Kausalität verstanden werde, als dasjenige, *a quo sanctificatio est in sanctificato*. Prinzip der Kausalität ist allein die *invocatio trinitatis*. In einem weiteren Sinne jedoch ist auch das Verbum *‚baptizo'* als zur Form gehörig zu betrachten *(dicitur de forma)*, als das notwendige Fundament nämlich, *sine quo forma in sacramento fundari non potest*. Mag auch die Heiligung nicht aus dem Verbum *‚baptizo'* kommen *(ex ipso)*, so ist sie doch nicht ohne dieses *(praeter ipsum): mediante enim ipso fundatur in sacramento*[226]. Das ist im wesentlichen auch Alberts Auffassung im Sentenzenkommentar: *(invocatio trinitatis) aptatur baptismo per actum baptizandi et intentionem specialem*[227]. Andererseits kommt jedoch hier — wenigstens der Formulierung nach — die Zugehörigkeit des *‚baptizo'* zur Form deutlicher zur Aussage:

est de forma secundum necessitatem, ita quod si dimittitur, non sit baptizatus qui baptizatur. — est de forma necessitatis baptismi et sine quo baptismus non est[228].

Das Verbum *‚baptizo'* ist sowohl nach De sacramentis wie nach IV Sent. göttlicher Einsetzung und schlechterdings notwendig, um die äußere Handlung als sakramentale Handlung, als *opus ecclesiae* zu determinieren und dadurch von allen ähnlichen zu unterscheiden. Dazu genügt nicht die rein innere Intention auf seiten des Spenders, vielmehr muß die *intentio actus ecclesiastici*, die *intentio baptismi* ausdrücklich im gesprochenen Wort zum Ausdruck gebracht werden:

dicendum, quod non exprimitur ipso facto intentio baptismi, quia ille modus tinctionis etiam in aliis lavacris est ... et oportet exprimere verbo significante ecclesiae generationis actum, ut mihi videtur[229].

---

[225] IV d. 1 a. 5 ad qc. 1 ad 1 et 3 (16f). — Vgl. dazu auch H. Weisweiler, Die Wirksächlichkeit 408f.

[226] De sacram. n. 41 (ad 2): *ratione dicta in opposito oportet exprimere actum baptizandi per hoc verbum ‚baptizo'. ... forma sacramenti ... fundatur in actu sacramentali, et actus completur in forma, et quantum ad hoc dicitur de forma, non quod sit ipsa essentia formae vel pars eius, sed quod sit tamquam fundamentum necessarium* ... ebd. (ad 3). Vgl. Anm. 229. — Vgl. auch: A. M. Landgraf, Die Frage der Zugehörigkeit des baptizo te zur Form der Taufe: Dogmengeschichte III/2, 47—86.

[227] IV d. 3 a. 1 ad qc. 2 ad diffin. 1 ad 2 (B. 29, 57f).

[228] Ebd. d. 3 a. 2 ad qc. 1 et 2 (65a).

[229] Ebd. ad qc. 2 ad 1 (65a). — Vgl. De sacram. n. 40 *(Contra)*: *Ergo videtur quod hoc verbum ‚baptizo' necesse sit apponi, quod determinat opus illud in opus ecclesiae. ... intentio actus ecclesiastici exigitur in omni sacramento, ut scilicet intendat facere, quod facit ecclesia. Ergo oportet, quod sit ibi nomen aliquod exprimens actum ecclesiasticum, inquantum exercetur per hunc tamquam ministrum.*

Wenn nun auch nach Albert die Applikation der Materie auf den Empfänger, die *tinctio ex parte tingentis*, nicht das materielle Aufbauprinzip der Taufe ist, sondern das abwaschende Wasser, der *actus abluendi* bzw. die *tinctio ex parte tincti*, so ist doch erst auf Grund des bezeichnenden und die Handlung als sakramentalen Ritus determinierenden Taufwortes nun auch seinerseits der *actus abluendi* eindeutig auf die Bezeichnung der Gnade hin determiniert.

Die signifikative Bedeutung der Form betont Albert auch beim Sakrament der Firmung. Auf die Frage nach dem Sinn der Worte ‚*Consigno te signo crucis*' gibt er die Antwort, daß der doppelten Schwierigkeit, die sich der *confessio fidei* entgegenstelle[230], in der Spendung des Sakramentes ein zweifacher Akt entsprechen müsse:

Oportet igitur haberi duplicem actum in confirmando: unum qui sit insinuativus (im Druck: *initiativus*) *et demonstrativus ad quem est confirmatio principaliter, et alterum qui exprimat propriam operationem confirmationis sacramenti. Et ideo praemittitur per modum insinuationis ‚Consigno te signo crucis' et subsequitur ‚Confirmo', et primum est propter difficile interius, ad quod ordinatur confirmatio, et aliud propter difficile extra, ad quod confirmat ad standum*[231].

Der *finis, ad quem est confirmatio principaliter*[232], wird demnach zum Ausdruck gebracht durch den Akt der *consignatio* und die begleitenden Worte: *Consigno te etc.* Weil infolgedessen beim Firmsakrament die sakramentale Wirkung nicht adäquat durch die Proprietät der Materie bezeichnet wird, muß die Materie in der Form noch eigens Erwähnung finden[233], wobei die Zeichenhaftigkeit der Materie zudem noch durch die Worte ‚*chrismate salutis*' eine ausdrückliche Deutung erfährt[234]. — An anderer Stelle heißt es: *Ex materia et forma est ad eruditionem, inquantum est insinuativum*[235].

Im Sakrament der Eucharistie fordert die *ratio signi* geradezu die Verwandlung der Substanz von Brot und Wein und das bloße Beharren der Akzidentien:

Dicimus, quod accidentia sunt ibi sine substantia, et hoc exigitur propter rationem signi, quia aliter non possunt esse signa[236].

Die Form aber ist das bewirkende Prinzip der Transsubstantiation[237] und in einem eminenten Sinne signifikativ, wie ohne

---

[230] IV d. 7 ad qc. 1 (153): *Altissimum in vita christiana confessio fidei est ... hoc autem est difficile intus et extra. Et primo intus, quia abnegatur propria ratio; extra, quia hoc principaliter quaesitum est ab hostibus visibilibus et invisibilibus; primo autem, quia fides prima est et non innititur alii, ideo respectu huius actus principaliter operatur confirmationis gratia.*

[231] Ebd. (153b).

[232] Vgl. ebd. ad qc. 2 ad 2 (154a).

[233] Ebd. ad qc. 3 ad 2 (154a): *Et quia sacramentum insinuat praecipue in similitudine inventa, non in proprietate elementi materialis, ideo oportuit in forma huius sacramenti fieri mentionem de materia, quia secundum Magistrum Hugonem sacramentum ex similitudine repraesentat.*

[234] Vgl. ebd. ad qc. 3 (154a).

[235] Ebd. d. 7 a. 3 sol. (155b).

[236] De sacram. n. 86 sol. — Vgl. IV d. 11 a. 2 ad 5 (270b); a. 8 ad 1 (287a); d. 12 a. 10 sol. (313a); a. 16 sol. (328a); d. 13 a. 1 ad 3 (335).

[237] Vgl. S. 290f.

weiteres einleuchtet[238]. Eine nähere Erörterung mag deshalb unterbleiben. Es sei nur noch auf eine Stelle aus dem Kommuniontraktat verwiesen:

CD d. 6 tr. 3 c. 1 (B. 38, 412f): *Ad id quod ex verbo Bedae obicitur*[239], *dicendum, quod elementum dicitur duobus modis: quia et ipsa materia unde sumitur sacramentum, vocatur elementum, sicut aqua in baptismo, et ipsa forma corporalis a qua trahitur similitudo ad gratiam significandam, etiam dicitur elementum. Et ad utrumque accedit verbum, quia sine verbo nec bene significaret, nec penitus aliquid efficeret, et ideo verbum dictum super panem facit, quod formae sacramentales significant refectionem cibi spiritualis, quod non facerent, si verba formae sacramenti ad illas formas non accederent, quin potius refectionem cibi carnalis significarent. Et sic verum est quod dicit Beda generaliter in omni sacramento*[240].

Für das Bußsakrament haben wir bereits gezeigt, daß die Akte des Pönitenten nur als *materia informata* Zeichen der Gnade sind[241].

Beim Sakrament der Letzten Ölung begründet Albert die Notwendigkeit der Form in der gleichen Weise wie bei der Taufe die Notwendigkeit des ‚*baptizo*':

Ad omne sacramentum ecclesiae exigitur intentio faciendi quod facit ecclesia; sed haec intentio importatur per formam ecclesiae, per quam distinguit illud opus ab aliis operibus, et facit illud esse ecclesiae; ergo ad omne sacramentum exigitur forma aliqua in opere, quae confertur ab ecclesia; ergo et in isto debet esse forma certa verborum, sub qua conferatur[242].

Beim Weihesakrament haben wir ebenfalls schon ausdrücklich hervorgehoben, wie stark Albert gerade hier die signifikative Bedeutung der Form betont[243].

2. Wie die Form an der sakramentalen Signifikation, so ist umgekehrt die Materie an der Kausalität des Sakramentes mitbeteiligt. Das ist wiederum vor allem deutlich geworden beim Sakrament der Taufe. Der Materie eignet eine *vis regenerandi in potentia*, die im Sakramentsvollzuge durch die Form aktuiert wird.

---

238 Vgl. IV d. 8 a. 6 sol. et ad qc. 1 (187ff): zu ‚*hoc*'.

239 Die Zuteilung des Augustinus-Wortes ‚*Accedit verbum ...*' an Beda findet sich z. B. auch Sup. Ioh. 3, 22 (B. 24, 140b).

240 In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß ‚*elementum*' bei Albert nicht nur die Bedeutung „materielle Substanz" hat, wie C. Murray, a. a. O. 192f, meint. Vgl. zu dem obigen Text noch ebd. (412b): *Ad id quod de primo obicitur, dicitur, quod elementum non dicitur nisi ad similitudinem definitionis elementi corporis; quia elementum est, quod est in compositione primum, et sic id quod componit sacramentum, dicitur elementum sacramenti, dummodo componat id naturaliter, sicut corpora huius mundi materialiter componuntur ex quatuor elementis, et sic dicuntur formae sacramentales elementum, quia materialiter componunt perfectionem sacramenti, secundum quod est signans et continens ... Ad hoc quod obicitur quod species non sunt corpora, respondendum est, quod non oportet ipsa esse corpora, sed corporalia, quia etiam aqua in sacramentum baptismi non est proprie sacramentum, sed potius tinctio facta in aqua, quae, inquam, tinctio non est corpus, sed etiam corporalis quaedam forma ad modum habitus aptata baptizato.* — Vgl. auch De sacram. n. 149 (ad 1). ... *elementum dicitur non tantum, quod est primum in constitutione mundi et rerum naturalium, sed quod est primum in constitutione sacramenti, secundum quod etiam litterae dicuntur elementa vocum et quaelibet principia primo componentia aliquid dicuntur elementa illius compositi.* — Diese Ausführungen beziehen sich auf die ‚*explanatio peccati*' als Materie der Beichte. — Vgl. dazu auch S. 271: *aqua inquantum est tingens ... et tunc est materialis.*

241 Vgl. S. 298.

242 IV d. 23 a. 4 qc. s. c. 3 (B. 30, 9a). — Vgl. dazu ebd. ad obi. (11a).

243 Vgl. S. 286.

Bei der Firmung heißt es von der sakramentalen Gnade:

descendit ... ex opere sacramenti, et ideo ad opus in materia cum verbis est retorquenda[244].

Beim Bußsakrament betont Albert ausdrücklich die dispositive Mitbeteiligung der Materie, d. h. des *dolor*, an der Sündentilgung. — Hierher gehört dann auch alles, was über die Notwendigkeit der Konsekration der Materie für die Sakramente der Firmung, der Letzten Ölung und des Ordo schon gesagt worden ist: Diese Konsekration ist eigens gefordert *propter abundantiam gratiae quam exigunt haec tria sacramenta*. — Für die Letzte Ölung sei noch folgender Text angefügt:

licet unctio corporalis non attingat animam, tamen virtus eius pertingit ad animam, quae virtus eius est per sanctificationem materiae et formae, quae dicitur in conferendo sacramentum[245].

Diese Hinweise mögen genügen. Sie haben mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt, daß Albert die sakramentale Signifikation nicht nur auf seiten der Materie, die Kausalität nicht nur auf seiten der Form sieht. Materie und Form müssen vielmehr auch unter diesem Aspekt als korrelative Prinzipien aufgefaßt werden. Denn mag auch die in äußeren Zeichen wahrnehmbare *repraesentatio* der Gnade aus der Materie erwachsen, so ist sie aktuelles Sinnbild der Gnade doch nur *in esse sacramenti*. Das Sakrament wird aber *formaliter* erst durch die Form konstituiert und dadurch auch das materielle Element, etwa der *actus abluendi*, erst eindeutig auf die Bezeichnung der Gnade hin determiniert. Bezüglich der Kausalität ist das korrelative Verhältnis durch das Potenz-Akt-Schema zum Ausdruck gebracht.

Ziel unserer Untersuchung war die Feststellung des Verhältnisses von Materie und Form in der Struktur der Sakramente. Wenngleich Albert dieser Frage auch keine spezielle Erörterung gewidmet hat, so zeigte sich doch im einzelnen in der Anwendung der Begriffe von Materie und Form ein so deutlicher Einfluß des Aristotelismus, daß als gesichertes Endergebnis festgestellt werden kann: Albert hat den Aufbau der Sakramente aus Materie und Form eindeutig im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung verstanden. Materie und Form sind die *partes essentiales* der Sakramente in analoger Entsprechung zu Materie und Form als den Aufbauprinzipien der Körperwesen, d. h. als konstitutive Teile im Sinne des Hylomorphismus[246]. Die Form wurde beschrieben als das Prinzip des Seins, etwa in den Formulierungen: *quo est*; *forma dat*

[244] IV d. 7 a. 2 ad 3 (B. 29, 153a).
[245] Ebd. d. 23 a. 19 ad qc. 1 ad 3 (B. 30, 27).
[246] Einige weitere Beispiele dafür, daß Albert Materie und Form als Aufbauprinzipien der körperlichen Substanz mit Vorzug *partes essentiales* nennt: IV d. 10 a. 1 ad 1 (B. 29, 244b): *partes autem voco partes essentiales, quae sunt materia et forma*. — Ebd. d. 11 a. 2 sol. (270a) u. ö., ebenso in seinen philosophischen Schriften.

esse; forma est faciens formaliter sacramentum; — ferner als Prinzip der Einheit: *uniens est ipsa forma* — sowie als das Prinzip der Tätigkeit: *principium actus et agendi*[247]. Wir begegneten der Unterscheidung von *forma partis et forma totius*, den Ausdrücken: *forma formalis, forma substantialis, forma ultima, perfectivum formale.* Für die Materie fordert Albert eine der Form entsprechende Disposition. In diesem Sinne war die Rede von der *materia disposita* oder der *ultima disposito materiae.* Es begegneten die Termini: *materia informata, informatio, informare.* Mit Bezug auf die Verursachung der Gnade fanden wir auf das Verhältnis von Materie und Form das aristotelische Potenz-Akt-Schema angewandt. Geradezu als Prüfstein für Alberts Auffassung von der Struktur der Sakramente erwies sich die Darstellung des Bußsakramentes. Hier kam die hylomorphe Auffassung des Verhältnisses von Materie und Form wohl am deutlichsten zum Ausdruck. Zugleich gewannen wir von dorther den eindeutigen Beweis dafür, daß die Beschreibung der Materie als Prinzip der Signifikation und der Form als Prinzip der Kausalität einem hylomorphen Verständnis von Materie und Form als den Wesensteilen der Sakramente in keiner Weise entgegensteht. Die *ratio significandi* bzw. *causandi* kommt ihnen nur zu als *materia* und *forma sacramenti*, sofern sie *in esse sacramenti* miteinander verbunden sind. Das Sein der Sakramente und somit die Einheit von Materie und Form wird aber durch die Form begründet. Wir sahen ferner, wie nach Albert die Form dasjenige ist, wodurch erst die Sakramentenspendung als sakramentale Handlung, als *opus ecclesiae* determiniert und so von allen anderen Handlungen eindeutig unterschieden wird. So erwies sich auch von daher die Form als das determinierende Prinzip der sakramentalen Signifikation. — Daß daneben bei Albert auch noch die ältere Terminologie weiterwirkt: Form im Sinne von *forma verborum*, zur Bezeichnung des Ritus oder der eucharistischen Spezies[248], Materie im Sinne von *res, elementum*, tut dem hylomorphen Verständnis dieser Termini keinen Abbruch. Es ist auch nicht weiter verwunderlich bezüglich der Sakramente, die zu ihrer Verwirklichung eine physische Substanz erfordern und deren Form — das Bußsakrament macht ja hier bei Albert eine Ausnahme — in einer Formel besteht. Diese Bedeutungen: *forma verborum, verbum — res, elementum* begegnen ja auch bei Hugo von St. Cher und ebenso noch bei Thomas. — Als Nebenergebnis konnten wir zeigen, daß auch Alberts Zeitgenosse Wilhelm von Melitona in seinen vor 1248 geschriebenen Quaestiones De sacramentis Materie und Form als

---

[247] Vgl. dazu noch: IV d. 10 a. 7 obi. 3 (B. 29, 257a): *omnis actio et omnis operatio est a forma.* — Ebd. d. 8 a. 8 ad 2 (199a): *forma in sacramento (est) effectiva rei.*

[248] Einige Belegstellen zum Gebrauch von Form im Sinne von *forma ecclesiae* oder auch *forma haeretica:* De sacram. n. 207. — IV d. 5 a. 3 sol. (B. 29, 107b). — Ebd. d. 6 a. 2 sol. et ad 2 (119b). — Ebd. d. 13 a. 30 sol. (390a) etc. — Als Benennung der eucharistischen Spezies: De sacram. nn. 87—91. — IV d. 10 a. 1 ad 5 (B. 29, 245b). — Ebd. d. 13 a. 2 sol. (336b) etc.

Korrelative im Sinne des Hylomorphismus versteht[249]. Dadurch geht er erheblich über Alexander von Hales hinaus, von dem er sich sonst weitgehendst abhängig zeigt[250]. Daraus darf wohl geschlossen werden, daß sich die Auffassung von der hylomorphen Struktur der Sakramente im Verlauf des letzten Jahrzehnts der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts allgemein durchgesetzt hat, zumal sie nach der Mitte des Jahrhunderts in den Sentenzenkommentaren des hl. Bonaventura[251] und des hl. Thomas mit Selbstverständlichkeit begegnet. Für Albert, dessen Lebenswerk so eng mit der Rezeption des Aristotelismus verknüpft ist, müßte es ja auch als sonderbar gelten, wenn er sich in der Sakramentenlehre, vor allem, was das Verständnis der Termini Materie und Form und also die Struktur der Sakramente betrifft, nicht von der aristotelischen Philosophie beeinflußt zeigte.

[249] Vgl. Anm. 46, 110, 170a. — Diese Belegstellen ließen sich noch vermehren. — Zur Abfassungszeit der QQ. de sacram. vgl.: Alexandri de Hales Summa theologica, t. IV, Prolegomena (Quaracchi 1948) 74. 80. — Das gleiche trifft zu für den anonymen Verfasser des 4. Sentenzenbuches des Cod. 1542 der Bibliothèque Royale zu Brüssel (ca. 1250), der u. a. die QQ. des Wilhelm von Melitona weithin exzerpiert; vgl. etwa f. 183^{r}, 188rb, 190rb, 191ra. — Vgl. dazu: K. F. Lynch, The alleged fourth Book on the Sentences of Odo Rigaud and related Documents: Franciscan Studies 9 (1949) 87—145. — Bisher ist m. W. die nicht zu verkennende Abhängigkeit des Anonymus des Cod. 1542 von Alberts d. Gr. IV Sent. noch nicht aufgezeigt worden. Dieser Nachweis soll in einer späteren Veröffentlichung erfolgen.

[250] Vgl. Alexander de Hales, Glossa, 11*. 27*. 45*.

[251] Vgl. Anm. 221. — Ferner: In IV Sent. d. 8 p. 2 a. 2 q. 2 obi. 4 (197b). — Ebd. d. 17 p. 2. a. 1 q. 3 concl. (441). — Ebd. p. 3 dub. 1 (463a). — Ebd. d. 22 a. 2 q. 1 concl. (579a).

DIE „SUSTENTATIO" IN DER RÖMISCHEN LITURGIE VOR DEM HINTERGRUND DES KAISERLICHEN HOFZEREMONIELLS

Von Ernst Jerg, Freiburg im Breisgau

In den Quellen der römischen Liturgie findet sich für eine Zeit von mehreren Jahrhunderten — und in letzten Spuren noch bis heute — ein Ritus bezeugt, der in der Literatur bisher kaum beachtet wurde: die *sustentatio*, d. i. die Stützung der Arme des Papstes, Bischofs oder sonstigen Liturgen durch einen oder zwei Begleiter (Diakone o. ä.). J. A. Jungmann schreibt dazu[1]: „... ein Brauch, der aus antikem, ursprünglich orientalischem Hofzeremoniell stammen muß", und führt dazu einige Belegstellen, vor allem aus dem Alten Testament, an, auf die wir noch zurückkommen werden. Die Aufgabe dieser Arbeit soll es sein, diesem Zusammenhang unseres Ritus mit dem kaiserlichen Hofzeremoniell nachzugehen, speziell auf Grund des Zeremonienbuches des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenitus[2].

Bevor wir dies tun, soll aber zunächst in großen Zügen skizziert werden, wie sich die *sustentatio* im Lauf der Jahrhunderte innerhalb der römischen Liturgie entwickelt hat. Im Ordo Romanus Primus, dem ältesten Zeremonienbuch der römischen Kirche aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert, wird die *sustentatio* viermal erwähnt: bei der Ankunft des Papstes in der Stationskirche[3] und beim Auszug aus der Sakristei zu Beginn der Messe[4] ist der Papst *sustentatus* von zwei Diakonen; zu Beginn des Offertoriums[5] und bei der Kommunion[6] vom Primicerius notariorum und Primicerius defensorum. In der Folgezeit wird dieser Ritus dann noch öfter erwähnt, wofür Jungmann schon die Belegstellen anführt[7], so u. a. im 12. Jahrhundert[8], im 13.[9], 14. und noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts[10]. — Außerdem lebt der Ritus auch im Zeremoniell des bischöflichen Hochamtes weiter, wofür wir Belege u. a. aus dem 9. Jahrhundert[11],

---

[1] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I³, 91.

[2] J. J. Reiske, Constantini Porphyrogeniti libri II de ceremoniis aulae Byzantinae, 2 Bände, Leipzig 1751—66.

[3] Ordo Rom. Prim. n. 29 (Andrieu II, 76): *Cum vero ecclesiam introierit pontifex, non ascendit continuo ad altare sed prius intrat in secretario, sustentatus a diaconibus, qui eum susceperint de sellario descendentem.*

[4] Ebd. n. 45 (Andrieu II, 81): *Et tunc pontifex elevans se dat manum dexteram archidiacono et sinistram secundo, vel qui fuerit in ordine; et illi, osculatis manibus ipsius, procedunt cum ipso sustentantes eum.*

[5] Ebd. n. 69 (Andrieu II, 91): *Pontifex autem ... descendit ad senatorium, tenente manum eius dexteram primicerio notariorum et primicerio defensorum sinistram.*

[6] Ebd. n. 113 (Andrieu II, 103f): *Qui dum confirmaverit, id est quos Papa communicat, descendit pontifex a sede, cum primicerio notariorum et primicerio defensorum tenentibus ei manus.*

[7] A. a. O.

[8] Ordo Rom. Benedikts (um 1142) n. 17 (PL 78, 1032 B): ... *et sic sustentatus a duobus diaconis, archidiaconus sine socio solus procedit ante pontificem ...*

[9] Ein Ordo des 13. Jh. bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, 1, 4, 12, Ord. XXXVII (Venedig 1783, I, 245): (Der Diaconus cardinalis) *recipiat papam per bracchia, et ipsum relevet ...* — Ebd.: ... *item cardinalis surgit et per bracchia iuvat papam ad levandum.*

[10] Ordo Stefaneschis (um 1311, Bearbeitung von Petrus Amelii † 1403) n. 95 (PL 78, 1220 C): *Tunc surgens Dominus pontifex a duobus diaconibus sustentatus in Processione progreditur.*

[11] Ordo Rom. V. (zweite Hälfte des 9. Jh.) n. 15 (Andrieu II, 211): *Tunc pontifex elevans se dat manum dexteram duobus presbyteris et illi ... procedunt cum ipso sustentantes eum.* — n. 47 (219): *Tenentibus duobus presbiteris manus eius,*

aus dem 12.[12] und aus dem 13. Jahrhundert[13] haben. Während es sich in all diesen Fällen um eine wirkliche Stützung handelt, deren Sinn offensichtlich ein symbolischer ist: eine Ehrenbezeigung, schreibt das Caeremoniale Episcoporum von 1600 für die zwei Diaconi assistentes, die im feierlichen Pontifikalritus den Bischof begleiten, nur noch vor, sie sollten die Fimbrien des Pluviale halten, *si opus erit, eius bracchia sustentantes*[14]. Anscheinend verstand der Verfasser dieser Zeilen den Brauch nicht mehr, sondern betrachtete ihn als Hilfe für ältere oder kränkliche Liturgen! Tatsächlich wird denn auch sowohl von Kommentatoren des Caeremoniale[15], als auch von neueren Rubrizisten[16] die *sustentatio* völlig übergangen, und in der Liturgie der Gegenwart ist sie — abgesehen von der abgeschwächten Form des Fimbrienhaltens — ja auch nicht mehr gebräuchlich. Diese abgeschwächte Form findet sich heute auch noch im Hochamt des Priesters[17]. Wir können die Entwicklung kurz so zusammenfassen: Anfangs handelt es sich bei der *sustentatio* um ein wirkliches Stützen; im Lauf der Zeit aber vergaß man den ursprünglichen Sinn dieser Zeremonie und ließ sie deshalb aus, bzw. stilisierte sie zu einem einfachen Halten der Gewandsäume.

---

episcopus redit in sedem. — n. 88 (225): ... *descendit pontifex a sede, tenentibus ei manus qui eum duxerint.*

[12] Ordo ecclesiae Lateranensis (kurz vor 1145), 126 β (ed. Ludwig Fischer, München 1916, 82): *Cum autem cantor offertorium inceperit, episcopus sustentatus a presbytero et diacono ... vadit ad accipiendam oblationem.* — 129 (87): ... *sustentatus a diacono et subdiacono ad sedem revertitur.* — 128' (86): ... *deinde revertitur ad sedem, solo presbytero eum sustentante.*

[13] Pontificale des Durandus (1237—96) n. 26f (Andrieu, Le Pontifical Romain III, 638): *Finito autem a choro Kyrie eleison, diaconus vel etiam capellanus, si necesse sit, accipiens oram toballie cum utraque manu, flexis genibus coram illo, extendit manus suas et, mediante ipsa toballia, reverenter accipit manus episcopi, eum adiuvans ad surgendum, quod semper debet fieri quandocumque surgit.* — n. 27: *Eo igitur surgente, si Gloria in excelsis dici debet, reducitur ab eisdem capellano et diacono, hinc et inde eum deducentibus et toballiam ante eum tenentibus, ad altare. Sic enim ab eis deduci debet quandocumque ab altari accedit ad sedem vel ad sacristiam, vel ad predicandum, vel alio, vel a sede reducitur ad altare.* In seinem Rationale divinorum officiorum, IV, 6, 10 (Venedig 1568, 65^{v}) gibt er dazu die allegorische Erklärung: *Duo diaconi Pontificem deducentes significant Abraham et David.* ...

[14] Caeremoniale Episcoporum I, 8.

[15] Z. B. Joseph Catalani, Caeremoniale episcoporum ... commentariis illustratum, Paris 1860, I, 166, erklärt ausführlich das Fimbrienhalten, übergeht in der Erklärung aber den Satz: *si opus erit* ... Auch im sonst sehr ausführlichen Index rer.m fehlt das Stichwort *sustentare;* vgl. II, 596.

[16] Vgl. z. B. Ph. Hartmann, Repertorium Rituum[8], Paderborn 1898, 484. — Le Vavasseur-Haegy, Manuel de Liturgie et Cérémonial[16], Paris 1935, I, 721. — G. Kieffer, Rubrizistik[7], Paderborn 1928, 227.

[17] Vgl. z. B. W. Lurtz, Ritus und Rubriken der hl. Messe, München 1937, 197: „Geht der Priester im Pluviale zum Altar, so gehen die Leviten rechts und links von ihm und halten die Fimbrien; hat der Priester aber das Meßgewand an, so gehen die Leviten voraus". So schon C. M. Merati, Novae observationes et additiones ad Bartholomaei Gavanti ... commentaria in Rubricas, Augsburg 1740, I, 207; vgl. Ph. Hartmann-J. Kley, Repertorium Rituum[14], 1940, 463; vgl. Missale Romanum, Rit. cel. Miss., II, 5. — Interessanterweise findet sich bei Hartmann in der 8. Auflage von 1898 (409) noch die Vorschrift: „Sooft Celebrant, am Altar zwischen Diakon und Subdiakon stehend, genuflektiert, unterstützen D. und S. seine Arme beim Aufstehen", während in der 14. Auflage von 1940 an der entsprechenden Stelle (463) dieser Satz fehlt. Vgl. auch Le Vavasseur-Haegy, a. a. O., I, 616, wo sich dieselbe Vorschrift findet mit der Einschränkung: „à moins qu'ils ne soutiennent la chasuble".

Nach dieser kurzen Darstellung der Entwicklung innerhalb der römischen Liturgie können wir uns nun der Frage zuwenden, wo die Quellen dieses Ritus zu suchen sind. Es liegt nahe, jenes Buch zu befragen, das aufs ausführlichste das Zeremoniell des byzantinischen Hofs beschreibt: das Zeremonienbuch des Kaisers Konstantin Porphyrogenitus. Es schildert im wesentlichen die Verhältnisse des 10. Jahrhunderts, wenn es auch teils aus älterer, teils aus jüngerer Zeit stammt[18]. Es wurde herausgegeben, ins Lateinische übersetzt und kommentiert von Johann Jakob Reiske (1716—1774), dessen Ausgabe bei Migne nachgedruckt ist[19].

In dieser Beschreibung der byzantinischen Hofzeremonien finden wir eine ganze Reihe von Stellen, in denen ein Vorgang beschrieben wird, der unserer *sustentatio* entsprechen könnte, aber nicht muß; es handelt sich dabei um folgende Ausdrücke:

Δηριγεύειν = "the Latin dirigo, to escort" (Sophocles[20] 386), also „geleiten". Meistens heißt es vom Kaiser selber, er sei *δηριγενόμενος*, doch wird es in den meisten Fällen aus dem Zusammenhang klar, daß damit ein Geleiten ohne eine körperliche Berührung gemeint sein muß, etwa wenn es viele sind, die den Kaiser *δηριγεύουσιν*[21], oder wenn Berittene ihn geleiten[22], oder wenn er allein auf einem Wagen fährt, und Fußgänger ihn geleiten[23].

Ὑφικεύειν = "to escort" (Sophocles 828). Für diesen Ausdruck gilt genau das soeben über *δηριγεύειν* Gesagte, mit dem einzigen Unterschied, daß er meist nicht in Bezug auf den Kaiser, sondern auf hohe Hofbeamte, gelegentlich auch auf den Patriarchen, verwendet wird[24]. Als ein *sustentare* in unserem Sinn kann dieses Verb nicht verstanden werden.

Διασώζειν = "to conduct a stranger through an unknown country" (Sophocles 372), also auch: „führen", „geleiten". Auch hier ist offensichtlich meist nur ein Führen im weiteren Sinn gemeint[25]. An einer Stelle allerdings könnte eine *sustentatio* gemeint sein, wie ein Vergleich mit parallelen Situationen zeigt[26].

Auch die Ausdrücke *ἐπαίρειν* (= to take, take off, take away; Sophocles 490, also: „aufrichten", „emporrichten")[27], *φέρειν*[28] und *ἀναφέρειν*[29], sowie *ἀναλαμβάνεσθαι*[30] sagen nur entfernt ähnliches aus wie unser *sustentare*.

Sehr viel näher führt uns das Verbum *κρατεῖν*, das im späteren Griechisch soviel wie „fassen" bedeutet. Vor allem aber ist es das Kompositum *παρακρατεῖν*,

---

[18] Vgl. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897, 252—57; vgl. DACL III, 2695—2713.

[19] PG 112: Constantinus Porphyrogenitus, De Ceremoniis aulae Byzantinae libri duo, Graece et Latine, ex recensione Joan. Jac. Reiskii, cum eiusdem commentariis integris. Die Zitierung geschieht im Folgenden nach dieser Ausgabe.

[20] E. A. Sophocles, Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge 1914.

[21] Z. B. Cerem. I, 10 (PG 112, 281). — I, 17 (324). — I, 17 (325).

[22] Cerem. I, 17 (324).

[23] Cerem. I, 91 (764).

[24] Z. B. Cerem. I, 23 (368) — I, 55 (536).

[25] Z. B. Cerem. I, 10 (281). Sehr deutlich ist Cerem. I, 17 (332): ... *καὶ διασώζουσι* (den Kaiser) ... *πεζεύουσιν ἅπαντες, καὶ μένει ἔφιππος μόνος ὁ βασιλεύς.*

[26] Cerem. I, 22 (360): nach dem Gottesdienst *διασώζει αὐτὸν* (den Kaiser) *ὁ πατριάρχης μέχρι τοῦ ἁγίου φρέατος*; vgl. dazu die parallelen Situationen in Cerem. I, 19 (345) und I, 20 (349). Näheres dazu unten S. 319.

[27] Z. B. Cerem. I, 45 (485) und I, 47 (496).

[28] Z. B. Cerem. I, 47 (501ff) und I, 49 (520).

[29] Z. B. Cerem. II, 9 (1012).

[30] Z. B. Cerem. II, 3 (989ff).

das genau unserem *sustentare* zu entsprechen scheint[31]. Dieser Ausdruck kommt in folgenden Situationen vor:

a) Der Kaiser gestützt vom Patriarchen: zweimal, am Fest des Propheten Elias (20. 7.) und am Fest des Jahrtages der Weihe der Neuen Kirche von Basilius I., heißt es, der Kaiser werde beim Zug zur Kirche vom Patriarchen gestützt (*παραχρατούμενος*; Reiske übersetzt: *sustentatus a patriarcha*)[32]. Bei der Beschreibung der Zeremonien am Fest Kreuzerhöhung heißt es an genau der entsprechenden Stelle: der Patriarch *διασώζει*, lat. *ducit* den Kaiser[33]. Hier also könnte — wie oben angedeutet — *διασώζειν* den Sinn von *sustentare* wenigstens implizieren.

b) Öfter als in Bezug auf den Kaiser findet sich *παραχρατεῖν* in Bezug auf andere Personen, wenn sie vor den Kaiser geführt werden:

1. Vom Patriarchen wird mehrmals gesagt, er trete vor den Kaiser, *παραχρατούμενος* von zwei Hofbeamten[34]. z. B. am Montag in der Osterwoche, wenn er während der Liturgie auf den Kaiser zutritt, um ihm die hl. Kommunion zu reichen[35], oder wenn er am Himmelfahrtstag nach dem Gottesdienst zum Kaiser zum Essen geleitet wird[36], wenn der neu ernannte Patriarch dem Kaiser seine Aufwartung macht[37] und schließlich, wenn dem Kaiser ein Sohn geboren wird, und der Patriarch kommt, ihn zu segnen[38].

2. Zweitens heißt es oft von höheren Hofbeamten, wenn sie vor den Kaiser geführt werden, vor allem anläßlich ihrer Ernennung: *χρατούμενοι*. Im einzelnen ist es kaum zu unterscheiden, ob dabei ein bloßes Anfassen oder ein wirkliches Stützen gemeint ist. Wir gehen deshalb auch nicht näher auf die einzelnen Stellen ein, sondern zählen sie nur kurz auf[39]. Reiske übersetzt das *χρατεῖν* an diesen Stellen teils mit *sustentare*, teils anders (*comitari*, *stipare*, *ducere* etc.).

---

[31] Sophocles, 845: *παραχρατεῖν*: to hold near, to hold, support, prevent from falling off.

[32] Cerem. I, 19 (345) und I, 20 (349).

[33] Cerem. I, 22 (360).

[34] Z. B. Cerem. I, 1 (196).

[35] Cerem. I, 10 (281): *παραχρατούμενος ὑπὸ δύο σιλεντιαρίων*.

[36] Cerem. I, 18 (337).

[37] Cerem. II, 14 (1044): *ὑπὸ τοῦ πραιποσίτου καὶ σιλεντιαρίου παραχρατούμενος*. Reiske übersetzt dies verdeutlichend: ... *et sic utrinque bracchio sublevatus*, und setzt dazu eine erklärende Anmerkung, auf die wir noch zurückkommen werden.

[38] Cerem. II, 21 (1148). Hier übersetzt Reiske das *παραχρατούμενος* mit *stipatus et sustentatus*.

[39] Cerem. I, 23 (365): Verleihung verschiedener Würden und Titel an Weihnachten. — I, 26 (380): Ernennung eines „Magisters". — I, 30 (405): die beiden Zirkusparteien Prasini und Veneti machen dem Kaiser ihre Aufwartung, wobei der *tribunus* der *factio Veneta* vom Zeremoniar *χρατούμενος* (Reiske lat.: *sustentatus*) ist. — I, 46 (492): Huldigung neuernannter Patrizier vor dem Kaiser. — I, 47 (504) und I, 48 (508): Ernennung eines Patriziers. — I, 50 (521): Ernennung der *Ζώστη πατρικία* (erste Hofdame der Kaiserin): der Praepositus führt sie vor den Kaiser, *χρατῶν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ὤμων* (lat.: ... *quam humeris sustinens adducit*).

An einigen anderen Stellen erscheint es noch unsicherer, ob *χρατεῖν* wirklich eine *sustentatio* meint: Cerem. I, 40 (453): *καὶ οἱ λοιποὶ ... πάντες ... χρατούμενοι ὑπὸ σιλεντιαρίων*; allerdings könnte man denken, daß die Betreffenden nacheinander, einzeln vorgeführt wurden. — I, 47 (496): neu ernannte Patrizier treten zur Huldigung vor den Kaiser *ὑπὸ σιλεντιαρίου χρατούμενοι*; Reiske übersetzt falsch: ... *silentiariis stipati*; auch hier kann ein zeitliches Nacheinander gemeint sein. — Vgl. außerdem noch Cerem. I, 48 (508); I, 47 (504); I, 50 (521).

3. Als dritte Möglichkeit einer *sustentatio* berichtet das Zeremonienbuch vom Empfang von Vasallen[40] und fremden Gesandten[41], die vor den Kaiser geführt werden. Zwar heißt es auch hier beidemale nur *κρατούμενοι*, nicht *παρακρατούμενοι*, aber aus dem Bericht, den Bischof Luitprand von Cremona über seine Gesandtschaft, die er im Jahr 949 im Auftrag von König Berengar zu eben diesem Konstantin VII., der der Verfasser unseres Zeremonienbuches ist, unternahm, wissen wir, daß in diesem Zusammenhang am byzantinischen Hof tatsächlich eine *sustentatio* in unserem Sinne üblich war[42], und daß also auch *κρατεῖν* allein (ohne die Vorsilbe *παρα-*) den Sinn von *sustentare* haben kann.

4. Schließlich stoßen wir noch auf eine letzte Stelle im Zeremonienbuch, an der *παρακρατεῖν* vorkommt: bei der Ernennung Heraclius' des Jüngeren zum Imperator[43]. Hier sind es zwar zwei rangmäßig Ebenbürtige, deren einer den anderen stützt, zwei kaiserliche Prinzen nämlich, aber der eine steht insofern höher und hat dadurch Anspruch auf diese Ehrung, als er den Ehrentitel „Imperator" erhielt.

Fassen wir den bisherigen Befund kurz zusammen: Der Ritus der *sustentatio* war am byzantinischen Hof bekannt und gebräuchlich; selten wurde sie angewandt beim Kaiser selber, öfter beim Patriarchen und bei fremden Gesandten, wenn sie vor den Kaiser geführt wurden, vermutlich gelegentlich auch, wenn höhere Beamte vor den Kaiser traten.

Damit ist nun aber noch nichts bewiesen über den Ursprung dieses Ritus in der römischen Liturgie; hier begegnet er uns schon im 7. Jahrhundert, das Zeremonienbuch aber schildert Verhältnisse des 10. Jahrhunderts. Tatsächlich läßt sich aber die *sustentatio* im Hofzeremoniell schon aus viel früherer Zeit nachweisen, und damit dürfte die eingangs geäußerte Vermutung über die Herkunft dieser Zeremonie recht behalten. Denn einerseits ist zu berücksichtigen, was Theodor Klauser über den Zeugniswert unsere Buches schreibt[44]: „Freilich schreibt ... der Porphyrogenet ... erst im 10. Jahrhundert; aber bei der Starrheit der repräsentativen Formen des spätrömischen und byzantinischen Staates dürfen die Angaben ... mit der entsprechenden Vorsicht auch schon für das 4. und 5. Jahrhundert ausgewertet werden". Andrerseits haben wir auch tatsächlich einige literarische Bezeugungen der *sustentatio* aus früherer Zeit.

Aus dem 2. Jahrhundert wird von Kaiser Caracalla (186—217) berichtet: *Altera die Capitolium petiit ... innitensque Papiniano et Chiloni, ad Palatium redit*[45]. Sueton berichtet von Kaiser Nero (54—68): *Cum post epulas triclinio digrederetur, innixus umeris familiarium affirmavit ...*[46]. Und Tacitus berichtet über Kaiser Otho (69): *Otho ... innixus liberto per Tiberianam domum*

---

[40] Cerem. I, 24 (373): am 1. Januar nach dem Gottesdienst: Huldigung von Delegationen von Vasallen vor dem Kaiser; dabei ist der „Präfekt von Taro" (nach Reiske = Dara in Mesopotamien) *κρατούμενος* (lat.: *sustentatus*) von zwei Hofbeamten.

[41] Cerem. II, 15 (ebd., 1092): Erzählung vom Empfang einer ausländischen Gesandtschaft im Jahr 946: die Gesandten werden hereingeführt *κρατούμενοι παρὰ ...*

[42] Liutprand, Historia gestorum regum et imperatorum sive Antapodosis VI, 5 (PL 136, 895): *In hac igitur duorum eunuchorum humeris incumbens, ante imperatoris praesentiam sum deductus.*

[43] Cerem. II, 28 (PG 112, 1168): *καὶ παρὰ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ παρακρατούμενος*, lat.: *qui etiam maioris fratris bracchio nitebatur.*

[44] Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Krefeld o. J. (1949), 16.

[45] Aelii Spartiani Antonius Caracallus (Historiae Augustae Scriptores sex, III; Zweibrücken 1787, I, 191).

[46] C. Suetonius Tranquillus, De vita Caesarum, Nero 43, 2 (ed. M. Ihm, Leipzig 1933, 252).

in Velabrum ... pergit[47]. Bis fast zum Beginn der römischen Kaiserzeit zurück finden wir also vereinzelte Zeugnisse für die Sitte der *sustentatio*. Aber sie läßt sich noch weiter zurück verfolgen: M. Junianus Justinus berichtet über die Königin Olympias (375—316), die Mutter Alexanders des Großen, nachdem sie von Cassander in der Stadt Pydna belagert worden sei, habe sie sich schließlich ergeben und *... veste regali, duabus ancillis innixa ultro obviam procedit*[48]. Die ausdrückliche Beifügung der Worte *‚veste regali'* legt es nahe, anzunehmen, daß auch dieses *inniti* (das ja genau unserem *sustentare* entspricht, nur eben von der umgekehrten Richtung her gesehen!) ein die königliche Würde betonender Ritus sein soll. Und hierher gehören dann auch jene Belegstellen aus dem Alten Testament, die — wie eingangs erwähnt — schon Jungmann zitiert[49]: Esther 5, 1 (LXX; im hebr. Text fehlt diese Stelle) wird erzählt, wie Esther ihren Schmuck anlegt und mit zwei Mägden, auf deren eine sie sich stützt, vor den König tritt[50]. Die Ähnlichkeit mit dem oben berichteten Gang der Königin Olympias ist unübersehbar. — 4 Kg 5, 18: Naaman fragt, nachdem er vom Aussatz gereinigt worden ist, den Propheten Elisäus, ob es ihm, der nun den Gott Israels als den einzig wahren Gott erkannt hat, gestattet sei, sich im heidnischen Tempel vor dem Götzen Rimmon anbetend niederzuwerfen, wenn sein Herr, der Syrerkönig, dies tut und sich dabei „auf seinen Arm stützt"[51]. Diese Szene spielt im neunten vorchristlichen Jahrhundert. Etwa in die gleiche Zeit gehört das Zeugnis von 4 Kg 7, 2 und 7, 17, wo von einem Adjutanten berichtet wird, „auf dessen Arm sich der König stützte"[52]. Die Vermutung Jungmanns: „ein Brauch ..., der aus ... ursprünglich orientalischem Hofzeremoniell stammen muß"[53], scheint sich also zu bewahrheiten.

Es sei auch noch auf einige Zitate aus frühchristlichen Schriften verwiesen, aus denen hervorgeht, daß die Stützung eines Herrschers oder einer vornehmen Person durch Diener, Assistenten o. ä. anscheinend eine geläufige Vorstellung war. Im „Hirt" des Hermas heißt es: „Während sie (d. i. die himmlische Gestalt, die Hermas Belehrungen erteilt) noch mit mir sprach, erschienen zwei Männer, trugen sie an den Armen und entfernten sich gegen Osten"[54]. Bemerkenswert sind auch zwei Stellen über die Auferstehung Christi in apokryphen Schriften: In der Ascensio Isaiae[55]: „... und daß der Geliebte (d. i. Christus) auf ihren (= der Engel) Schultern sitzend hervortreten ... wird". Und im Petrus-Evangelium[56] eine Stelle, zu der sich Vaganay ausführlich geäußert hat[57]: es wird erzählt, zwei Engel träten mit dem auferstehenden Christus aus dem Grab,

---

[47] P. Tacitus, Historiae 1, 27 (ed. Halm-Andresen, Leipzig[5] 1930, 15).

[48] M. Junianus Justinus, Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi 14, 6, 9 (ed. Ruehl, Leipzig 1907, 115).

[49] A. a. O.

[50] Esth 5, 1 (LXX): *παρέλαβεν τὰς δύο ἅβρας καὶ τῇ μὲν μιᾷ ἐπηρείδετο ὡς τρυφερευομένη.* — *Ἐπαπαρείδω* heißt im Medium „sich auf etwas stützen"; Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache[5], Leipzig 1841ff, I, 1010. Vgl. Sophocles 492: *ἐπαπερείδω* = *ἀπερείδω*; ebd. 207: *ἀπέρεισις* ... (*ἀπερείδω*) = a leaning upon.

[51] *wĕ.hû' niš'ān 'al jādî.* Vgl. dazu Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig[17] 1921, 853.

[52] *haš.šālîš 'ašer lam.melek* (richtig: *ham.melek*) *nis'ān 'al jādô.* Dazu S. Landersdorfer, Die Bücher der Könige (Bonner Bibel, III, 2), Bonn 1927, 160: „Der König hat überall einen Adjutanten bei sich, der einer der höchsten Hofbeamten war".

[53] A. a. O.

[54] Hermas, Hirt, Vis. I, 4, 3 (BKV[2] 35, 182; vgl. PG 2, 895f).

[55] Ascensio Isaiae III, 17 (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2], Tübingen 1924, 305).

[56] Petrus-Evangelium, n. 39 (Hennecke 62).

[57] L. Vaganay, L'évangile de Pierre, Paris 1930, 297f.

indem sie ihn stützen[58]. Vaganay lehnt die Deutung ab, es handle sich hier um die Äußerung eines häretischen Schriftstellers, der dadurch den Verlust der *Δύναμις* Christi habe ausdrücken wollen, und meint dagegen, hier werde einfach die Funktion der Engel als Seelengeleiter[59] auch auf ihren Dienst gegenüber Christus übertragen, und andrerseits finde sich eine ganze Reihe von bildlichen Darstellungen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, auf denen Christus entweder von einer von oben ausgestreckten Hand in den Himmel gezogen oder von Engeln getragen wird[60]. Vielleicht dürfen wir in dieser Darstellung des Petrus-Evangeliums noch mehr sehen, als Vaganay meint, nämlich die Übertragung eines in der Antike gegenüber Herrschern gebräuchlichen Ritus auf den Gottkönig Christus[61].

Verfolgen wir nun die Bezeugung der *sustentatio* in einem zweiten Gang durch die Geschichte, nicht mehr vom Zeugnis des Zeremonienbuches (10. Jh.) an rückwärts in die Vergangenheit, sondern in umgekehrter Richtung und fragen wir, ob sie vom römischen Kaiserzeremoniell aus auch weiter auf andere Höfe übertragen wurde, so finden wir wieder einige bemerkenswerte Belegstellen: Schon Jungmann verweist[62] auf die Darstellung des deutschen Kaisers Heinrich II. (1002—1024) in seinem Sakramentar, wo der thronende Kaiser in der einen Hand die Lanze, in der anderen das Schwert trägt, und dabei an den beiden Ellenbogen und Unterarmen von je einer heiligen Gestalt gestützt wird[63], eine Szene, die nach all dem bisher Gesagten keiner weiteren Erklärung mehr bedarf. — Eine weitere — nicht liturgische — Quelle, aus der wir die Sitte der *sustentatio* bestätigt finden, ist die Geschichte des Florentiner Unionskonzils von Silvester Syropulos[64], aus der eine Stelle für unsere Frage sehr instruktiv ist[65]: *Διερχομένων οὖν ἡμῶν τὰς ὁδοὺς ἐκρατεῖτο ὁ πατριάρχης ἀπὸ τῶν ἀγκαλῶν, ἀπὸ μὲν τοῦ ἑνὸς μέρους παρὰ τοῦ Κορώνης Χριστοφόρου* (einem Griechen!) *εὐπρεπέστερον* (nach griechischer Auffassung!), *ἀπὸ θατέρου παρὰ τοῦ πορτονγάλου ἄκροις δακτύλοις καθὼς εἰώθασιν οἱ λατῖνοι πρεσενταρίζειν.* Der Aversion des Syropulos gegen die Lateiner, in der er ihnen sogar noch diese Kleinigkeit, wie der Portugiese den Patriarchen führt, vorwirft, verdanken wir immerhin eine wertvolle Erkenntnis: während im griechischen Raum die *sustentatio* im eigentlichen Sinne einer Stützung also auch im 15. Jahrhundert noch üblich war — Syropulos betrachtet dies als das „*εὐπρεπέστερον*" — hatte man offenbar im Westen bis zu dieser Zeit den Ritus wesentlich abgeschwächt, bzw. stilisiert („*ἄκροις δακτύλοις*"). Und wir erinnern uns nun, daß wir schon bei der Verfolgung der Entwicklung anhand der römischen liturgischen Bücher zum gleichen Ergebnis kamen[66].

---

[58] *ὑπορθοῦντας*; dazu Vaganay: „*ὑπορθόω* est très rare ... néanmoins le sens est clair: Jésus est porté, voir, pour ainsi dire, ‚redressé' par les deux anges qui lui font cortège" (a. a. O.).

[59] Vgl. DACL, I, 2099f und I, 2128.

[60] Vgl. DACL, I, 2927: zwei Engel ziehen Christus an den Armen in den Himmel; vgl. das passivische *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* (Lk 24, 51).

[61] Vgl. DACL, I, Tafelbild nach 2932: Engel tragen eine Mandorla, in der Christus steht.

[62] A. a. O.

[63] Vgl. E. Eichmann, Die Kaiserkrönung, Würzburg 1942, Bd. I, Titelbild.

[64] Silvester Syropulos, Historia vera unionis non verae inter Graecos et Latinos sive concilii Florentini exactissima narratio, hrsg. und ins Lateinische übersetzt von Robert Creyghton, den Haag 1660.

[65] Syropulos, a. a. O., IV, 5 (ed. Creyghton 73).

[66] Vgl. oben. Allerdings malt noch im 15. Jahrhundert Raffael eine Ezechielvision, in der Gottvaters Arme von Engeln gestützt werden; vgl. Jungmann, a. a. O.

Stellen wir uns nun nochmals die Frage, ob der Ritus der *sustentatio* in der römischen Liturgie auf das kaiserliche Hofzeremoniell zurückzuführen sei, so müssen wir sie wohl bejahen. Wie diese Übernahme im einzelnen geschah: ob aus der stadtrömischen Tradition heraus oder auf dem Umweg über den byzantinischen Hof, ob durch einfache Analogiebildung von Seiten der Kirche oder durch Verleihung dieses Ehrenrechts durch den Kaiser[67], dies soll hier nicht weiter gefragt werden. Einerseits dürfte die Antwort sehr schwierig zu geben sein, andrerseits ist sie nicht die Aufgabe dieser Arbeit; hier sollte nur gezeigt werden, wie der liturgische Ritus der *sustentatio* vor dem Hintergrund eines in der Antike wohlbekannten Hofritus verständlich wird.

Zum Schluß sei es noch gestattet auf einige Stellen hinzuweisen, aus denen hervorgeht, daß die *sustentatio* auch außerhalb unserer bisher betrachteten Entwicklungslinie: Orient — Rom (—Byzanz) — römische Liturgie, bekannt war und ist.

Eine erste Quelle führt schon Reiske an[68] und meint, daraus — sicherlich zu Unrecht! — den Ritus erklären zu können: Aus der Erzählung des flämischen Diplomaten Busbeck (1522—92), der als Gesandter Kaiser Ferdinands I. an den türkischen Hof fuhr und dabei bei einer Audienz auf eben diese Weise vor Sultan Soliman I. geführt wurde, was er als Vorsichtsmaßnahme erklärt, die seit einem Attentat auf einen Sultan üblich sei[69], folgert Reiske verallgemeinernd: ... *quod honoris sub specie vere erat imperatoris securitati prospicere*[70]. Dieser Schluß ist sicher nicht richtig: nach all dem bisher Gesagten kann nicht bezweifelt werden, daß die *sustentatio* als Ehrenbezeigung gemeint war, wenn vielleicht auch gelegentlich das Element der Vorsicht mitgespielt haben mag. Nicht selbstverständlich ist auch die Behauptung Reiskes, der türkische Hof habe diesen Ritus vom byzantinischen übernommen[71]. Das kann stimmen, es ist aber auch möglich — wie die zwei folgenden Beispiele nahe legen — daß die Türken diesen Ritus schon aus ihrer Heimat im Inneren Asiens mitgebracht hatten.

Der Persienreisende Engelbert Kämpfer (1651—1716) berichtet über seine Audienz am persischen Hof[72]: *et paulo remotius uterque Nobilis ab atriensium officialibus apprehensi, ceremonias ad Legati exemplum exsecuti sumus* (gemeint ist die προσκύνησις). Auch dies kann, muß aber nicht im Sinne einer *sustentatio* verstanden werden.

Sehr klar aber ist ein letztes Beispiel, das Heinrich Harrer aus dem Tibet der Gegenwart berichtet: „Dann begab sich der Dalai-Lama, von seinen Äbten gestützt, in den Palast zurück. Der greisenhafte Gang des Knaben (14 Jahre alt!) war mir schon lange ein Rätsel gewesen; jetzt erfuhr ich, daß dies eine der Regeln des Rituals und jede Bewegung genau vorgeschrieben ist. Es soll eine Nachahmung des Ganges der Heiligen sein und andrerseits die hohe Würde

---

[67] Auf welche Art Klauser in seiner zitierten Schrift (s. oben Anm. 44) den Ursprung der bischöflichen Ehrenrechte und Insignien erklärt.

[68] Vgl. oben Anm. 37.

[69] Augerii Gislenii Busbequii Omnia quae extant, Legationis Turcicae Epistolae, I (Basel 1740, 86): *Singuli, ut ingressi sumus, ad eum a cubiculariis eius deducti sumus, bracchia nostra tenentibus. Ita enim fert eorum consuetudo ab eo tempore, quo Croata quidam, in vindictam domini sui interfecti Marci despotae Serviae, petito colloquio Amuratem occidit.* (Brief vom 1. Sept. 1554.)

[70] PG 112, 1045, Anm. 53.

[71] Ebd.

[72] E. Kämpfer, Amoenitatum exoticarum politico-physico-medicarum fasciculi quinque I, 16, 5 (Lemgo 1712, 232).

des Dalai-Lama ausdrücken"[73]. Eine bemerkenswerte Parallele aus einem Kulturkreis, der sicher mit dem bisher betrachteten Mittelmeerraum kaum Kontakt hatte.

Nach all dem bisher Gesagten dürfen wir wohl schließen, daß die *sustentatio*, wie sie uns in der römischen Liturgie begegnet, ein Ritus ist, bei dem es nicht nur schwierig, sondern vielleicht sogar unmöglich ist, seine geschichtliche Herkunft zu ermitteln. Vielen Kulturkreisen gemeinsam, ist er ein Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Großen und Heiligen, das in einer Person verkörpert ist.

[73] H. Harrer, Sieben Jahre in Tibet, Wien 1953, 207; vgl. ebd. 133: „Die Tore der Kathedrale öffnen sich, und langsam tritt der Dalai-Lama heraus, ... rechts und links gestützt auf zwei Äbte"; ebd. 184: „... erhebt sich der Dalai-Lama ... gestützt von seinen Dienern begibt er sich in seine Privatgemächer".

REZENSIONEN

B. Rigaux O. F. M., Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniciens. Gr.-8° (XXXII u. 754 S.). Paris 1956, Gabalda.

Dieser große Kommentar gehört in die Reihe der Études Bibliques und reiht sich nicht nur dem Volumen, sondern auch dem gediegenen Inhalt nach den bisher erschienenen Bänden würdig an. Ohne daß die verschiedenen einfallenden Fragen übergangen würden, liegt sein Schwergewicht doch im Philologischen. Die Fülle des beigebrachten Materials ist so groß, daß die Exegese bisweilen darin fast untergeht und es Mühe kostet, des Autors eigene Ansicht aufzuspüren. Zu allen wichtigeren Fragen registriert und verhört er alle bisher vorgeschlagenen Lösungen und wägt ihren Wert ab. So ergibt sich z. B. zu 1 Thess 2, 16 ein neun Seiten langer Kommentar. Wo er selbst Stellung nimmt, geschieht es stets mit Maß und mit reiflich erwogener Begründung; ich verweise als Beispiel auf die Interpretation von 1 Thess 4, 4—8. Daß da und dort etwas hinzugefügt oder geklärt werden könnte, ist bei einem so inhaltsreichen Werk selbstverständlich. So hätte die S. 576f zu 1 Thess 5, 12 gemachte Bemerkung schon die Reisegedanken des Apostels und die Absendung des Timotheus nach Thessalonike (2, 18; 3, 1f) in schärferes Licht gestellt: Paulus wollte der Gemeinde durch die Einsetzung lokaler Amtsträger ein Rückgrat geben, war aber wie einstmals bei den Neugründungen der ersten Missionsreise daran verhindert worden, und suchte nun so wie damals das Unterbliebene nachzuholen. Nicht berührt wird die Frage, warum in beiden Briefen drei Briefsteller genannt werden und weshalb Silas dem Timotheus vorangeht. Manchen dankenswerten Beitrag hätte die theologische Seite des Kommentars gewonnen aus der Erkenntnis, daß „Gott", sofern keine Anspielung an das AT vorliegt, stets und ausschließlich die erste Person der Gottheit, Gott den Vater Jesu und der Gläubigen bedeutet (vgl. K. Rahner, „Gott" als erste trinitarische Person im NT: ZkTh 66 [1942] 71—88). Die erste Pers. plur. in 4, 15. 17 und 5, 10 wäre in einem weiteren Rahmen zu sehen; es ist, wie es scheint, eine literarische Gepflogenheit des Apostels, eschatologische Gedanken im Wir-Stil auszudrücken. Recht befriedigend ist die Art, wie der Verf. die „Toten in Christo" deutet.

Wichtiger noch als der Kommentar ist die Einleitung, auf welche im Kommentar öfter durch „Voir Introduction" ohne Seitenangabe verwiesen wird, obschon sie 340 Seiten füllt. Wir werden unterrichtet über die Vorgeschichte und die Abfassungszeit der Thess (1 Thess Frühjahr 51, 2 Thess einige Monate später), ihren Inhalt und Aufbau. Ausführlich werden die literarischen Beziehungen der beiden Briefe behandelt. Der Vergleich von 2 Thess 1, 7—10 und 2, 3—10 mit Mk 13 führt zum Ergebnis: keine literarische Abhängigkeit, sondern Beeinflussung durch die mündliche Tradition der Worte Jesu. Selwyns These von einer Verwandtschaft zwischen 1. 2 Thess und 1 Petr lehnt Rigaux ab, ohne aber selbst eine eindeutige Erklärung der Ähnlichkeiten zu geben. Auf jeden Fall aber ist die Liste der Parallelen zwischen den Thess und den Qumran-Schriften sehr interessant (110). Beim Nachweis der Authentizität der Thess wird Polykarp (um 110) als erster unzweifelhafter Zeuge angeführt. Sehr eingehend behandelt der Verf. die Echtheit von 2 Thess (124—152); 2 Thess ist nach 1 Thess geschrieben, an die gleichen Adressaten wie dieser, aber nicht in unmittelbarer Abhängigkeit von ihm. Als wahrscheinlich nimmt R. an, daß, Paulus nach 1 Thess Nachrichten über seine Neugründung bekommen hat, daher zum Teil die Verschiedenheit im Ton und die dem 2 Thess eigenen Fragestellungen. Für die unleugbaren Berührungspunkte zwischen 2 und 1 Thess verzichtet er auf eine bestimmte Erklärung. Im Kap. VI., „L'Apôtre et son Message", bespricht er zuerst die Funktion des Apostels, dann das Kerygma, ohne genauer zu definieren, was man darunter verstehen soll (Glaubensverkün-

digung? — Formel?), schließlich die Paränese. Dann folgt das wichtige Kapitel über die Parusie des Herrn (195—280), dem R. in seinem Buche „L'Antéchrist" (1932) vorgearbeitet hat. Bezüglich der Zeit der Parusie hat Paulus mit der Möglichkeit ihres baldigen Eintreffens gerechnet, aber für gewöhnlich von einem andern Gesichtswinkel aus über sie gesprochen: „Par le fait que l'eschatologie est déjà en marche et que Jésus est Seigneur pour les vivants et les morts, ce n'est pas la date prochaine ou lointaine qui compte, mais y arriver *ἀμέμπτους*, sans tache, dans la sainteté totale, objet de gloire pour le Messie ... La question du temps intermédiaire était le secret de Dieu. Attendre, espérer, désirer, souhaiter, croire possible, oui. Croire la parousie présente, sortir de l'ordre établi, cesser d'oeuvrer comme si la date était connue et l'organisation de la vie ecclésiastique et sociale inutile, c'était l'erreur" (226f). Für die Parusie-Sprache nimmt R. griechische Einflüsse an. Ähnlich sachlich nüchtern und sich an die Quellen haltend urteilt R. über die anderen Parusieprobleme der Thess. Der „Mensch der Sünde" ist der Antichrist, ein Individuum, am Ende der Zeiten, der Gegentypus Christi; die *ἀνομία* ist die Personifizierung des Wirkens Satans. Der *κατέχων* und das *κατέχον* sind Kräfte, die in positivem Sinn wirken, aber nicht Decknamen für Paulus und die Glaubensverkündigung, wie R. mit einleuchtenden Gründen gegen Cullmann und Munck darlegt; jedoch ist eine positive Bestimmung nicht möglich. Satan ist am Werk, aber jemand (etwas) behindert seine Tätigkeit, darum kann sein Mann der Gottlosigkeit noch nicht hervortreten (275—77). Es folgt der Abschnitt über die Textüberlieferung mit der einschlägigen Literatur und die Geschichte der Interpretation. Achtzehn Seiten Bibliographie am Anfang des Werkes und ein Index analytique mit einem Verzeichnis der griechischen Wörter am Ende umrahmen das ungemein gehaltvolle Werk. *Paul Gaechter S. J.*

Cipriano Vagaggini O.S.B., Il senso teologico della Liturgia. Saggio di Liturgia teologica generale. Gr.-8° (760 S.). Rom 1957, Edizioni Paoline.

Dieses Buch ist schon durch seine Herkunft eine Verheißung. Der Nachfolger des früh verstorbenen P. A. Stolz auf dem Lehrstuhl der Dogmatik in Sant'Anselmo, also ein Benediktiner und dogmatischer Theologe an einer der ersten Pflegestätten des liturgischen Lebens, der von der Höhe des Aventin in die römische und in die weite Welt hinausblickt, ergreift in diesem mächtigen Bande das Wort zu den Grundfragen, die in der heutigen liturgischen Erneuerung auf Antwort warten. Und die Verheißung wird nicht enttäuscht.

Der Titel sagt es nicht eindeutig, was mit dem umfangreichen Werk gemeint ist. Es geht um die Klarstellung der Aufgabe der Liturgie als Krönung des Lebens der Kirche. Liturgische Erneuerung begann als Übergang von einer rubrizistischen Auffassung der Liturgie zu deren historischem Verständnis; sie muß nun aber auch noch ihre theologische Vertiefung finden (10). Dieser ist das vorliegende Werk gewidmet. Sie wird mit großer Energie unternommen und sie wird durchgeführt mit einer erstaunlichen Folgerichtigkeit, deren man sich erst bewußt wird, wenn man sich in geduldigem Studium bis zu den letzten Kapiteln durchgearbeitet hat. Der Autor behandelt in fünf Abschnitten der Reihe nach den Begriff der Liturgie (I), ihr Verhältnis zu den allgemeinen Gesetzen der göttlichen Heilsökonomie (II), weiters die Bibel in der Liturgie (III), das Verhältnis der Liturgie zu Glaube und Theologie (IV), und endlich ihre Stellung im Leben der Kirche mit seinen aszetischen und pastoralen Zielen.

Um es gleich hier zu sagen: den Abschnitt IV („Liturgia, fede e teologia"; 399—511) muß man, so interessant seine Ausführungen auch sind, in dem Buch doch wohl als Fremdkörper betrachten. Nicht die Liturgie ist hier Gegenstand der Überlegungen, sondern die Theologie und der Dienst, den ihr die Liturgie zu leisten berufen wäre. Doch sei auf die hier entwickelten Gedankengänge kurz hingewiesen. V. zeigt, wie Liturgie bei einigen Theologen des 18. Jh., wie Zaccaria,

erstmalig zur Beweisführung herangezogen wurde, daß das Beispiel aber selbst darin bis etwa auf Perrone und Franzelin kaum Nachahmung gefunden hat, weil man gewohnt war, sich mit den unmittelbaren Quellen der Offenbarung zu begnügen und das daraus erhobene Lehrgut einfach apologetisch zu verteidigen. Außerdem fehlte weithin das Verständnis für die Dogmenentwicklung und für die Bedeutung der Heilsgeschichte. Die ältere Scholastik hätte zwar den Vorteil gehabt, daß in ihr die Tugend der Religion noch nicht in die Moraltheologie abgeschoben und damit auf die bloße Frage nach Pflicht und Sünde beschränkt war, aber der scholastische Wissenschaftsbegriff hat für die Heilsgeschichte und ihre Fortsetzung im liturgischen Leben der Kirche kein lebendiges Interesse aufkommen lassen. Dieses Interesse, allerdings eingeengt auf die religiös fruchtbare Erkenntnis, auf die γνῶσις, und ohne ernstliche Heranziehung philosophischer Kategorien, war dagegen bei den Vätern vorhanden, bei denen neben dem Mysterium im paulinischen Sinn die Welt der Zeichen, der *sacramenta*, ja einen großen Raum einnimmt. Die Väter müßten also offenbar — das ist der Sinn von V.s Ausführungen — für eine lebendige Theologie in dieser Hinsicht Vorbild sein.

Im übrigen ist das Buch wohlgebaut, wenn auch die Darlegungen oft sehr in die Breite gehen.

Der Standpunkt des Verf. wird sogleich sichtbar bei der Erörterung des Begriffs der Liturgie. V.s zusammenfassende Definition lautet: „Die Liturgie ist die Gesamtheit der sichtbaren Zeichen heiliger, geistlicher, unsichtbarer Dinge, die von Christus und der Kirche eingesetzt sind und die, jedes in seiner Weise, das wirken, was sie bedeuten, und mittels derer Gott durch Christus als Haupt im Heiligen Geiste die Kirche heiligt und die Kirche im Heiligen Geist vereint mit Christus als ihrem Haupt und Priester und durch ihn als (sein) Leib Gott ihren Kult darbringt" (33). Während die erste Hälfte dieser Definition den Gesamtumfang der Liturgie umschreibt und dabei den sakramentalen Kern betont, bestimmt die zweite Hälfte ihr Wesen näher als Doppelbewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott. Es liegt ein grandioser Zug in dieser Betrachtungsweise. Es war immer einigermaßen mühsam, den Sakramenten im Begriff der Liturgie ihre Stelle anzuweisen. Diese Schwierigkeit bestand nicht für die mittelalterliche Liturgik, die einfach von *officia ecclesiastica* sprach, von dem, was die Kirche (an festgelegtem Brauch) „zu leisten" hat. Wenn wir dagegen Liturgie als Gottesdienst der Kirche bestimmen und damit die aufsteigende Linie betonen, scheinen die Sakramente aus solchem Begriff herauszufallen. Es ist offenbar nur eine halbe Lösung, wenn man betont, daß die Sakramente von der Kirche mit Formen umkleidet sind, die Ehrfurcht ausdrücken, und daß ihr Vollzug mit Gebet umrahmt ist. Entsprechender ist es schon, wenn man im Sinne des hl. Thomas den kultischen Charakter der Sakramente geltend macht. V. durchhaut den gordischen Knoten, indem er das Herabsteigen der Gnade dem Emporsteigen des Kultes einfach zur Seite stellt und die Doppelbewegung als Liturgie bezeichnet. Liturgie erscheint so als Fortsetzung der Heilsgeschichte. Sie ist beherrscht vom gleichen Gesetz wie diese: sie nimmt ihren Ausgang von Gott dem Vater, erreicht in Christus die Menschheit, heiligt sie im Heiligen Geiste und führt sie geheiligt durch Christus zu Gott dem Vater zurück, ein Gesetz das V. mit dem Wohlgefallen des geschickten Lehrers in den Partikeln *a (Patre) — per (Christum) — in (Spiritu Sancto) — ad (Patrem)* zusammenfaßt (162—168). Dieses Gesetz einer trinitarisch-christologischen Ordnung näher erklärend spricht V. eingehend von der Aktualpräsenz Christi (presenza attuale, 208f; vgl. denselben Terminus in dem bekannten Werk von J. Betz) in der Liturgie, der darin tätig sei „come una forza viva emanante da una persona viva" (208), und von dem auf die Gemeinschaft gerichteten Charakter des Heilswerkes in der Kirche, die durch die Hierarchie

und die Sakramente aufgebaut wird und in deren Verband allein der Einzelne das Heil findet (214 ff).

Damit wird ohne weiteres der notwendige Gemeinschaftscharakter der Liturgie deutlich, aber auch die Heiligung von Welt und Menschheit durch die Liturgie, die in breiter Ausführung geschildert wird, wobei man doch etwas erstaunt ist, daß dem Verhältnis der Liturgie zur Engelwelt und zum Kampf gegen Satan ein Achtel des ganzen Buches gewidmet ist (258—349). Damit ist auch die Bedeutung alles dessen gegeben, was in der Liturgie im weitesten Sinn Zeichen ist, sinnlich faßbarer Ausdruck des Heilsvorganges und des Kultes in Wort, Sache und Gebärde. Nicht nur der Gemeinschaftscharakter, auch schon die Inkarnation fordert das sinnfällige Zeichen (55—60). Neben dem allgemeinen Wesenszug, daß das Zeichen (auch das Wort; 60. 736 u. ö.) verständlich sein muß, hebt V. vier Dimensionen des liturgischen Zeichens hervor: es ist hinweisend auf Gegenwärtiges, verpflichtend (impegnativo) für das nachfolgende Leben, rückerinnernd für die Vergangenheit, ankündigend für die Zukunft (62ff). Das Element der Verpflichtung überrascht den Leser in dieser Aufzählung, aber der Verf., der darin die Lebensnähe seiner Gedankengänge beweist, legt gerade darauf einen besonderen Ton: jedes Sakrament, das ein Erwachsener empfängt, ist von seiner Seite ein Eidschwur (un giuramento, 62). Es ist das im Grunde eine Selbstverständlichkeit, die man nur auszusprechen braucht, die aber, z. B. in der eucharistischen Frömmigkeit (132), bedeutsame Folgerungen nach sich zieht.

Doch was ist zur angeführten Begriffsbestimmung zu sagen? Zwar ist die Umschreibung des Begriffes Sache des jeweiligen Autors; denn nicht in den Begriffen ist die Wahrheit zu suchen, sondern in den über sie gemachten Aussagen. Anderseits kommt es doch darauf an, in freier Anlehnung an den vorhandenen Sprachgebrauch im Begriff das zusammenzufassen, was tatsächlich zusammengehört. Kann man, um die Sakramente mitzuerfassen, einfach das ganze in heiligen Zeichen sich aussprechende göttliche Heilswirken in den Begriff der Liturgie hineinnehmen? Ist damit nicht auch das Wort der Verkündigung, Predigt und Katechese, zur Liturgie gemacht? Wollte man diese aber mit dem Hinweis ausschließen, daß die Glaubensverkündigung nicht sakramental wirkendes Wort ist, müßte man dann nicht auch den Gebetsgottesdienst, also das ganze Offizium, mit ausschließen? Vielleicht ist es doch richtiger, als Liturgie den in der Feier der Eucharistie gipfelnden, zu Gott hingewendeten „Gottesdienst" festzuhalten, der aber, sowie er als Voraussetzung den materiellen Raum fordert (der offenkundig Gegenstand der Liturgik ist), auch den in den übrigen Sakramenten sich vollziehenden Aufbau des geistig-geistlichen Gebäudes zur Vorbedingung hat. Doch ist damit der Wert und die Fruchtbarkeit einer Betrachtungsweise nicht bestritten, die mit einem Blick jene Doppelbewegung überschaut, in der die gesamte Heilsgeschichte im Raum der Kirche ihre Fortsetzung findet.

Unter einem neuen Gesichtswinkel wird der Gegenstand im letzten Abschnitt („Liturgia e vita"; 513—743) angegangen. V. untersucht zuerst das Verhältnis von Liturgie und Frömmigkeit (spiritualità) (513—642). Das Kapitel zeichnet sich aus durch große Weitherzigkeit, die aber nicht schwächliche Konzession, sondern Frucht der theologischen Betrachtung ist. Diskussionen, wie sie um 1913 zwischen M. Festugière O.S.B. und J. Navatel S.J. geführt wurden, liegen in weiter Ferne. Es gibt, so erklärt V., eine von der Liturgie beherrschte Frömmigkeit, die aber im Sinne quantitativen Vorherrschens des Liturgischen eigentlich nur im Mönchtum möglich ist; und auch hier sei die Gleichung: liturgisch = benediktinisch, nur für eine schmale Linie seit Guéranger annehmbar (543f); im Sinne qualitativer Bestimmung durch die Liturgie aber sei sie nur eine der möglichen Ausprägungen kirchlicher Frömmigkeit, allerdings diejenige,

die der von der Kirche gewählten Konkretisierung des Gebetes entspricht (540). Aber die Akzente können innerhalb derselben Glaubenslehre im Frömmigkeitsleben des Einzelnen auch anders gesetzt werden. V. betont mit Nachdruck, daß Liturgie jedenfalls nie allein das geistliche Leben erschöpfen könne, daß persönliche Anstrengung mit Selbstprüfung in irgendeinem Ausmaß unentbehrlich bleibe, ebenso das betrachtende Gebet, letzteres um so mehr, als ja die noch von Cassian bezeugten Pausen stillen Gebetes zwischen den Psalmen früh in Verfall geraten sind (553). Anderseits wird die Vereinbarkeit intensiven Lebens in der Liturgie auch mit hohen Stufen der Mystik am Beispiele der hl. Gertrud eingehend illustriert (591—642).

Den gleichen universalen Geist weiter Perspektiven atmen die beiden Schlußkapitel über Liturgie und Pastoral, ein Fragenkreis der nach seiner grundsätzlichen und nach seiner praktischen Seite betrachtet wird (643—743). Liturgie könne nie ein „Mittel" der Seelsorge sein. Pastoral kann darum ihr Ziel nie „mittels" der Liturgie, sondern nur in der Liturgie erreichen (649f). Auf sie, also auf einen würdigen Gottesdienst, müssen alle anderen seelsorglichen Bemühungen hingeordnet sein. Liturgie kann auch nicht Werbemittel sein, außer in dem Sinn, daß die von ihr geformten Gläubigen den Glauben und die Liebe weitertragen (568f). Wohl aber müsse die Glaubensverkündigung so angelegt sein, daß die in der Liturgie aufscheinende heilsgeschichtlich geschaute Glaubenswelt („storia sacra mistero di Cristo sempre in atto", 685ff) auch in der Predigt der stehende Hintergrund bleibt und vor allem auch die Katechese beherrscht, für die V. im deutschen Katechismus von 1955 eine vortreffliche Grundlage erblickt (707ff). Anders ausgedrückt: Glaubensverkündigung und Liturgie müssen sich verhalten wie Wort und Antwort.

Was nun konkrete Formen aktiver Beteiligung der Gläubigen an der Liturgie betrifft, so gilt V.s Sympathie neben der von Gesang begleiteten Gemeinschaftsmesse und dem vom „ritornello" des Volkes durchsetzten Kirchengesang bei selbstverständlicher Anerkennung von can. 1257 nicht zuletzt dem im „Deutschen Hochamt" beschrittenen Weg (718ff. 623f. 735. 741), der bekanntlich schon einigen Missionsdiözesen zugebilligt ist[1]. Im übrigen schweben ihm hauptsächlich die Formen der französischen „paraliturgies" als Muster vor, soweit diese liturgieähnliche Andachten darstellen (713ff). Hier tritt auch in der Darstellung V.s das Zwiespältige dieser Versuche hervor. Einerseits wird als Vorteil festgestellt, daß darin die alten Wesens- und Strukturgesetze, die in der eigentlichen Liturgie vielfach verdunkelt sind, wieder zur Geltung kommen können, und dies in der Volkssprache (715), anderseits wird diesen Riten und Gebeten der liturgische Charakter abgesprochen, „weil ihnen die Anerkennung fehlt seitens der zuständigen hierarchischen Autorität, heute des Heiligen Stuhl,s der allein die Macht hat, aus Riten und Gebeten liturgische Riten und Gebete im eigentlichen Sinne zu machen, Komplexe von sinnenfälligen und wirksamen Zeichen für die Heiligung und den Kult der Kirche" (714). Aber wird hier nicht ein unbezweifelbares Prinzip überspannt? Es gibt doch verschiedene Weisen, in denen der Apostolische Stuhl seine Autorität geltend macht. Es gibt außer der direkten Verfügung und außer der in den letzten Jahrhunderten üblich gewordenen Bestätigung der Diözesanproprien auch can. 1259, demzufolge *orationes et pietatis exercitia* in Kirchen und Oratorien der Billigung des Ordinarius bedürfen, mit dieser Billigung aber zulässig sind. Das heißt: es gibt, und zwar

[1] Zuletzt mit Dekret der Propaganda vom 5. 11. 1957 den Bischöfen von Belgisch-Congo und Uganda-Urundi auf Grund ihres gemeinsamen Ansuchens; s. Revue de Clergé Africain 13 (1958) 197.

auch nach dem Willen des Apostolischen Stuhles, auch die Autorität der Bischöfe in Dingen des Gottesdienstes[2].

Daß es sich hier um eine sehr reale Autorität handelt, zeigt die Tatsache, daß seit einigen Jahren an verschiedenen Stellen der Kirche bischöfliche Richtlinien für die Gestaltung des Gottesdienstes erscheinen, so etwa diejenigen des Kardinals von Bologna ([2]1956) oder diejenigen die als Directoire pour la pastorale de la messe 1956 von der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs herausgegeben wurden (übrigens beide von V. 679 erwähnt). Noch augenscheinlicher ist dieselbe Autorität in der Tatsache, daß in allen Diözesen Deutschlands und Österreichs seit Jahrzehnten, zum Teil seit Jahrhunderten, eigene Diözesangebet- und -gesangsbücher vorhanden sind, in denen den Gläubigen durch bischöfliche Autorität Texte und Lieder für die aktive Teilnahme am Gottesdienst an die Hand gegeben werden. Wenn man Liturgie auch weiterhin als Gottesdienst der Kirche umschreiben darf und wenn Kirche (und mystischer Leib Christi) nach einer in der Kirche seit den Tagen der Apostel immer schon eingehaltenen Sprechweise nicht nur die Universalkirche, sondern auch die dem Bischof anvertraute (ja angetraute; s. Ringritus in der Bischofsweihe) Lokalkirche ist, dann liegt doch auch in den so geregelten bischöflichen Formen Liturgie vor und es hieße eine lebendige Einheit zerreißen und die Gläubigen noch einmal zu bloßen Zuschauern der Liturgie degradieren, wenn ihr durch die kirchliche Autorität geregeltes Singen und Beten doch nur eine äußerliche Zutat zur wirklichen Liturgie wäre. Natürlich kann man immer noch von verschiedenen Graden des Liturgischen sprechen, könnte sogar, wenn man es für nötig hält, den Namen Liturgie dem innersten, durch römische Vorschrift geordneten Kreis vorbehalten und darüber hinaus landläufige Übersetzungen des Wortes gebrauchen (Gottesdienst, worship, eredienst). Aber auch „Mediator Dei" spricht von *pietatis exercitia*, die zwar *districto jure* nicht zur Liturgie gehören, aber *in liturgicum ordinem quodammodo inserta censeantur*[3], also in einem weiteren Sinn Liturgie darstellen. Ohne diesen weiteren Liturgiebegriff würde die Geschichte der Liturgie erst im 16. Jahrhundert beginnen, und ohne ihn müßten die pastoralliturgischen Bestrebungen der Gegenwart ein aussichtsloses Zusammenkitten heterogener Bestandteile bleiben, die bald wieder auseinanderbrechen müßten.

Man sollte also von Paraliturgie nur dort sprechen, wo mangels bischöflicher Autorisierung rein private Initiative vorliegt, deren Erzeugnisse dann auch nur außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes Raum finden könnten. In diesem Sinn vor Willkürlichkeiten zu warnen, war doch wohl auch die Absicht der Commonitio, die vom S. Officium am 14. 2. 1958[4] ergangen ist.

---

[2] Es sei denn, daß man so weit geht, wie John Miller in seinem Aufsatz „Nature and definition of the Liturgy": Theological Studies 18 (1957, 325—356) 346, demzufolge der genannte Canon nur eine Autorität der Bischöfe festlegt „wich saveguards the faith and morals of the local flock" dort, wo etwas äußerlich und gemeinsam an einer Stätte des Gottesdienstes geschieht; nur wo päpstliche Autorität wirksam wird, geschehe etwas öffentlich in dem Sinn, daß es vom ganzen mystischen Leibe getan wird, daß es erhoben wird „to the level and dignity of Christ's action through the power of priesthood". Diese erstaunliche Simplifizierung gipfelt dann in dem Satz: „The first (Frömmigkeitsübung der erstgenannten Art, die nur vom Bischof geregelt wird) is really private" (a. a. O.; vgl. 350. 356). In anderem Zusammenhang kennt übrigens auch M. verschiedene Grade („different levels") des Liturgischen (338). — Hier möchte ich auch der Behauptung M.s (343. 346) widersprechen, daß ich meine 1931 entwickelte Auffassung von Liturgie jemals, außer in der wortmäßigen Umschreibung, geändert habe.

[3] A. Ap. Sed. 39 (1947) 586.

[4] A. Ap. Sed. 50 (1958) 114.

Einem in diesem Sinn erweiterten Liturgiebegriff steht übrigens auch V. nicht fern. Er betont immer wieder den Anteil des Volkes an der Liturgie, sieht diese bereits auf dem Wege „verso il bilinguismo" (739), verlangt die Berücksichtigung der im Kirchenvolk gegebenen Voraussetzungen und vertritt schließlich das „Prinzip der Differenzierung" (741f), das u. a. den Unterschied zwischen Pfarre und Kloster beachten müßte und irgendwie ja auch schon der Unterscheidung eines *ritus simplex* im Ordo Hebdomadae Sanctae zugrundeliege[5].

Für eine neue Auflage, die das Buch erleben wird, seien noch einige Kleinigkeiten vermerkt: S. 139: die Christusanrede in der Anamnese steht nicht im authentischen Text der Basiliusliturgie. — S. 177: Der Orationsschluß mit *Qui vivis* in Adventorationem kann nicht dem authentischen Gregorianum (gregoriano antico) zugeschrieben werden. — S. 178 Anm. 43: Zur Frühgeschichte des *Gloria in excelsis* wären die (von mir in Missarum sollemnia [3 u. 4] I, 447f verwerteten) Forschungen von B. Capelle zu beachten. — S. 264: Gallische Liturgien nennen in der Einleitung zum Sanctus neben den Engeln auch die Heiligen. — S. 380ff: Zum christlichen Psalmenverständnis würde man einen Hinweis auf die Studien von Balth. Fischer erwarten. — S. 688 Anm. 14: Wenn sich V. hier in der Frage um die kerygmatische Theologie von den „teologi di Innsbruck" einigermaßen distanziert, so hat wohl das von E. Kappler entworfene Zerrbild derselben auf ihn eingewirkt; vgl. etwa meine „Katechetik" (italienisch: Alba 1956, 357ff). — Zu den *Errata corrige* wäre hinzuzunehmen: es muß heißen S. 254: (Pinsk,) Die sakramentale Welt; S. 275 Anm. 61: Seelenreise; S. 476 Z. 17 Urs v. B.; S. 511 Anm. 7 Concilio di Trento; S. 687 Anm. 12 Schürmann.

Ein gutes Register neben dem Inhaltsverzeichnis würde den Inhalt des wertvollen, für den Fortgang der liturgischen Erneuerung bedeutsamen Buches auch jenen erschließen, die nicht den Mut haben werden, es vom Anfang bis zum Ende durchzuarbeiten.

J. A. Jungmann S. J.

[5] Die grundsätzliche Haltung V.s zeigt sich u. a., wenn er den Fall setzt, daß eine Pfarrgemeinschaft unter Führung des Pfarrers und gemäß den Anordnungen von zuständiger Stelle den Rosenkranz oder den Kreuzweg betet, und feststellt, daß hier Gebet der Kirche in einem viel höheren Grade vorliege, als wenn nur ein einzelner ein von der Kirche empfohlenes Gebet spricht; doch werde solches nicht als „atto propriamente liturgico" betrachtet, „almeno per ora" (539).

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Gabriel Marcel, Der Mensch als Problem. Mit einer Einführung von Max Müller. 8° (214 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. — „Der Mensch als Problem" und „die menschliche Unruhe" sind die Hauptthemen, die M. im vorliegenden Werke behandelt. Der umfangreichere Teil (85—186) ist der „Unruhe" gewidmet, der „Unruhe, die, mit der gegebenen Lage immer irgendwie unzufrieden, zum Voranschreiten drängt, und deren Mangel das Zeichen einer krankhaft verhärteten Seele ist" (182); der Unruhe, die „Ansporn" sein soll, aber auch „Fessel" sein kann, und die nur in einer bestimmten Art „mit dem Glauben vereinbar" ist (91ff). In anregender Weise wird die besondere Bedeutung und die Stellung dieser Unruhe bei verschiedenen Denkern dargelegt. Die letzten 26 Seiten bringen M.s Freiburger Vortrag „Das Sein vor dem fragenden Denken". — In der Einführung macht M. Müller den Leser mit M.s philosophischem Denken bekannt. „Es handelt sich ... nicht um eine Lehre, die M. vorträgt", sondern um gemachte Erfahrungen; es werde nicht „bewiesen", sondern der Weg gezeigt, den M. gegangen ist (11). An alltägliche und allen vertraute Situationen anknüpfend ist „das erfahrbare Göttliche, das allein Sinn gibt und verwandelt", zu entdecken (16). Die aus dem Innestehen im „Mysterium des Seins", der „Grundtatsache aller menschlichen Existenz" (16), sich ergebende menschliche Situation soll phänomenologisch beschrieben werden. Ein glücklicher Gedanke, eine solche Einführung voranzustellen. So weiß der Leser vom Anfang an, was er zu erwarten hat und was nicht. *A. Pechhacker S. J.*

Ernest Dimnet, Die Kunst des Denkens. 5. Aufl. Mit einem Vorwort von Karl Holzamer. Übersetzt von Elisabeth Stadtler. 12° (264 S.). Frankfurt a. M. 1956, Knecht. Geb. DM 8.80. — Dieses mit seltenem Erfolg gekrönte Werk befaßt sich mit dem Denken, und zwar nicht nur mit jenem, das der Wissenschaftler betätigt, sondern es versteht es in einem weiteren, reicheren Sinne: Es meint das Denken, das bestimmend die Schlüsselstellung im ganzen Leben innehaben und dieses zu einem wirklich menschlichen machen soll. Und es wird eigens gesagt, das Buch sei „für Durchschnittsintelligenzen bestimmt" und „setze normale Lebensverhältnisse voraus mit den üblichen Chancen und den üblichen Schwierigkeiten" (57). Thema ist ja nicht „die Wissenschaft vom Denken", sondern „die Kunst des Denkens". — Aus dem Gesamtfluß unseres Vorstellungsablaufes wird im 1. Teil (15—54) mit sicherem Griff das eigentliche Denken herausgehoben. Die köstlichen Schilderungen über „Hemmnisse des Denkens" im 2. Teil (57—115) wird jeder mit Vergnügen und noch weit mehr mit Nutzen lesen. Der Abschnitt über „Lektüre" (105—115) — „die große Vergeudung" wird sie genannt, weil sie so oft zur Feindin des Denkens wird — ist geradezu erschütternd. Der besonders gehaltvolle 3. Teil handelt von den „Hilfsmitteln des Denkens" (119—216). Eine wahre Perle ist hier der Abschnitt über „verständiges und kritisches Lesen" (181—188). Der 4. Teil weist den Weg zu „schöpferischem Denken". — Echte Kultur, wahres Menschentum wird in diesem Buche gepredigt, eben weil es für gediegenes Denken eintritt. *P.*

Bernhard Meller, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat „De materia Concilii generalis" (Freiburger Theologische Studien 67). 8° (XXXII u. 346 S.). DM 18.—. — Dieses Werk bietet in geordneter und klarer Darlegung die Lehre Peters von Ailly über philosophische und theologische Erkenntnis, zeigt ihre Verwurzelung in der scholastischen Tradition und gibt gelegentlich eine kurze kritische Beurteilung. Aillys wissenschaftlicher Standpunkt ist kein einheitlicher: Thomismus und Nominalismus kommen beide — hier der eine, dort wieder der andere — zum Durchbruch. So steht A. im

philosophischen Teil, wo er von den psychologischen Grundlagen der Erkenntnis handelt (27—81), ziemlich eindeutig auf thomistischem Boden; in der Geltungsfrage unserer Erkenntnis (82—163) kommt auch Augustin zum Wort; bezüglich der Erkenntnis des Daseins und der Einzigkeit Gottes zeigt sich eine stark nominalistische Haltung. Ob A.s zurückhaltende, um nicht zu sagen ablehnende Haltung betreffs des Kausalprinzips sich tatsächlich ebenfalls aus einer nominalistischen Grundauffassung ergibt (115f), ist wohl fraglich. — In seiner theologischen Erkenntnislehre (165—284), was also die Prinzipien des Glaubens, das Verhältnis von Wissen und Glauben und den Wissenschaftscharakter der Theologie angeht, hält sich A. viel mehr auf Seite der Hochscholastik. Die thomistische Auffassung der Theologie als *scientia proprie dicta et subalterna scientiae Dei et beatorum* lehnt er allerdings ab. — Der Anhang bringt in erster Veröffentlichung A.s Schrift „De materia concilii generalis" (289—336). Der gehaltvolle Traktat beschäftigt sich auch mit der Superiorität des Konzils über dem Papst. *P.*

Leonhard Gilen S. J., Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang (1863—1866). 8° (150 S. u. Anhang). Meisenheim a. Gl. 1956, Hain. DM 14.40, geb. DM 16.80. — Nach einer kurzen Einführung über Kleutgens Leben und Werk behandelt diese Arbeit in klarer, geordneter Weise zunächst in einem kürzeren geschichtlichen Teil Kl.s Stellung in der Neuscholastik (13—47) und dann im systematischen Hauptteil die Theorie des Erkenntnisbildes bei Kl., sowohl unter erkenntnistheoretischer (50—107) wie psychologischer Hinsicht (108—134). Das Erkenntnisbild, d. i. „die dem Akt der Erkenntnis nach seiner intentionalen Seite eignende Ähnlichkeit mit dem Objekt der Erkenntnis" (7) wird „von Subjekt und Objekt der Erkenntnis gemeinsam hervorgebracht", in einer Weise, daß eine vorgängige Einigung dieser beiden Prinzipien geschaffen werden muß" (63). Gewiß, „der Menschengeist ist ein a priori", aber doch nur, wie es mit zutreffender Mäßigung heißt, „insofern er unabhängig von aller Erfahrung, aus seiner Spontaneität heraus, auf die Erkenntnis eingestellt ist durch die vitale und in ihrem innersten Kern auf die Erkenntnis des Seins drängende Kraft des *intellectus agens*" (74). Der Geist konstituiert aber doch sein Objekt, zwar nicht dessen physischem Sein nach, wohl aber in dessen intellektuellem Sein: *facit intelligibile actu* (74f). Der leidende Verstand, d. i. die der Vernunft innewohnende Möglichkeit, die Erkenntnisobjekte ihrem idealen Sein nach in sich aufzunehmen, kann nur durch eine Veränderung von seiner Passivität zur Aktivität des wirklichen Erkennens übergehen. Das bewirkende Prinzip dieser Veränderung ist der tätige Verstand, und sein Wirken die Abstraktion (128), die Erzeugung des intelligibilen Bildes (131). Auf Grund der sinnlichen Vorstellung, und nicht voll aus Eigenem, schafft der tätige Verstand das Objekt der intelligiblen Erkenntnis als Intelligibles (129). Die sinnlichen Vorstellungen werden dadurch, daß die Erkenntniskraft sich mit ihnen vereinigt, nicht verändert; aber nicht sie, sondern der *intellectus agens* bringt das intelligible Bild in der Vernunft hervor; doch üben sie dabei einen bestimmenden Einfluß aus (132). — Besonders erwähnt sei der Abschnitt „Erkenntnisbild und Ideenlehre" (69—105) mit seiner lehrreichen Auseinandersetzung mit Hermes und Günther und der Darlegung der scholastischen Lehre über die Erkenntnis des „Wesens", des „Realgrundes". — Die „kritischen Bemerkungen" (139—148) sind wohl eher dürftig geblieben. Ist das Fragen, ob „gewisse Ähnlichkeit" oder „gewisse Angleichung" (140), nicht ein bloßer Streit ums Wort? Am Ende stimmt man doch dem Ausdruck zu, wie er bei Kl. steht. Legt irgend etwas nahe, das dem Erkennen eigene Innehaben des Objekts werde bei Kl. ausschließlich im räumlichen Sinne gefaßt und dürfe nicht als ein mit dem Denken Identischsein genommen werden (142)? Die rein theoretischen Sätze der Metaphysik sind reine

Gedankendinge (144)? Also auch das *id quod*, die Wesensbeziehungen, die sie ausdrücken, wäre nicht real? *P.*

Veronica Kircher, Die Freiheit des körpergebundenen Willens (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Band 15). 8° (197 S.). Freiburg/Schw. 1957, Universitätsverlag. sFr 15.—. — Angeregt von der modernen naturwissenschaftlichen, (tiefen-)psychologischen und phänomenologischen Problematik des Freiheitsbegriffes bemüht sich das vorliegende Werk um eine sich ihrer ontologischen Grundlage dauernd vergewissernde psychologische Bestimmung der menschlichen Freiheit, deren Eigenart dadurch grundlegend charakterisiert wird, daß sie die Freiheit eines leibhaftigen Geistes ist. Das Problem wird mithin entfaltet als Frage nach dem Zusammenwirken bzw. der inneren Polarität des körperlichen und des geistigen Elementes im Freiheitsgeschehen. Dabei werden zunächst drei Theorien der jüngeren Psychologie (im französischen Raum) kritisch gewürdigt: die mehr von der naturwissenschaftlichen und mithin „von unten" kommenden Deutungen I. M. Pradines' und E. de Greeffs, und die geistesphänomenologisch orientierte Auffassung P. Ricoeurs. Dann interpretiert die Verfasserin die Grundzüge thomistischer Strebensmetaphysik (122—133) und stellt auf dieser Basis das Spezifische der inkarnierten menschlichen Freiheit heraus: ihren Charakter der Potentialität, der Diffusion (d. h. des Mangels an Einheit und Identität des Aktes) und der Spannung (als Ausdruck einer bleibenden Diastase zwischen geistiger und körperlicher Wirklichkeit in einem Freiheitsvollzug). Die Freiheit, deren ursprünglichster Wesenszug die Autonomie ist (vgl. 13f), wird durch ihre Körpergebundenheit im Menschen dreifach relativiert, nämlich „in ihrer Indetermination, in der freien Verwirklichung der Entscheidung und in der Autonomie, aus der heraus die Entscheidung geschieht" (194); gleichwohl bewahrt sie ihren „absoluten Kern" (ebd.), in der ihre letzte Unantastbarkeit durch jegliche Determination „von unten her" garantiert ist. — Das in klarer Sprache abgefaßte Werk bezeugt eine lebendige Vertrautheit sowohl mit der klassischen thomistischen Psychologie wie mit den Fragestellungen der modernen philosophischen Psychologie (vorab des französischen Sprachraumes) und bietet eine Reihe sehr wertvoller Gesichtspunkte zum Problem der menschlichen Freiheit (z. B. die Erörterungen über die innere Geschichte des Willens: 164—182; die menschliche Freiheit als Vermittlung: 192ff). Wir halten es freilich für einen Nachteil, der den Blick auf das von Thomas entworfene metaphysische Grundverhältnis von sinnlichem und geistigem Streben behindert, wenn die Verf. — in bewußter (vgl. 116 A. 2) Verkürzung der *anima-unica-forma-corporis*-Lehre des Thomas — die Sinnlichkeit primär als Auszeichnung des beseelten Körpers denkt, insofern dieser der menschlichen Geist-Seele gegenübergestellt werden kann, „weil auf diese Weise der materielle und der geistige Bereich systematischer getrennt und der Körper in seiner organischen Beseeltheit einheitlicher dargestellt werden kann" (116 A. 2; vgl. 115 A. 1 und 138 A. 2, wo für „S. 210" wohl „S. 116" stehen muß). Dadurch bleibt immer latent die Vorstellung wirksam, als sei die Sinnlichkeit doch zunächst eine statische, gleichsam dinghaft in sich selbst ruhende Voraussetzung der geistigen Willensbetätigung. Die Beschreibung des Verhältnisses von belebtem Körper und (geistiger) Freiheit als notwendige gegenseitige „Anpassung" (vgl. 115ff. 145ff) hebt diese Vorstellung nicht auf, sondern setzt sie voraus. Die entscheidende Bedeutung der ontologischen „Resultanz" der Sinnlichkeit aus dem geistigen Vermögen (S. Th. I, 77, 6 u. 7), wonach das sinnliche Streben primär innerhalb des einen und ganzen menschlichen Strebevollzuges liegt und nur in und aus dieser ursprünglichen Strebeganzheit in seiner (relativen) Eigenständigkeit erhellt werden kann, tritt demgegenüber zu sehr zurück. Dieser Mangel mag wohl auch dadurch verursacht sein, daß in den metaphysischen Partien des Buches die Interpretation der thomistischen „Vermögens"-

Lehre durch J. Maréchal und die daran anknüpfende deutschsprachige Literatur kaum zur Sprache kommt (vgl. 124 A. 1), wie man übrigens auch in dem sonst so sorgfältig gearbeiteten Werk die einschlägigen Bände von O. Lottin vermißt. (188 A. 2 muß es „körperlosen" anstelle von „körperlichen" heißen.) *J. B. Metz*

Friedrich Dessauer, Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie. 8° (446 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. DM 24.80. — Nach der reichen Erfahrung eines Forscherlebens legt der bekannte Physiker und Biologe Zeugnis ab für die Fähigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise, sich der Wirklichkeit asymptotisch zu nähern. In lebendiger, anschaulicher Darstellung wird das Werden der neuzeitlichen Naturwissenschaft verfolgt, ihr induktives Verfahren diskutiert, ihr Erkenntniswert gegenüber verschiedenen abwertenden Interpretationen verteidigt und von dieser Einstellung eines „methodischen Realismus" aus eine Reihe naturphilosophischer Probleme berührt, wobei es wohltut, daß neben Physik und Mathematik auch die Biologie berücksichtigt wird. So ist es Ziel des Buches, den Raum unbestreitbarer Sicherheit in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis abzugrenzen. In diesem Bemühen einig mit dem kritischen Realismus, geht es jedoch bewußt von der Besinnung auf die Methode der exakten Naturwissenschaften aus. Als Garanten der Tragfähigkeit dieser Methode sieht der Verf. die Zuverlässigkeit der auf ihre Ergebnisse gegründeten Technik und die Eigenart des induktiven Verfahrens, sich selbst zu korrigieren. So werden auch jene philosophischen Richtungen, die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit einer gewissen Reserve begegnen, einer Kritik unterzogen, denn ihre Theorie stimmt nicht mit der Tatsache überein, daß sie im praktischen Leben die Werke der Technik bedenkenlos gebrauchen und ihr Verhalten zu den Naturdingen von den Erkenntnissen der Naturwissenschaft bestimmen lassen. — In der Beurteilung der kritisierten philosophischen Richtungen kann man natürlich verschiedener Ansicht sein. So wird wohl nicht jeder Thomist bereit sein, die Synthese von Naturwissenschaft und Metaphysik in jener Richtung zu suchen, in der es Salman (nicht „Salmon"!), Mitterer und Seiler unternehmen. Auch würde er zwar zugeben, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft besser mit den Begriffen „Struktur" und „System" erfaßt werden können, nicht aber, daß dadurch die Begriffe „Substanz", „Materie" und „Form" für ein seinsmäßiges Verstehen und damit naturphilosophisches Aufarbeiten der durch die Naturwissenschaft erkannten erfahrbaren Wirklichkeit überflüssig geworden seien. Auch würden manche Wissenschaftstheoretiker, seien es nun Neukantianer, Neupositivisten oder sei es Dingler, ihr Anliegen nicht ganz berücksichtigt finden. Denn wenn auch mit Recht betont wird, daß der Mensch als „Geschöpf der Mitte" bei der Erkenntnisgewinnung nicht von einem absoluten Nullpunkt aus anfangen kann, so hat u. E. die bis auf das Letzte vordringende Analyse der Erkenntnisgrundlagen doch ihre Berechtigung. Man würde dann auch die Voraussetzungen der Naturwissenschaft klarer fassen können und würde nicht einfach die Voraussetzung einer geordneten Wirklichkeit zum Gegenstand eines „Glaubens" machen. — Diese Fragezeichen beeinträchtigen jedoch nicht den Wert des Buches, das dem Naturwissenschaftler eine anregende Hilfe sein kann, sich mit den erkenntnistheoretischen Fragen seiner Wissenschaft auseinanderzusetzen, und nicht minder dem Naturphilosophen manche neuen Einblicke eröffnet. *O. Muck S. J.*

Hermann Volk, Schöpfungsglaube und Entwicklung. 2., durchgesehene Aufl. 8° (24 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 1.90. — Wie ist Entwicklung vom Schöpfungsglauben her grundsätzlich zu beurteilen? Sie macht Erschaffung nicht überflüssig, noch mindert sie die Ehre Gottes in der Schöpfung. Gott wirkt nicht alles allein und direkt, sondern er bedient sich nach dem Zeugnis der Offenbarung mit Vorliebe der Mitwirkung seiner Geschöpfe. Von da her ist es

wahrscheinlich, daß in den Schöpfungsplan Gottes auch Entwicklung einbezogen ist. In diese Richtung weist auch die dem Geschöpf innewohnende Dynamik, die zu weiterer Entfaltung drängt. Vollendet wird die materielle Welt allerdings erst durch den Menschen, der sie auf Gott rückbezieht. Mit diesen Gedanken gibt V. eine kurze und klare Antwort auf die eingangs gestellte Frage.
H. Pohl S. J.

Georg Klaus, Jesuiten, Gott, Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft. 8° (351 S.). Berlin 1957, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. — Es braucht einen „Anti-Wetter"! Das ist die beste Empfehlung für sein Buch (Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion), das mehrfach aufgelegt und, in mehrere Sprachen übersetzt, weit verbreitet wurde. Im Gegensatz zur ruhigsachlichen Darstellung W tters wird bei K. gleich im ersten Kapitel (Über die reaktionäre Rolle der heutigen katholischen Philosophie) zuerst einmal tüchtig gewettert, und zwar gegen den Jesuitenorden im allgemeinen, angefangen von seinem Begründer bis herauf in unsere Tage, wo der Orden mit seinen „300.000" (18, sic! Tatsächlich rund 34.000) Mitgliedern geradezu zur Weltgefahr geworden ist ... Diese Schmährede — anders kann man dieses mit obskuren Zitaten frisierte und mit niederem Affekt geladene Kapitel nicht bezeichnen — soll offenbar „Stimmung" machen. Diese „Stimmung" wird bei vernünftigen Lesern darin bestehen, daß sie — genug haben. Damit wollen auch wir uns begnügen.
P.

Marcel de Corte, Das Ende einer Kultur. Kl.-8° (360 S.). München 1957, Kösel. Geb. DM 14.80. — Der Originaltitel lautet: Essai sur la Fin d'une Civilisation (Paris 1949, de Médicis). Der Verf. ist Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Lüttich, eng befreundet mit G. Marcel, dem er sein Buch widmet. Er findet auch jetzt noch eine deutsche Ausgabe seines Buches gerechtfertigt, da sich die Lage in diesen Jahren nicht geändert hat. Die heutige Situation sieht er, ähnlich wie sein Freund, vor allem in der Vorherrschaft der Abstraktion. Das eigentlich Lebendige, das Individuelle, wird durch Rationalisierung, Technisierung, Vermassung ertötet. Dementsprechend sind die Menschen nicht mehr fähig, eine gesunde Gemeinschaft zu bilden; sie verfallen, da eine gesellschaftliche Struktur fehlt, einer ungesunden politischen Übermacht des Staates. Ähnlich zersetzend wirkt die technische Spezialisierung; sie führt zu einer rein äußerlichen Einheit, in die sie den Kollektivmenschen hineinzwingt. Sollen wir also verzweifeln? Obwohl auch die Christen stark dem Einfluß der Zeit ausgesetzt sind, so gibt es doch einen Ausweg: das richtige Verhältnis von Mensch und Welt, wie es im selbstlosen „Adel" und im kontemplativen „Klerus" typisch verkörpert wird. Theresia mit ihrem „kleinen Weg" ist hierin Vorbild. „Die Zukunft gehört den Heiligen und Helden": das ist der Schluß des mit ungeschminktem Realismus und zündendem Affekt geschriebenen Buches. *P.*

Erich Reigrotzki, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik (Schriften des Unesco-Institutes f. Sozialwissenschaften Köln, Bd. 2). Gr.-8° (302 S.). Tübingen 1956, J. Mohr. — Die empirische Sozialforschung, deren eigentliche Heimat sich im angelsächsischen Raum befindet, hat in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachgebiet stark an Bedeutung gewonnen. Die vorliegende Arbeit bedeutet einen wertvollen Beitrag zum Ausbau dieser empirischen Sozialforschung. Mit der Methode der Stichprobenerhebung unter Anwendung der Fragebogenmethode werden eine Reihe von sozialen Bereichen auf ihre soziologische Dichte und Eigenart untersucht: die Kirche, die Politik, die freiwilligen Organisationen, die Freizeit. Dabei liegt das Schwergewicht mehr auf der Darlegung des Materials und der Präsentation der angewandten Methode als in der soziologischen Deutung und Eingliederung in eine soziologische Theorie, obwohl

auch dieser Frage ein kurzes Kapitel gewidmet ist. Dem Verf. ist sehr daran gelegen, den mikrosoziologischen Ausgangspunkt seiner empirischen Untersuchung und die Ausklammerung einer soziologischen Theorie besonders zu unterstreichen. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß es, wie R. König sagt, „eine reine Beschreibung gar nicht geben kann, ebenso wenig wie eine ‚reine Theorie'. Beschreibung kann immer nur unter Voraussetzung eines bestimmten Erkenntniszweckes und Erkenntnisziels erfolgen, und diese sind aus den Daten selber niemals herauszulesen." Daß auch in der vorliegenden empirischen Forschung solche Voraussetzungen gemacht werden, zeigt sich u. a. darin, daß die gesellschaftlichen Gruppen als mathematische Kollektivitäten gefaßt werden und daß in der Analyse der Umfragen ein Sinnzusammenhang als Postulat vorausgesetzt wird. Allerdings ergibt sich dann aus der angegebenen metaempirischen Konstitution des Objektes sofort die Frage, wie man auf Grund des mikrosoziologischen Gesichtspunktes aus einer zufälligen oder vielleicht sogar wiederholten Parallelität mathematischer Reihen nicht bloß Vergleiche, sondern auch kausale Abhängigkeiten aufstellen kann (S. 5). Trotz dieser grundsätzlichen Bemerkungen soll noch einmal auf die Anregungen, welche diese Arbeit bietet, hingewiesen werden. *J. Schasching S. J.*

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. von J. Winckelmann. 4. Aufl., 2 Halbbände. Gr.-8° (1033 S.). Tübingen 1956, J. Mohr. — Prof. Mackenroth faßt die Bedeutung M. Webers für die heutige Sozialwissenschaft folgendermaßen zusammen: „Wenn wir diesen gewaltigen Geist auch als zeitgebundene Erscheinung und als Ausdruck seiner Epoche zu nehmen beginnen, so ist doch das Werk dieser fast enzyklopädischen Persönlichkeit auch heute noch ebenso unentbehrlich für jeden Sozialwissenschaftler wie vor fast einem Menschenalter." Nach mehr als 30 Jahren wird das Hauptwerk W.s, über dem der Verf. gestorben ist, neu aufgelegt. Diese von Winckelmann besorgte Arbeit bedeutet in vieler Hinsicht einen Gewinn: durch einige Umstellungen im Text wird der Gedankengang des Verf. klarer sichtbar, Einschiebungen und Glättungen überbrücken allzu abrupte Übergänge. Von besonderer Bedeutung ist der neue Abschnitt über die Staatssoziologie. W. hatte dieser Frage gerade am Ende seines kurzen Lebens seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, aber die von ihm geplante Staatssoziologie ist unausgeführt geblieben. Der Herausgeber sucht die Lücke durch eine Zusammenfassung der staatssoziologischen Erkenntnisse W.s, wie sie sich in verschiedenen Werken zerstreut vorfinden, zu schließen. Trotz dieses Bemühens bleibt, wie der Herausgeber selber anführt, das Gesamtwerk immer noch unvollendet. Und das nicht nur in Hinblick auf die einzelnen Sachbereiche, sondern vor allem auch in der Zuordnung der beiden Hauptteile selber, nämlich des jüngeren ersten Teiles, der nach dem ersten Weltkrieg entstanden ist (1918—20) und die soziologische Kategorienlehre enthält, und des älteren zweiten Teiles, der im wesentlichen zwischen 1911—13 fertiggestellt wurde und die soziologischen Zusammenhänge und Entwicklungen zum Gegenstand hat. Die Durchgliederung der früher geleisteten Sachdarstellung durch die später gewonnene Begriffstypologie würde dem Gesamtwerk zweifellos eine größere Geschlossenheit gegeben haben. Dies kann aber von einem Herausgeber nicht verlangt werden. Auf die Problematik der Wissenschaftslehre und Begriffstypologie W.s braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden. Es besteht darüber bereits eine ansehnliche Literatur, die von neuem zeigt, welchen Einfluß W. auf die moderne Soziologie immer noch ausübt. *Sch.*

Neues Testament

J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le desert de Juda. Préface de R. de Vaux O. P. 8° (122 S.). Paris 1957, Cerf. — Dieser Überblick über die Funde am Toten Meer von einem der begabtesten und eifrigsten Mitarbeiter an der

Ausgabe der Funde und Mitausgräber von Qumran und den Höhlen ist dank seiner Kenntnisse von erster Hand und der Klarheit der Darstellung trotz ihrer relativen Kürze vielleicht die beste Einführung für weitere Kreise in dieses hochaktuelle Thema. Nach einem Überblick über die Geschichte der Entdeckungen behandelt er „die Bibliothek von Qumran". Nur die Höhlen 1 und 4 (nicht auch 11?; vgl. S. 21) können als Verstecke betrachtet werden; die meisten Höhlen, wo Funde gemacht wurden, waren Behausungen von Einsiedlern. Bei der Besprechung der einzelnen Gruppen der Handschriften des AT, der Apokryphen und der Essener Schriften gibt M. durch text- und literargeschichtliche Ausführungen Einblick in die hauptsächlichsten Probleme und Einsichten, welche bisher gewonnen wurden. Ziemlich ausführlich verbreitet er sich sodann über die Geschichte und Organisation der Essener und ihren „Lehrer der Gerechtigkeit", dessen Widerpart, den gottlosen Priester, er mit dem Hasmonäer Jonathan (160—142 v. Chr.) identifiziert. Die beigefügte chronologische Übersicht der Geschichte von Antiochus Epiphanes (175—164 v. Chr.) bis zur zweiten Revolte gegen die Römer (132—135 n. Chr.), sowie der Anhang „Les Esséniens et l'histoire du peuple Juif" (101f und 103—112) dienen der Bestätigung seiner Ausführungen. Im letzten Teil stellt M. zusammen, was die Bedeutung der Funde ins rechte Licht zu stellen geeignet ist: das Alter der Dokumente (das älteste aus dem 8. Jh. v. Chr.), Einblick in die sprachlichen Verhältnisse Palästinas im Lauf der Jahrhunderte, in die Entwicklung der Schrift vom Althebräischen bis zur Normierung durch die Rabbinen in Jamnia (um 80 n. Chr.), in die Geschichte und Literatur der Juden bis zu den beiden Kriegen gegen Rom, und in die innere religiöse Entwicklung dieser Epoche. Zwei Pläne und 35 interessante Photographien dienen zur Erläuterung. — Zu einem kleinen Problem sei ein Bedenken geäußert: Nach M. wäre die Schatzliste der Kupferrollen ein rein literarisches Produkt, weil die Ziffern der verborgenen Gold- und Silbersummen „évidemment fabuleux" seien und in keinem Verhältnis zu den „ressources de la Paléstine" stünden. Letzteres ist zweifellos richtig, aber es steht geschichtlich fest, daß im Tempel zu Jerusalem u. a. viele deponierte Gelder waren und die Beute der Römer an Gold den Preis dieses Metalles in Syrien (Antiochia) auf einen Schlag um 50% sinken ließ. Wer würde außerdem ein literarisches Gemächt auf Kupferrollen einhämmern lassen, die dann sorgfältig verborgen werden?

P. Gaechter S. J.

Jean Daniélou, Les Manuscripts de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Kl.-8° (125 S.). Paris 1957, Editions de l'Orante. — Alle Welt interessiert sich an den Funden von Qumran und ihren Ergebnissen für das Verständnis des NT, unterliegt aber auch der Gefahr von seiten gewisser Forscher, die unter Mißdeutung der neuen Texte die geschichtliche Wahrheit über den Ursprung und die Originalität des Christentums verdunkeln. Da erscheint D.s Buch gerade zur rechten Zeit. Nachdem er zuerst an vielen Einzelheiten gezeigt hat, wie die Evangelien von Qumran her neues Licht gewinnen, bringt er als zweiten Teil eine meisterhafte Behandlung des Problems des „Lehrers der Gerechtigkeit". In eingehender, methodisch voranschreitender und doch leicht lesbarer Form zeigt er, wie viel wir tatsächlich wissen über diese Gestalt, und wie abwegig es ist, in ihr einen Erlöser von der Art zu sehen, wie es Jesus nach ihm gewesen ist. Der dritte Teil ist den Beziehungen gewidmet, welche sich von Qumran zur Urkirche, zu Paulus, Johannes, zum Hebräerbrief und zu außerkanonischen, frühchristlichen Schriften, sowie zu den Ebioniten gewinnen lassen. Daß nicht alles gleich stichhaltig ist, liegt in der Natur der Sache. So will es scheinen, daß die Chronologie der Qumranschriften allzu schnell auf die Leidensgeschichte angewendet wird; macht man da die Rechnung nicht ohne die sadduzäischen Herren des Tempels, wenn man die Paschalämmer gleich einige Tage vor dem offiziellen Schlachttag ansetzt? Mehr Zurückhaltung möchte auch am Platz

sein, wenn man aus den „heiligen" Mählern der Sekte auf das Letzte Abendmahl Schlüsse ziehen will. Mehr als fraglich scheint mir ferner die Identifizierung der nach Apg 6, 7 christlich gewordenen jüdischen Priester mit Hellenisten und Qumranleuten. Solche sieht man auch in Ägypten, Syrien und Kleinasien auftauchen; wir wissen aber einstweilen nur von Qumranpriestern aus dem Hause Sadoq; waren diese so zahlreich? Überhaupt muß man sich bei manchen aus den neuentdeckten Schriften gewonnenen religiösen Ideen fragen, wie weit sie Eigengut der Essener gewesen sind, denn über die Anschauungen der Pharisäer vor der Tempelzerstörung wissen wir recht wenig. Die Berührung des Saulus mit Essenern würde sich am besten in „Arabien" verstehen, d. h. irgendwo in der Umgebung von Damaskus. Doch wenn man auch nicht ganz den Optimismus des Verf. teilt, wird man seine inhaltsvolle Schrift als eine wertvolle Bereicherung der Literatur über Qumran begrüßen. *G.*

Georg Molin, Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer, übersetzt und eingeleitet. 8° (67 S.). Freiburg 1957, Alber. — Der Grund für die Anzeige dieser popularisierenden Übersetzung größerer hymnischer Stücke aus den bisherigen Qumranfunden liegt nicht im Wert der Übersetzung selbst; denn „Hier wurde die Genauigkeit zurückgestellt gegenüber dem Bestreben, eine verständliche und flüssig lesbare Übersetzung zu geben, die rhythmisch und in der Aufteilung auf die Verszeilen dem Original nahekommt" — was dem Verf. gelungen ist. Wertvoller für die Wissenschaft ist die in ihrer Prägnanz und Kürze meisterhafte Einleitung in die Hodajoth (Inhalt und dichterische Qualität) (S. 8—12) und in die religiösen Anschauungen der Qumran-Gemeinde (S. 13—15). Das kleine Buch ist für weitere Kreise Gebildeter, die sich für die neuen Handschriftenfunde interessieren, wärmstens zu empfehlen. Genauere Bezeichnung der einzelnen Stücke und ihrer Teile würden das Vergleichen mit dem von Sukenik herausgegebenen Urtext ermöglichen. *G.*

Millar Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer. Aus dem Amerikanischen übertragen von Friedrich Cornelius. 8° (VIII u. 379 S., 9 Abbildungen auf 8 Tafeln und 2 Karten). München 1957, Beck. Geb. DM 20.—, Ganzln. DM 24.—. — Allzusehr hat sich die Sensationspresse der Nachrichten über die Handschriftenfunde und Ausgrabungen am Toten Meer bemächtigt, Vermutungen und Hypothesen werden als Tatsachen hingestellt und aus vorgefaßten Meinungen Schlüsse mit absolutem Wahrheitsanspruch gezogen. Mit Freude und Dankbarkeit begrüßt man darum ein Werk, das aus der Hand eines berufenen Fachmannes stammt und nun auch in deutscher Sprache weiteren Kreisen zugänglich ist. M. B. darf als zuständig für gründliche Information über die T.-M.-Funde gelten, da er als Leiter des Amerikanischen Institutes für Orientforschung in Jerusalem gerade in jenem Jahr die Zeit der Entdeckung, des Bekanntwerdens und der ersten Entzifferung aus unmittelbarer Erfahrung miterlebte. Er selbst war auch mit Mitarbeitern vom Institut an der Erstausgabe eines Teiles der Handschriften beteiligt. Seine Berufung bestätigt sich aber noch weiter aus der sachlich nüchternen und allseitig abwägenden Beurteilung der z. T. sehr schwierigen Fragen, die das Alter der Handschriften, die Zeit ihrer Entstehung und die Fragen nach Ursprung, Geschichte, Organisation, und religiösen Vorstellungen der mit den Schriften in engstem Zusammenhang stehenden Gemeinde von Qumran aufgeben. In den verschiedenen Kapiteln seines Buches, in denen er auf all diese Probleme eingeht, läßt er immer die gegensätzlichen Hypothesen zu Wort kommen, sucht Sicheres von bloßer Vermutung reinlich zu scheiden, legt sich nie einseitig auf eine Meinung fest, die nicht gut begründet erscheint, und hat auch den Mut, den jeder ernste und verantwortungsbewußte Forscher aufbringen muß, zu bekennen, daß noch offene Fragen und ungelöste Probleme

übrig bleiben. Durch diese Darstellungsweise des Werkes ist eine sachgemäße Information über den Stand der Forschung möglich und garantiert. Die gründlichen sprachwissenschaftlichen, zeitgeschichtlichen und theologischen Kenntnisse des Verf. kommen dem Werk zugute, das zu einer ersten überschauenden Kenntnisnahme von den einschlägigen Fragen in der Erforschung der Qumrantexte bisher als unerreicht gelten darf, wenn auch der Fachmann bald zu Spezialuntersuchungen greifen muß. Was der Verf. im Abschlußkapitel über die Bedeutung der Rollenfunde für das NT und die Entstehung des Christentums sagt, kennzeichnet sein besonnenes Urteil im besonderen, das einzig auf der Sprache der Tatsachen aufbaut, ohne im geringsten der Neuerungssucht zu verfallen, und doch das Neue aufgreift und verwertet. — Die beigefügte Übersetzung der wichtigsten TM-Handschriften (mit der bereits vor 60 Jahren entdeckten Damaskusschrift) und die Bibliographie mit Nachtrag bis zur Ausgabe der deutschen Übersetzung des Buches bieten eine Hilfe zur weiteren gründlichen Information. *J. Sint S. J.*

Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives. Tom. I et II, Années 1956—57, hrsg. vom Institut International d'Études Hebraïques, Paris. 8° (334 S.). Paris 1957, Presse Univertaire de France. — Die Weltkonferenz für fortschrittliches Judentum gab im Jahre 1955 bei ihrer Tagung in Paris die Anregung zur Gründung des Internationalen Instituts für hebräische Studien in Paris, das nach dem Kriege das einzige dieser Art in Europa ist. Der vorliegende Doppelband ist das erste Jahrbuch des Instituts, in dem die Leitlinien der Gründung, die Studienordnung und der Vorlesungsplan für den fünfjährigen Studienkurs bekanntgegeben werden. In den folgenden Abschnitten über Philosophie, Literatur, Geschichte, Philologie und Theologie kommen Mitarbeiter und Freunde des Institutes mit Beiträgen zu Wort, die die Aktualität und Lebendigkeit jüdischen Gedankengutes in der heutigen Zeit beleuchten sollen. Im Abschnitt Philosophie wecken die Abhandlungen von M. Buber, „Le Hassidisme et l'homme d'Occident" und von V. Jenkelevitch, „Bergson et le Judaïsme" Interesse auch über jüdische Kreise hinaus. Die Arbeiten im Abschnitt über Theologie beschränken sich auf Textübersetzungen und Studien zur Geschichte der jüdischen Theologie. — A. Dupont-Sommer gibt mit „L'origine Essénienne des Rouleaux de Qoumran" einen interessanten Beitrag zu einem sehr zeitnahen Thema. Im ganzen stellt das Jahrbuch der Aktivität der gegenwärtigen jüdischen Geistigkeit in Europa ein gutes Zeugnis aus. *S.*

Jean Daniélou, Philon d'Alexandrie (Le Temps et les Destins). 8° (220 S.). Paris 1958, Fayard. Kart. fFr 875.—. — Die Philoforschung der vergangenen Jahrzehnte hat verschiedenste, z. T. sich widersprechende Aspekte über die Persönlichkeit und das Werk dieses bedeutendsten Vertreters des Judentums zur Zeit Jesu herausgearbeitet. Durch den Beitrag der Funde vom Toten Meer zur Kenntnis dieses Zeitabschnittes ist das Interesse von neuem geweckt worden. D. sucht durch die Charakterisierung der Persönlichkeit Philos, der, obschon gläubiger Jude, ebenso aus hellenistischer Philosophie und Kultur schöpft, wie er sich auf dem Parkett der römischen Politik zu bewegen weiß, den Zugang zum Verständnis seines Werkes zu schaffen. Aus der Verschmelzung der so verschiedenen Welten in der geistigen Konzeption Philos zeichnet D. ein abgerundetes, einheitliches Bild von Mann und Werk, ohne ihn einseitig auf Philosophie, Politik oder Mystik festzulegen. Der Hauptteil des Werkes ist der Arbeit Philos an der Bibel und der Deutung theologischer Zentralbegriffe im Werk Philos gewidmet. Die Ähnlichkeiten der philonischen Schriften mit dem NT (Paulus, Johannes) gehen nicht auf gegenseitigen Einfluß zurück, sondern erklären sich aus dem gemeinsamen Boden jüdischer Geistigkeit und Religiosität,

aus dem sie erwachsen. Das Buch gibt aus gründlicher Sach- und Literaturkenntnis ein lebendiges Bild des Hauptvertreters jüdisch-hellenistischen Geistes.
S.

Jean Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. I (Bibliothèque de Théologie). 4° (457 S.). Tournai 1958, Desclée. — Die Handschriftenfunde von Chenoboskion und vom Toten Meer geben die Möglichkeit, eine bisher noch wenig erhellte Periode der Entwicklung der christlichen Theologie deutlicher zu fassen. Nach bisher weithin geltender Ansicht (s. Dogmengeschichte von Harnack) kann man von einer eigentlich „christlichen Theologie" erst nach der Begegnung des jungen Christentums mit der hellenistischen Geisteswelt sprechen. Tatsächlich aber war schon längst vorher auf dem jüdischen Mutterboden des sich entfaltenden Christentums eine eigenständige Theologie erwachsen. Ihre Grundzüge, als Versuch einer geistigen Konzeption mit ausgeprägter Struktur, findet D. schon bei Paulus und Johannes im NT (aber doch wohl nicht völlig ohne hellenistischen Einfluß!), vor allem für die Lehre von der Menschwerdung und Auferstehung Christi, wie sie auch in außerkanonischen judenchristlichen Schriften z. T. vorliegt. Weitere Elemente dieser archaischen Theologie sind die Gegenüberstellung von Schöpfung und Endzeit, für die vor allem die Exegese der ersten Genesiskapitel und die weitverbreiteten eschatologischen Ideen Anregung zur Spekulation über theologische Themen gaben (Trinität, Logoslehre, Kirche, Paradies; kosmische Spekulationen über Christologie und Angelologie und die Symbolik des Kreuzes). D. versucht eine Synthese der verschiedensten Elemente im 3. Hauptteil seines Werkes, wo er in sieben Kapiteln (Trinität und Angelologie; Titel des Sohnes Gottes; Menschwerdung; Erlösungstheologie; Mysterium des Kreuzes; Kirche in Gottes Absicht; Millenarismus) eine systematische Darlegung bietet. Die Voraussetzungen dieses Abrisses der Lehre schafft er im 1. Teil über die Quellen, aus denen wir schöpfen können, und im 2. Teil über die Schilderung des geistigen Milieus (Jüd.-christl. Exegese und Apokalyptik), in denen die Quellen und auch die jüdisch-christliche Theologie selbst entstanden sind. Den Abschluß bildet der 4. Teil über die mehr praktische Seite der Institutionen des Judenchristentums (Sakramente, Gebet, Priestertum, persönl. Heiligung). Die umfangreiche Bibliographie (S. 5—13) weist auf die Hilfen zu weiterer Information für Einzelfragen, die bei der Fülle der Probleme nicht erschöpfend behandelt werden konnten. — Dem Verf. gebührt unser Dank für diese erste zusammenhängende Darstellung der jüdisch-christlichen Theologie.
S.

Ethelbert Stauffer, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi (Dalp-Taschenbücher 331). Kl.-8° (164 S.); **ders., Jesus.** Gestalt und Geschichte (ebd. 332). Kl.-8° (172 S.). Beide: Bern 1957, Francke. sFr 2.80. — Die politische Religion des römischen Kaisertums und der jüdischen Messiaserwartung in ihrer gegenseitigen Auseinandersetzung, in der sie nur für einen Augenblick Frieden schließen, um Jesus zu vernichten, der mit seinem unpolitischen Evangelium zwischen ihnen steht, ist Thema des ersten Bändchens. Das historische Verständnis der Geschichte und Botschaft Jesu wird zu erhellen versucht durch die Darlegung einer Reihe von Themenkreisen, die den lebendigen geschichtlichen Hintergrund für das Auftreten Jesu bilden. Zwei der zwölf Kapitel gehen auf die Politik und Metaphysik des Römerreiches ein, dem Palästina zur Zeit Jesu unterworfen war. In den übrigen Abschnitten kommen Probleme des antiken Palästinajudentums zur Sprache, die — z. T. erst auf Grund der Funde vom Toten Meer erschlossen oder in neues Licht gerückt — die Dramatik des Lebens Jesu hervortreten lassen. Die geistig-religiöse Spannung der Umwelt Jesu ist gekennzeichnet durch die Kreise des offiziellen Judentums einerseits, von dem

eine Reihe scharf profilierter Männer aus den Schriftgelehrten, Pharisäern und dem großen Synedrium bekannt sind (Kap. V, VI). Sie führten den Strafvollzug an Jesus nach den jüdischen Ketzergesetzen durch (Kap. X). Auf der anderen Seite steht die Qumrangemeinde mit ihrem apokalyptisch-eschatologischen Charakter (Kap. IV, VII), der die Täuferbewegung nahe verwandt ist (Kap. VIII). Ergänzt durch die beiden Abschlußkapitel über die „Kreuzesstrafe im antiken Palästina" und den „Gekreuzigten Thoralehrer" (?), bietet das Bändchen eine gedrängte Fülle von Material zur Veranschaulichung des Milieus, in dem Jesus auftrat, seine Botschaft verkündete und sein dramatisches Ende erlitt. — Das zweite Bändchen — im wesentlichen schon in Band IV der „Historia Mundi" veröffentlicht — knüpft an die Resignation an, die seit etwa 50 Jahren vor allem die protestantische historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung befallen hat. Trotzdem es „in der Geschichte der christlichen Kirche nie eine tendenzfreie Berichterstattung über Jesus von Nazareth gegeben hat" und man daran verzweifelt, „historische Tatsachen und dogmatische Darstellungstendenzen in der Jesusüberlieferung mit Sicherheit zu unterscheiden" (S. 7), sucht St. einen neuen und eigenen Weg zum historischen Jesus. Zu dem Zweck bemüht er sich, neue Quellen auszuwerten, die „von christlichen Tendenzen gänzlich unberührt sind" und darum durch Vergleich und Gegenüberstellung mit den christlichen Überlieferungen ein ausgewogenes und sicheres Bild erstellen lassen. In drei Gruppen werden diese Quellen gefaßt. 1. „Indirekte" Jesusquellen: zeitgenössische Zeugnisse über Verhältnisse, Ereignisse und Personen, die in der Zeit Christi eine Rolle spielten, wozu vor allem die jüdischen Ketzergesetze und Prozeßbestimmungen zählen (s. o.). 2. Direkte Zeugnisse des alten Judentums aus dem Rabbinat und der Täuferbewegung über Jesus, die zwar in antichristlicher Tendenz verfärbt sind, darum aber bei Übereinstimmung mit christlichen Daten besonderes Gewicht erlangen. 3. Das Schrifttum der spätjüdischen Apokalyptik, reich erweitert und vertieft durch die Funde vom Toten Meer. Ihnen kommt für das Verständnis vor allem der Botschaft Jesu große Bedeutung zu. Außerdem sind Münzfunde und ihre Deutung weitgehend ausgewertet. Von diesen neuen Ansatzpunkten her entwirft St. ein Leben Jesu in seiner geschichtlich faßbaren Gestalt und gelangt dabei zu staunenswert positiven und konservativen Ergebnissen (so etwa in der Kindheitsgeschichte!), die die Position der radikalen Kritik und der mythologischen und eschatologischen Schule zurückdrängen, ja sogar dem Wunder als historischem Geschehen in Jesu Leben Platz und Berechtigung zuweisen. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen St.s über die göttliche Selbstbezeugung Jesu durch die Ichformel „Ich bin es" (130—34), die er der „Messiaschristologie" der Urkirche gegenüberstellt und in der altrabbinischen Jesuspolemik bestätigt findet. Wieweit seine Ablehnung der „Messiasprädikation" Jesu tatsächlich volle Gültigkeit hat, wird erst die weitere Forschung erweisen müssen, ebenso wie die Richtigkeit seiner Auffassung über das Prozeßverfahren gegen Jesus nach den jüdischen Ketzergesetzen, das nur den konsequenten Abschluß einer langen Entwicklung bilden soll, die sich bereits im ganzen Verlauf seines öffentlichen Lebens angebahnt hatte. Jedenfalls bieten die neuen Aspekte und das bisher unbekannte oder zu wenig ausgewertete Material, mit dem St. die Gestalt Jesu und seine Botschaft in historischer Wirklichkeit erstehen zu lassen versucht, wertvolle Anregung. Eine Überfülle von Anmerkungen im Anhang der beiden Bändchen geben Einblick in die Sachkenntnis und dienen dem Fachwissenschaftler zur weiteren Information. Trotz der äußerlich unscheinbaren Hülle der Taschenbücher darf die Absicht des Verf. ein „Stück Pionierarbeit" zu leisten (Vorw. zu „Jesus") als geglückt gelten. *S.*

Edwyn Hoskins-Noel Davey, Das Rätsel des Neuen Testaments (Theologische Bücherei 7). Deutsche Übersetzung von Hans Bolewski. 8° (200 S.).

München 1957, Kaiser. Kart. DM 7.50. — Die verschiedenen Probleme, die das NT aufwirft, Fragen der Sprache, Textüberlieferung, Abfassung der einzelnen Schriften, führen letztlich zu dem einen großen „Rätsel" des NT: „Ist der geschichtliche Jesus im NT völlig verschwunden oder bestimmt seine Geschichte alle unsere neutestamentlichen Zeugnisse?" (58f). In äußerst anregender und gesunder historischer Kritik wird an der Absicht, die den synoptischen Evangelien zugrundeliegt und ihre Entstehung verständlich macht, aufgewiesen, daß alle Elemente, aus denen sich die Evangelien zusammensetzen, von einer klar ausgeprägten Christologie beherrscht sind, die von allem Anfang an zutage tritt und in ihnen selbst steckt, nicht erst nachträglich durch Gemeindeglaube oder -theologie hineingetragen wurde. Auch die Berichte über die Wunder, die Überlieferung der Gleichnisse und der Aussprüche Jesu führen zum selben Ergebnis. Selbst die „Theologen" des NT, Johannes und Paulus, sind nur auf dem sicheren, vor jeder Kritik gefeiten Grund des geschichtlich wirklichen Menschen Jesu verständlich, dem sie freilich tiefe theologische Bedeutung zusprechen. Der Historiker kann auf Grund seiner kritischen Methode aus dem NT nur eine fest umrissene und geschichtliche Gestalt Jesu zeigen, deren christologische, d. h. alttestamentliche Deutung im Geschehen Jesu selbst liegt. Darüber hinaus wird auch die Entstehung der Kirche aus dieser Gestalt noch einsichtig. Diese Tatsache der Geschichte aber fordern von jedem Menschen die letzte Entscheidung des Glaubens, die ihm keine historische Kritik abnehmen, aber auch nicht unmöglich machen kann, da sie über deren Zuständigkeitsbereich hinausgeht. Die Entschiedenheit und wie selbstverständlich klingende Beweisführung, mit der dieses Buch die oben umrissene Synthese von kritischer Methode und bewußter Gläubigkeit nicht nur bejaht, sondern zur Lösung der Probleme in der Arbeit am NT fordert, machen den Wert des Buches aus, da heute so oft verheerende Verwirrung und Unsicherheit in den verschiedensten, auch gegensätzlichen Lagern der neutestamentlichen Forschung herrscht. Drei englische und zwei deutsche Auflagen sind die Anerkennung für diesen wohlgelungenen Beitrag zur Lösung des „Rätsels des NT". *S.*

Hans Ulrich Instinsky, Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie. Kl.-8° (73 S.). München 1957, Kösel. — Der Verf. richtet sich an sehr kritische Geister, nicht an das fromme Volk. Er bespricht die Gründe und die Gegengründe, welche die Geburt Jesu vor dem Tod des Herodes (4 v. Chr.) und zur Zeit eines um 9/8 v. Chr. stattgefundenen Census betreffen. Für den Geschichtskundigen sehr anregend, wird die Schrift bei vielen nicht gerade beruhigend wirken. Vielleicht hätte sich die Beamtenlaufbahn des Quirinius unter Verwertung der in Anm. 38 zitierten Studie Corbishleys besser auswerten lassen. *P. Gaechter S. J.*

Félix Gils C. S. Sp., Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques (Orientalia et Biblica Lovaniensia 2). 8° (XI u. 196 S.). Louvain 1957, Publications Universitaires. — Der Verf. untersucht, wie weit die Synoptiker Jesus als Propheten darstellen. Neben direkten Zeugnissen gewinnt er erstaunlich viel Material dafür aus seinen „Visionen" und seiner Lehrart, sofern sie autoritative Schriftexegese darstellt; dazu kommen seine Voraussagen mannigfacher Art. Diese Zusammenstellung ist um so wertvoller, als in den Fußnoten eine reiche Bibliographie nicht nur zitiert, sondern kritisch bewertet wird. Freilich haftet dem Buch etwas Unscharfes an. Einmal bewegt sich der Verf. nicht selten auf schmalen und schwankenden Stegen der thèmes littéraires. Vor allem aber erfährt der Leser nicht, was er sich unter einem Propheten denken soll. Wenn G. richtig damit beginnt, daß man zur Zeit Jesus einen Propheten erwartete, so wäre der Inhalt dieses Begriffes doch von ausschlaggebender Bedeutung gewesen für seine Studie. Schließlich hätte breiter ausgeführt gehört, daß und inwieweit

Jesus mehr war als ein Prophet, denn den direkten Zeugnissen dafür, daß man ihn vom Volke so genannt hat, ist mancherorts zu entnehmen, daß diese Bezeichnung mit einem Unsicherheitsfaktor belastet war. Jesus, den man letzten Endes doch nicht als Messias anerkennen wollte, ließ sich nicht recht in die Kategorie der Propheten einordnen. Ausführliche Indices erleichtern die Benützung dieser Studie. *G.*

Léonce de Grandmaison S. J., La Personne de Jésus et ses Témoins. Préface de Jean Daniélou S. J. Kl.-8° (263 S.). Paris 1957, Beauchesne. — Grandmaisons zweibändiges Werk „Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves" hatte seinerzeit großen Erfolg; im Jahre 1928 erschien es in vierter Auflage. Daniélou weist in der kurzen, kräftigen Vorrede zur vorliegenden Ausgabe hin auf die inzwischen gemachten Fortschritte der Exegese und wie weit durch sie Grandmaisons Werk überholt worden ist. Das trifft aber nur zu in betreff der äußeren Schale, indes der Kern des Werkes von Daniélou als „irremplaçable et irremplacé" bezeichnet wird. Wohl mit Recht. Daher die Neuausgabe der Kernstücke des Werkes, der Kapitel über Jesus selbst und das Zeugnis über ihn von seiten des Urchristentums und der späteren Geschichte. Wo nötig, hat Daniélou den Text durch Fußnoten mit neuen Erkenntnissen in Einklang gebracht. *G.*

Hermann Mertens, L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques Matthieu XI, 25—30 — Luc X, 21—22 (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Fac. Theol. Pontif. Univ. Gregorianae). 8° (79 S.). Gembloux 1957. — Im ersten Teil behandelt der Verf. die Authentizität der sog. „johanneischen" Stelle in Mt und Lk und kritisiert die mit einiger Ausführlichkeit dargelegten Deutungen von Loisy, Norden, Dibelius und Bultmann. Seine Replik hätte zweifellos mehr Kraft, wenn sie sich auf eine eingehende Studie der Stelle selbst stützte; der Rhythmus ist ganz ungenügend untersucht, beim johanneischen Charakter von v. 27 werden die Parallelaussagen und ihre Reziprozität als solche nicht gewürdigt, daß Lk 10, 22 das Pendant zu Mt 11, 28—30 sein könnte, nicht gesehen, ebenso wenig die daraus folgende, übrigens schon im Fehlen von Mt 11, 28—30 bei Lk liegende Schlußfolgerung, daß Jesus das dreiteilige Logion als Ganzes nicht gesagt haben kann, sondern nur die einzelnen Teile, wobei v. 27a als echt matthäische Verdoppelung von 28, 18 begreifbar ist. Überhaupt scheint der Verf. der Auffassung zu sein, daß die Stelle entweder so, wie sie vorliegt, von Jesus stammt, oder überhaupt nicht. — Im zweiten Teil zeigt er, daß Jesus sich als den Sohn Gottes in metaphysischem Sinne bezeichnet. *πάντα μοι παρεδόθη* bezeichnet er mit einem modernen, aber verfehlten Wort als „Inthronisationsformel". Er bezieht den Ausdruck, ganz richtig, auf die messianische Königsmacht, übersieht aber, daß 27bc den Inhalt der neuen Gottesverkündigung zum hauptsächlichen Inhalt des *πάντα* macht. Bei der Behandlung des „Erkennens" wäre mehr Bedacht zu nehmen gewesen auf die Präsensformen als solche. Vermutlich hat der Verf. all dem in der Dissertation gebührend Rechnung getragen und sie nur in diesem Exzerpt unterdrückt. *G.*

Heinz Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Heft 9). Kl.-8° (108 S.). Paderborn 1957, Schöningh. Kart. DM 3.20. — Sch. als Wissenschaftler weiß, daß die Elemente des Lukanischen Abendmahlsberichts, die sich mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als zur Gottesdienst-, Gemeinde- oder Lebensordnung gehörig ermitteln lassen, im besten Fall Bruchstücke solcher „Ordnungen" darstellen; ob der Leser sie in richtiger Perspektive erkennt, ist nicht so gewiß. Sch.s Analyse ist jedenfalls für den Fachmann sehr interessant, um so mehr als in den Anmerkungen am Ende der kleinen Schrift das nötigste Beweismaterial namhaft gemacht wird. Daß jedoch

v. 15—20 schon eigentlicher Abendmahlsbericht sein soll, scheint mir schon deshalb nicht recht glaubhaft, weil Jesus — im Gegensatz zum Abendmahl — vom in v. 15 genannten Paschamahl und Wein genossen hat. Sonst empfiehlt sich die Schrift als Quelle reicher Anregungen exegetischer Einsichten, wenn sie in die Hand eines geübten Leiters kommt. *G.*

Josef Staudinger, Die Bergpredigt. 8° (364 S.). Wien 1957, Herder. Geb. S 115.—. — Der Hauptteil des Buches (S. 23—247) legt die Interpretation der Bergpredigt nach einer Kompilation des Textes aus Matthäus und Lukas vor, wie ihn St. († 15. 2. 1958) für den ursprünglichen Wortlaut der Rede Jesu hält. In der Art der Auslegung erweist sich St. als gründlicher Kenner der Hl. Schrift durch die häufigen Ausblicke und Bezugnahme vor allem auf die Bücher des NT; er zieht zur Erklärung der Worte Jesu auch das religiöse und kulturgeschichtliche Vergleichsmaterial aus dem zeitgenössischen Judentum heran und setzt sich mit der einschlägigen Fachliteratur auseinander (14 Seiten Literaturangaben). St. ist als aszetischer Schriftsteller zu sehr bewährt, daß er durch seine Ausführungen nicht wertvolle Anregung bieten könnte, wenn er sich auch nicht immer dagegen sichern konnte, eher hinein- als auszulegen, was durch bereits fertig mitgebrachte theologische und aszetische Konzepte verursacht wird. — Nicht ebenso günstig steht es mit dem zweiten Teil des Werkes, der zu einzelnen Teilen der Auslegung und zu Gesamtproblemen im Zusammenhang der Bergpredigt mehrfach wissenschaftliche Exkurse bringt. Zur Erleichterung der Lesung für den Nichtfachmann sind sie in einem Anhang an den Schluß gestellt. Nur auf einige wenige Beobachtungen kann hingewiesen werden, viele Einzelheiten müssen unberücksichtigt bleiben, doch wird sich trotzdem ein Gesamtbild zur Bewertung ergeben. Die Beweise für St.s These, Jakobus, der Herrenbruder und Apostel, sei als Gewährsmann und Hauptzeuge für das dritte Evangelium anzusehen, wirken nicht recht überzeugend, wie auch seine ausführlichere Darlegung zu diesem Thema (Testis primarius Evangelii secundum Lucam: VD 33 (1955) 65—77; 129—42) nicht das mindeste Echo geweckt hat. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß für die lukanische Kurzfassung des Vaterunser Jakobus unerwartet zurücktreten muß zugunsten des hl. Paulus, der die Kürzungen vornahm zum Zwecke der katechetischen Erstunterweisung in Antiochia, wofür Barnabas die griechische Fassung schuf (304—12). Woher St. das alles weiß, ist nicht klar ersichtlich, um so mehr als er immer wieder gegen die Methode der „Literarkritik" und „Formgeschichte" wettert (die allein seine Behauptungen als möglich erweisen könnten) und ihren verderblichen Einfluß für die Arbeit am NT behauptet. Im Widerspruch dazu spricht St. für die Formung des lukanischen Reiseberichtes von einem „Genus literarium", aus dessen „künstlichem Rahmen" man die einzelnen Stücke „herauslösen" müsse, um sie dort„ einzufügen, wo sie hingehören" (S. 260. 303). Warum sollten diese gesunden Grundsätze nicht auch Geltung haben und wenigstens anzuwenden versucht werden auf die Struktur der Bergpredigt, die so gehalten sein soll, wie sie uns vorliegt und für deren zuverlässige Überlieferung im vollen Wortlaut der spezielle Beistand des Hl. Geistes herangezogen wird (S. 20f). Nach dem Stand der heutigen Forschung kann auch der gemäßigteste Fachmann diese Annahmen nicht mehr bejahen. Doch beeinträchtigen diese und noch eine Reihe anderer wunderlicher Einzelheiten im Anhang nicht den Wert des Hauptteiles, der Auslegung für die praktische Verwendung in der Seelsorge. *J. Sint S.J.*

Neil Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul (Scottish Journal of Theology. Occasional Papers 6). 8° (94 S.). Edinburgh-London 1957, Oliver and Boyd. Sh 8.6. — Diese Doktordissertation für die Theol. Fakultät in Basel, gearbeitet unter der Leitung von O. Cullmann, zu dessen Ideen sich Verf. auch bekennt, sucht den Zusammenhängen nachzugehen, die nach Paulus

zwischen Hl. Geist und Eschatologie bestehen und die für das Leben des Christen bedeutsam sind. Die Geistlehre des Apostels steht in enger Verbindung mit seiner Christologie und Eschatologie. In Christi Erlösungswerk ist der Geist in eminentem Maß wirksam und er setzt es fort im Leben jedes einzelnen Christen und in der Kirche. Die in Christi Auferstehung und Erhöhung bereits zum Abschluß gekommene Zeit reift in der Kirche und im einzelnen Christen durch Teilnahme am Geist Christi der Vollendung entgegen. Dadurch ist der Christ in eine eschatologische Spannung gestellt zwischen Weltzeit mit Sünde und Tod, denen er noch ausgesetzt ist, und Vollendung, an der er teilhat in der Frucht der Erlösung durch den Geist. In kritischer Auseinandersetzung mit drei Hauptrichtungen der heutigen Eschatologie (A. Schweitzer, C. H. Dodd und R. Bultmann) werden Berechtigung und Bedeutung der eschatologischen Ausrichtung des christlichen Lebens herausgearbeitet, Mißverständnisse abgewehrt und die Aktivität des Hl. Geistes darin aufgezeigt. Christliche Existenz ist wesentlich christologisch bestimmt, d. h. aber, sie steht unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Zuwendung der Erlösungsgnade. Dieser Geist ist bereits geschenkt als Prinzip des neuen Lebens, noch aber ist die Vollendung nicht da. Doch sind Sünde und Tod klare Grenzen gesetzt, und der Geist schenkt das Anrecht auf die restlose Erfüllung der Verheißung zur Zeit der Wiederkunft Christi. Das rechte Verständnis der Eschatologie nach Paulus vorausgesetzt, nimmt sie eine berechtigte und notwendige Stelle ein in der Verkündigung der Kirche trotz aller Problematik. *S.*

Adrian de Groot S. V. D., Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2,35). Eine biblisch-theologische Studie. 8° (XVI u. 130 S.). Kaldenkirchen 1956, Steyler Verlagsbuchhandlung. DM 7.80. — Der erste Teil der Arbeit („Das Zeugnis von dreizehn Jahrhunderten", S. 8—64) geht der Geschichte der Auslegung von Lk 2, 35 bis auf Albert d. Gr. nach, deren Ergebnis den Verf. zu einer genaueren und tieferen Untersuchung des Textes und Kontextes der Stelle veranlaßt. Diese versucht er im zweiten Teil zu leisten. Die philologische Untersuchung des Literalsinnes zu Lk 2,34f (S. 67—90) wirkt teilweise etwas breit und umständlich. Für die Kernthese der Auslegung, Simeons prophetisches Wort könne nicht anders verstanden werden, als daß „die Erfüllung dieser Weissagung unter dem Kreuz Jesu Wirklichkeit geworden ist", vermögen die Beweise nicht zu überzeugen. Daraus, daß Simeon „prophetisch tätig ist", kann nicht mit der Sicherheit, wie es Verf. tut, geschlossen werden, daß es „ein bestimmtes Geschehen" gewesen sein muß, das Simeon vorausschaut (S. 103). Mit welcher Art von Logik Verf. durch Kombination von v. 34 und v. 35a von der Ablehnung Christi („Zeichen, dem widersprochen wird") mit Notwendigkeit zur Annahme des „Leidens Christi als einzig möglicher Ursache für den Seelenschmerz Mariens" kommt (S. 104), ist nicht durchschaubar. Darum erscheint auch die affektbetonte Folgerung, „Nein, nur (!) das Leiden Christi konnte für Maria Leiden bedeuten" (S. 105) nicht zwingend. Nirgends findet man im Werk eine ausdrückliche Stellungnahme zur Auslegung, der Widerspruch und die Ablehnung, die Christus finden wird (v. 34), seien das „Schwert", d. h. die Ursache des Seelenschmerzes Mariens, eine These, die immerhin unter neueren Exegeten nicht unbedeutende Vertreter hat (M. J. Lagrange, J. Schmid, K. H. Schelkle). Im Widerspruch dazu behauptet Verf., „auch unter den Modernen steht diese Tatsache (daß die Erfüllung dieser Weissagung unter dem Kreuz Jesu Wirklichkeit wurde) unzweifelhaft fest" (S. 96). Eine andere Frage ist es — und die Vermutung, daß der Verf. der Versuchung erlegen ist trotz seiner Verwahrung und Rechtfertigung (S. 1; 129f), drängt sich auf — ob der Text später, in den weiteren Zusammenhang der theologischen Entwicklung von Glaube und Frömmigkeit hineingestellt, durch die Beziehung auf das Kreuzesleiden Jesu in neuer Beleuchtung und tieferem

Verständnis erscheint, wie ihn ja die Liturgie vom Fest der Sieben Schmerzen Mariens (Kirchengebet) auswertet. — Eine Reihe von Druck- und Akzentfehlern im griechischen Satz wirken störend (u. a. S. 59: *ἑτοιμάζειν*; 78 Anm. 48. 80/81 u. öfter gravis bei endbetonten Wörtern). Trotz der angezeigten Mängel soll anerkannt bleiben, daß Verf. viel Fleiß und Mühe aufgewendet hat. *S.*

Karl Hermann Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. 8° (138 S.). Freiburg 1957, Herder. Geb. DM 7.20. — Als Festgabe für seine Mitbrüder im geistlichen Amt zum 25. Jahrestag der Priesterweihe widmet Sch. dieses priesterliche Besinnungsbuch. In sechs Abschnitten (Jüngerschaft und Apostelamt; Die Seelsorge; Die Verkündigung; Der Kult; Der Apostel als Priester; Die Nachfolge im apostolischen Amt) behandelt er zentrale Fragen der priesterlichen Berufung und Aufgabe. Das Bedeutsame an dem Buch ist, daß die Themen nicht unter den gewohnten Gesichtspunkten dogmatischer Begriffe und aszetischer Leitideale dargestellt sind, sondern aus gründlicher Kenntnis des NT eine erstaunliche Fülle von Aussagen über das Priestertum aufscheint. Wenn auch alles fachexegetische Rüstzeug zurücktritt, um des mehr praktischen Zweckes des Buches willen, ist doch hinter und zwischen den Zeilen zu merken, daß das Buch weit über die Norm eines „Erbauungsbuches" hinausgeht und dem Priester zu seiner Besinnung und Vertiefung, dem Laien zum besseren Verständnis des Priesteramtes aus der biblisch-theologischen Sicht des NT wertvollen Dienst leistet. Gerade die volle Bedeutung und Aktualität des Priestertums auch für die gegenwärtige Zeit kommt in dieser Schau der Schrift des NT zu hoher Geltung. *S.*

Lech Remigius Stachowiak, Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart (Studia Friburgensia, N.F. 17). 8° (XX u. 137 S.). Freiburg (Schw.) 1957, Universitätsverlag. sFr 14.50. — Der Verf. befaßt sich mit der Bedeutung von *χρηστός, χρηστότης* im AT und NT. Die Mannigfaltigkeit seiner Ergebnisse ist überraschend groß. Allerdings hat man den Eindruck, daß sie mehr am Himmel der Spekulation hängen, anstatt auf dem Boden der sprachlichen Belege zu stehen. Hier eine Illustration: „Jahwe hat sich selbst dem Moses als barmherzig und gütig geoffenbart. Alle dabei vorkommenden Termini, welche sein Güte-Verhältnis zu den Menschen umschreiben, werden bis in die spätjüdische Zeit zur Bezeichnung des göttlichen Wesens (!) klassisch bleiben. Wenn auch das Wort *χρηστός* in der LXX-Übersetzung dieser Aufzählung nicht vorkommt, so ist es sicher seiner Bedeutung nach darin enthalten" (S. 8). Ehe er mit der Theologie einsetzte, hätte der Verf. zuerst den Sprachgebrauch von *χρηστός* etc. wirklich untersuchen sollen; hätte er das mit größerer Gründlichkeit getan, als es geschehen ist, so hätte sich ihm sehr wahrscheinlich die Notwendigkeit aufgedrängt, zuerst das Wort in der Profanliteratur zu studieren, da es die LXX doch nur wegen seiner schon vorgegebenen Bedeutung verwendet haben. Ein weiterer Schritt hätte dann vielleicht, aber nur vielleicht, zum Nachweis geführt, daß *χρηστός, χρηστότης* nicht etwa nur zur Abwechslung statt *ἀγαθός* verwendet wurden, sondern sich die LXX dieser beiden Wörter bediente „zur Wiedergabe der besonders feinen Nuancen von göttlichem *tob*" (S. 123f); jedenfalls wäre dann auch verständlich geworden, warum in der LXX das Wort *tob* ca. 390mal mit *ἀγαθός* und *καλός*, nur 21 mal mit *χρηστός* wiedergegeben ist. Auf dem neutestamentlichen Gebiet wird der Gebrauch von *χρηστός* allzu sehr von äußeren Umständen abhängig gemacht, die seinen Sinn innerlich nicht berühren, so wenn ein kleiner Abschnitt überschrieben wird „Chrestos und das ‚Alte'" (S. 56), bloß weil es in Lk 5, 39 heißt, der alte Wein sei, verglichen mit dem neuen, *χρηστός*. Was ergibt sich für den Sinn des Wortes, wenn die göttliche Chrestotes „erfahren" wird oder als „Berufstugend" des Apostels erscheint? Speziell bei Aufzählungen, in denen *χρηστότης* neben anderen Begriffen auf-

scheint, oder wo es wie in Tit 3, 4 mit *φιλανθρωπία* verbunden wird (vgl. die aus Philo zitierten Stellen S. 37, die für die Erklärung von Tit 3, 4 S. 67—73 nicht verwendet werden), bleibt auch nach den Ausführungen des Verf. die Frage offen, was nun *χρηστός* denn eigentlich bedeutet. *P. Gaechter S. J.*

Engelbert Kirschbaum S. J., Die Gräber der Apostelfürsten. 8° (255 S., 66 Tafelbilder u. 57 Zeichnungen). Frankfurt a. M. 1957, Scheffler. — Dieses Buch dient einem dreifachen Zweck. Fürs erste bietet es dem Leser deutscher Sprache den wesentlichen Inhalt des ersten Bandes der „Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano" (1951). Wenn auch die gedrängtere Darstellung dem Verständnis gewisse Schwierigkeiten bietet, so ermöglicht sie doch eher einen Überblick über die entscheidenden Punkte der Ausgrabungen als das italienische Werk. Ihr Verständnis wird dadurch erleichtert, daß K. literarische Überlieferungen und kunstgeschichtliche Erwägungen zur Aufhellung des Archäologischen heranzieht und diese auch durch Zeichnungen erläutert, die den Esplorazioni entnommen und gelegentlich ergänzt sind. Dem gleichen Zweck dienen die Anmerkungen S. 224—250 (was bedeutet E. II?). Sehr willkommen sind in diesem Zusammenhang „Eine Kritik der Kritiker" (S. 92—118) — der zweite Zweck — wo besonders Von Gerkan und Klauser berücksichtigt werden. K. nimmt die Kritik zum Anlaß, gewisse Punkte deutlicher zu machen, besonders die Gestalt des Geländes, in welchem das Petrusgrab liegt. Ohne daß er eigens erwähnt würde, erhält auch O. Cullmann Antwort auf seine Einwendungen, wenn er (Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer [1952] S. 151) insinuiert, die Existenz eines Tropaions aus dem Übergang des 2. zum 3. Jh. habe erst den Anspruch, das Apostelgrab zu besitzen, hervorgerufen, und (S. 162) behauptet, das Tropaion sei irgend ein Gedächtnismal, nicht ein Grabmal. Die von K. klar herausgestellte Asymmetrie, die Cullmann einfach beiseite schiebt, und die Lage der um den Gedächtnisort gruppierten ältesten Gräber widerlegen dies: „wenn man den Quellen (d. h. den archäologischen Befunden) folgen will, kann man nur sagen, daß die bekannte und anerkannte Existenz der Apostelgräber den Gedanken eingegeben hat, sich auf sie zu berufen, und nicht umgekehrt" (K. S. 115). Der dritte Zweck liegt in einer Ergänzung der Grabungsberichte unter St. Peter durch eine Deutung der bisher gemachten Beobachtungen am Grab des hl. Paulus an der Via Ostiensis, wo allerdings systematische Grabungen noch nicht vorgenommen worden sind. Auch so erhalten die archäologischen Funde unter St. Peter manche wertvolle Bestätigung. Vor allem gehört die Geschichte des Paulusgrabes zur notwendigen Voraussetzung, um die Wechselfälle zu begreifen, denen die Gebeine des hl. Petrus, besonders seines Hauptes, ausgesetzt gewesen sind; davon handelt K. im letzten Teil seines Buches. Macht dieses Werk auch die Esplorazioni keineswegs überflüssig, so ist es doch für sich genommen eine abgerundete, hochwillkommene Darstellung der interessantesten Entdeckungen neuerer Zeit, die wir um so dankbarer entgegennehmen, als sie einen der leitenden Erforscher des Petrusgrabes zum Autor hat. *G.*

Joseph Huby S. J., Saint Paul, Épitre aux Romains. Traduction et Commentaire. Nouvelle édition par Stanislas Lyonnet S. J. (Verbum Salutis X). Kl.-8° (VIII u. 643 S.). Paris 1957, Beauchesne. — Diese Neuausgabe ist hochwillkommen, denn es ist in seiner Art ein Meisterwerk, erstmals erschienen 1939/40, aber sehr bald vergriffen und all die Jahre seither nicht erreichbar. Wie im Kommentar zu den Gefangenschaftsbriefen weiß Huby auch hier die äußerst schwierige Materie kurz und lichtvoll zu behandeln, aus der Tiefe der paulinischen Fragestellungen heraus, ohne sich in Probleme zu verlieren, die dem Text fremd sind. Das sprachliche Substrat bildet den Ausgangspunkt der Erklärung, wobei die Fußnoten das unerläßliche Material aufnehmen. Den Schwerpunkt bildet die Deutung von der paulinischen Theologie aus. Längere Beschäftigung mit

Hubys Werk läßt erkennen, daß wir hier einen zuverlässigen Führer durch die schwierigen Probleme des theologisch gehaltvollsten aller Paulusbriefe besitzen. Es gereicht dem Herausgeber P. Lyonnet zur Ehre, daß er den Wortlaut der ersten Auflage nicht verändert hat; seine eigenen Zusätze beziehen sich auf die Nennung der neuesten Literatur und auf sachliche Ergänzungen. Doch nimmt er sich auch die Freiheit, da und dort von Huby abweichende Deutungen zu geben. Seine Bemerkungen sind als Appendice III zusammengestellt und umfassen 78 Seiten. Appendice I ist dem Problem von Kap. 15 und 16 gewidmet. L. findet mit Goguel alle Stücke an ihrem Platz. Aber erklärt das die merkwürdige Abfolge? Sie passt übel zu der wohlüberlegten Übereinstimmung zwischen Röm 1, 8—9 + 1, 10—13 + 1, 14 und — in chiastischer Reihenfolge — Röm 15, 30—32 + 15, 22—29 + 15, 14—21. Soll Paulus selbst durch eine Reihe größerer Postscripta, wie sie Kap. 16 enthält, seine wohlausgewogene Briefkonzeption zerstört haben? Im Appendice II behandelt L. Röm 5, 12—14. Ließe sich nicht fragen, ob *πάντες ἥμαρτον* in v. 12 so verstanden werden darf, daß der Apostel nicht so sehr an das Begehen persönlicher Sünden gedacht hat, als vielmehr an das Sündigwerden, wie er es dann mit *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* in v. 19 ausspricht? Sein gleichzeitiges Ringen um Idee und Ausdruck in dieser Partie ist offenkundig und läßt eine derartige Inkongruenz des Ausdrucks ohne weiteres zu. In einer längeren Anmerkung spricht sich L. über das „Ich" in Röm 7, 6ff aus. Ich kann nicht finden, daß Paulus speziell an Gen 3 gedacht hat, und möchte auch bezweifeln, daß Phil 3, 6 („vorwurfsfrei, was die Gerechtigkeit im Gesetz betrifft") so viel ist wie: Ich war frei von Sünde. Das mochte er sagen im pharisäisch-legalistischen Sinn, aber nicht im Sinn des *οὐκ ἐπιθυμήσεις* in 7, 7. Diese Bemerkungen werden deutlich machen, daß die Zusätze Lyonnets aller Beachtung wert sind und Hubys Kommentar in mancher Hinsicht bereichern und weiterführen; daß das letzte Wort noch nicht überall gesprochen werden kann, ist jedem Einsichtigen klar. Wer einen kurzen, gründlichen paulinischen Kommentar zum Römerbrief benötigt, greife zu diesem neuaufgelegten Buch von Huby. *G.*

Alois Stöger, Österliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes 1—8. Kl.-8° (272 S.). München 1958, Pfeiffer. DM 5.80, geb. DM 7.60. — In drei Gedankenkreisen (Nacht über der Menschheit; Der Menschheitsmorgen; Dem Tag entgegen) arbeitet St. — durch seine aufs Praktische gerichtete Schriftauslegung bereits durch mehrere Bändchen der Reihe „Lebendiges Wort" bekannt — den theologischen Gehalt der ersten acht Kapitel des Römerbriefes heraus und stellt ihn in engen Zusammenhang mit dem Geheimnis der Osterliturgie von Tod und Auferstehung Christi. Nach kurzer, auf gründlicher exegetischer Arbeit beruhender Textauslegung kleinerer Sinneinheiten wird jeweils Anregung zu theologisch-aszetischer Besinnung gegeben und der Abschnitt durch ein Zitat aus den Werken der hl. Theresia von Lisieux abgeschlossen, der Hinweise auf die praktischen Folgerungen zur Gestaltung des inneren Lebens enthält. Das Büchlein ist eine Hilfe für Priester und Laien, um den Römerbrief als religiöses Lebensbuch auszuwerten in der seelsorglichen Verkündigung und im persönlichen Gebetsleben. *J. Sint S. J.*

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus, übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer, vollständig neubearbeitet von Nikolaus Adler. 8° (XXXII u. 985 S.). Kaldenkirchen 1957, Steyler Verlagsbuchhandlung. Geb. DM 6.80. — Eine Ausgabe des NT, die vor dreißig Jahren erstmals erschienen ist, und in der vorliegenden Neubearbeitung als 250.—270. Tausend Verbreitung findet, braucht keine besondere Empfehlung. Der Herausgeber der Neuauflage war bestrebt, im wesentlichen die Eigenart der früheren Auflagen zu wahren. Er legt der Übersetzung die letzte griechische Textausgabe des NT von H. Vogels

(Freiburg 1949) zugrunde und sucht, die Übertragung in noch größerer Treue dem Urtext anzugleichen (vgl. Mt 1, 19; Jo 10, 14. 21 u. a.) und doch die sprachliche Flüssigkeit eines guten Deutsch zu erreichen. Dies gelingt vor allem durch Einschub einzelner Wörter und Ausdrücke, die, in Klammer gesetzt und durch Kursivdruck hervorgehoben, einerseits die Knappheit der griechischen Ausdrucksweise nicht verändern, anderseits Satzgefüge und Sinn der deutschen Übertragung ergänzen und deutlicher machen. Sehr wertvoll sind die kurz zusammenfassenden „Überblicke" am Beginn eines jeden größeren Abschnittes der einzelnen Schriften des NT, die über ihren sachlichen und theologischen Gehalt Auskunft geben. Außerdem ist zur weiteren Information einer jeden Schrift eine kurze Einführung über die wichtigsten Fragen ihrer Abfassung vorangestellt und sind am Schluß der Ausgabe (S. 753—954) Erläuterungen zum richtigen und vertieften Verständnis einzelner Stellen angefügt, auf die im Text durch Zahlen verwiesen wird. Ein ausführliches „Inhaltsverzeichnis" am Anfang (zugleich „Überblick über den Aufbau der einzelnen Hl. Schriften") und „Wort-, Sach- und Ortsnamen-Erklärungen" in alphabetischer Anordnung der Stichwörter am Schluß bieten weitere wertvolle Hilfen, das NT kennen zu lernen. Alle Erklärungen und Einführungen stehen auf der Höhe der heutigen Forschung. Vor allem aber ist die Ausstattung des Buches zu loben: der sehr gefällige, leicht lesbare Druck, die klare und übersichtliche Anordnung des Textes und die buchtechnische Ausstattung auf Dünndruckpapier und in Halbleder zu einem verhältnismäßig niedrigen Preis. Alles in allem darf diese Neubearbeitung in der Art ihrer inhaltlichen und äußeren Gestaltung wahrhaft als „Volksausgabe" bezeichnet werden, die ohne Zweifel den Erfolg der bisherigen Auflagen auch weiterhin verbürgt. *S.*

Das Neue Testament. Neu übersetzt von Franz Sigge. Mit Anmerkungen von Heinrich Vogels. 8° (439 S.). Köln und Olten 1958, Hegner. — Jede neue Übersetzung des NT läßt den Rez. mit einem gewissen Zagen nach der Ausgabe greifen. Im Nachwort legt S. die Grundsätze dar, von denen er sich bei seiner Übertragung leiten ließ: sprachliche Klarheit und philologische Treue gegen den griechischen Urtext als Ausdruck der Ehrfurcht vor dem im Wort sich bezeugenden Gott und vor dem Menschen, den Gott als Künder der Wahrheit berufen. Daraus ergibt sich unwillkürlich eine gewisse Weihe und Erhabenheit, die das Wort der Schrift von der alltäglichen Weise der Umgangssprache abheben. Nach Möglichkeit sollen Eigenart des Urtextes in Wortstellung und Satzgefüge gewahrt bleiben und die stilistische Eigentümlichkeit der einzelnen Schriften des NT zum Ausdruck kommen, wie auch die allem Gesprochenen — und solches sind ja die Schriften des NT größtenteils — innewohnende Lebendigkeit nicht verlorengehen darf (S. 435—38). — Diese Prinzipien hat der Übersetzer mit Meisterschaft in die Tat umgesetzt. Nur an wenigen Beispielen sei es aufgezeigt, wie er das Kolorit der griechischen Sprache im Deutschen einzufangen versuchte: Mt 16, 18: „die Pforten des Totenreiches werden nichts vermögen wider sie"; Mt 28, 19: „werbet alle Völker"; Mk 2, 2 und 16, 20: „der Tote setzte sich auf"; Lk 19, 7: „ist er zur Herberge eingekehrt", vgl. 2, 7 und 22, 11; Jo 16, 21: Mutterschmerz und Freude am Kind in sprachlich lebendiger Gegenüberstellung. Apk 1, 3: „selig, wer vorliest, und selig, wer anhört". Weitere Verbesserungen nach den Grundsätzen des Übersetzers wären vielleicht auch: Lk 7, 50: „dein Glaube hat dir das Heil gebracht" (*σέσωκεν*); Lk 16, 13: „mit der Hacke zu arbeiten fehlt mir die Kraft" (*οὐκ ἰσχύω*); Jo 10, 10: Hürde (statt „Stall"; *αὐλή*); Jo 20, 17: „Halte mich nicht fest!" (Imp. Präs., vgl. Kol 2, 21). — Im Anmerkungsteil gibt H. Vogels zu jedem Buch eine sehr knapp gehaltene Einführung und kurze Erklärungen zu einzelnen Stellen. Ihr Wert scheint dadurch etwas in Frage gestellt, daß im Text der Übersetzung nur die Kapitelanfänge, nicht aber die Einzelverse bezeichnet sind. Diese müssen erst nach der Pauschal-

angabe am inneren oberen Rand einer jeden Seite aus dem bezeichneten Abschnitt ausfindig gemacht werden, was verhältnismäßig mühsam ist. Ebenso treten die Überschriften der Sinnabschnitte innerhalb der einzelnen Bücher des NT im Druck zu wenig hervor und erschweren die Übersicht. Das Druckbild als ganzes gewinnt zwar dadurch, wie überhaupt die drucktechnische Ausführung und Buchgestaltung sauber und geschmackvoll gehalten ist. — Die Ausgabe wird sich ihren berechtigten Platz unter so vielen anderen erobern. *S.*

Reich Gottes. Nach den Urkunden der Heiligen Schrift. 8° (380 S., 4 Landkarten). München 1957, Kösel. DM 7.80. — Die vorliegende ungekürzte Volksausgabe der im Frühjahr 1957 erschienenen „Kösel-Bibel" darf mit Dankbarkeit dem Verlag gegenüber begrüßt werden, der keine Mühe in der Ausstattung scheute und ihren Preis trotzdem verhältnismäßig niedrig hielt. — Für die Auswahl der Texte war das heilsgeschichtliche Thema „Reich Gottes" maßgebend, entsprechend dem wiedererwachten und neuorientierten, mehr theologischen Interesse an der Hl. Schrift, in dessen Dienst sich die Arbeitsgemeinschaft der Herausgeber zusammen mit dem Verlag stellt. In je 10 Kapiteln für das AT und das NT kommen alle Bücher der Hl. Schrift zu Wort, doch liegt das Hauptgewicht auf jenen, die sachgemäß dem Auswahlprinzip mehr entsprechen: die geschichtlichen, aus denen der historische Rahmen der Entfaltung der Heilsgeschichte aufgebaut wird, und die Propheten und Psalmen, die den theologischen Gehalt zur Füllung des Rahmens schenken. Daß dem NT beinahe die Hälfte des Umfanges der Auswahl zufällt, versteht sich aus der gewählten Thematik von selbst. In vorzüglicher Weise kommt durch diese Zusammenstellung der Texte die innere geistig-theologische Einheit der so verschiedenartigen Schriften des AT und ihre Hinordnung auf das NT zum Ausdruck. Besonderes Augenmerk verdient die technische Gestaltung durch Verwendung verschiedener Schrifttypen. Wörtliche Zitate aus der Bibel stehen in Großdruck mit Stellenangabe, bei leichter, nicht sinnändernder Kürzung ist der Zusatz „Aus ..." beigefügt. Durch kleineren Druck heben sich davon zusammenfassende Nacherzählungen ab, während in Schrägdruck erklärende, meist geschichtliche Hinweise geboten sind. Durch diese Technik soll einerseits die Ehrfurcht vor Gottes Wort gewahrt werden, das für sich und aus sich zu uns spricht, andererseits ist aber doch der geschichtliche und gedankliche Zusammenhang, der die Auswahl beherrscht, gewährleistet. Weitere Hilfen zur gründlichen Auswertung bieten die ausführliche Zeittafel und die Stichwortregister im Anhang. Die Übertragung hält sich an den hebräischen bzw. griechischen Urtext und ist sprachlich markant und schön (für die Psalmentexte nach Guardini). Wegen der allzu knappen Erläuterungen (bes. zur Urgeschichte) ist für fruchtbringende Benützung dieser Auswahlbibel eine gewisse geistig-religiöse Reife oder Führung durch kundige Hand wohl nicht zu entbehren, dann aber kann sie ein ausgezeichneter Wegweiser zu vertieftem Verständnis des Heilswirkens Gottes im Verlaufe der Menschheitsgeschichte werden. *S.*

Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verbesserte und stark vermehrte Aufl., 1. und 2. Lfg. 4° (384 Sp.). Berlin 1957, Töpelmann. — Erscheint in 9 Lieferungen, Subskriptionspreis pro Lfg. DM 7.80. — Daß 5 Jahre nach Erscheinen der 4. Auflage des wohleingeführten Wörterbuches bereits die 5. Auflage nötig ist, spricht für sich selbst. Die dem Rez. vorliegenden ersten zwei Lieferungen zeigen schon durch ihren erweiterten Umfang (33 Spalten Zuwachs bis zum Stichwort *διεγείρω*), daß mit großem Fleiß an der Verbesserung gearbeitet wurde. Das Verzeichnis der Inschriften und Papyri und der Schriftsteller und Schriften des Altertums weist mehr als 30 neue Titel auf; bei einer weiteren Anzahl wurden neuere Ausgaben herangezogen. Wünschenswert wäre

u. U. die Berücksichtigung der Orphicorum Fragmenta (ed. O. Kern, Berlin 1922), die im Verzeichnis fehlen, ebenso die Umarbeitung der Zitate aus den hermetischen Schriften auf die neue kritische Ausgabe von Nock-Festugière, Corpus Hermeticum I—IV (Paris 1945—55). — Die Früchte der fortgesetzten Lektüre sind bei vielen Stichworten festzustellen durch Vermehrung des zitierten Stellenmateriales. Doch wurde auch die Sinnbedeutung von einer Reihe von Wörtern genauer gefaßt und ihre Verwendung in verschiedenem Sinn feiner unterschieden. Z. B. bei *ἀγών*: Ausspannung (29); *αἵρεσις*: Neigung (46); *ἀνήρ*: Jesus als Weltenrichter (133); *γάρ*: Nr. 2 und 4 (301 f). Es sei erlaubt, aufmerksam zu machen, daß Nygren, Eros und Agape, in 2. Aufl. Lund 1954 erschienen ist (11). Zu *ἀπόστολος* (198) wäre jetzt anzuführen: E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese: ZkTh 78 (1956) 169—93; 257—305. Zu *ἅπτω* (168): G. H. Boobyer, *ἁ.* in Mark XIV. 14: NTS 2 (1955/56) 44—48. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1955, bringt eine gründliche Ausführung zum Begriff der Nachfolge (*ἀκολουθέω*, 61 f). — Für das eifrige Bemühen um die immer reichere Ausgestaltung des Wörterbuches auf seiner bewährten Linie gebührt dem Herausgeber der tiefe Dank aller Fachleute und Theologen, der um so teilnahmsvoller geschenkt wird, weil die leise Klage „über den schlechter werdenden Zustand der Augen" am Schluß der „Einführung" zur Neuauflage die opfervolle Arbeitsmühe erahnen läßt. *S.*

R. Köbert, Vocabularium Syriacum (Scripta Pont. Inst. Bibl. 110). 8° (216 S.). Roma 1956, Pont. Institutum Biblicum. Lire 2400.—, $ 4.—. — Nicht nur die Absicht, ein handliches und billiges Hilfsmittel zur Lektüre des NT in syrischer Sprache zu schaffen, bewog K. zur Herausgabe dieses Wörterbuches, sondern es sollte darüber hinaus auch auf der Höhe der heutigen semitischen Sprachforschung stehen und in den Geist und Bau der Sprache einführen. Die übersichtliche Anordnung der Stichworte, bei abgeleiteten Formen jeweils unter der Wurzel im 3. sg. m. pf., der die stammverwandten Ableitungen in genau durchdachter philologischer Aufgliederung folgen, läßt die innere Struktur der Sprache erkennen, ebenso wie die häufigen Verweise auf wurzelgleiche Wortbildungen in den übrigen semitischen Sprachen. Den Perfektformen der Verba sind die Imperfektvokale beigefügt, bei abweichender Vokalisierung im Nestorianischen ist dies eigens vermerkt. Wörter, deren Radikale schwer zu erkennen sind, sind nach ihrer Schreibweise alphabetisch eingereiht und die Wurzel wird dort angegeben. Bei philologisch strittigen Fragen ist zur weiteren Information auf einschlägige größere Fachwerke (Nöldecke u. a.) verwiesen. Dadurch wird das unscheinbare Wörterbuch zu einem vielseitigen Arbeitsinstrument weit über die Grenzen einer bloßen Übersetzungshilfe hinaus und führt zum Erfassen der syrischen Sprache in ihrem etymologischen Gefüge. Die Übersetzung der Wörter geschieht (wie schon der Titel anzeigt) in lateinischer Sprache. Der Druck der syrischen Lettern ist klar und leicht leserlich. Addenda auf der letzten Seite suchen einige Lücken zu schließen. *S.*

Claude Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch. 8° (190 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. Geb. DM 10.50. — Das wachsende Interesse an der biblischen Theologie drängt dazu, zentrale biblische Ideen in ihrer Eigenständigkeit und von ihrem ursprünglichen Mutterboden in den geoffenbarten Schriften her wieder besser verstehen zu lernen. Tr. geht in seiner Arbeit, die er selbst als „Versuch" bezeichnet, gleichsam noch um eine Schichte tiefer und unternimmt es, die Strukturen einer biblischen „Metaphysik" aufzudecken, die dem hebräischen Denken der Bibel zugrunde liegt und auf der die Theologie des Wortes Gottes aufbaut, das nicht zufällig gerade in diese Sprache und Denkart für seine Offenbarung gehüllt ist. Aus der

Gedankenwelt der Hl. Schrift arbeitet Tr. drei Themenkreise heraus und stellt sie dem griechischen Denken des Platonismus und Neuplatonismus gegenüber, wobei die Gegensätze zwischen beiden offen zutage treten. Kap. I handelt von der Schöpfung und dem Erschaffenen, deren Höchstpunkt die Inkarnation ist, auf die hin die hebräische Welt- und Geschichtsauffassung mit ihrem positiven Schöpfungsbegriff, ihrem Zeitbegriff und der typischen Wertung des Sinnlichen sich ausrichtet. Die nichtdualistische Anthropologie der Bibel (Kap. II) vertieft den Gedanken der Inkarnation und baut zugleich die Brücke zur Welt des Übernatürlichen durch den Begriff des Pneumas als „Gottesgeist im Menschen". Die dementsprechende Form des Erkennens (Kap. III) ist der Glaube, der als pneumatische Erkenntnis im Christlichen die „Neuung des Verstandes" (Röm 12, 2) wirkt und die Möglichkeit einer selbständigen christlichen Philosophie begründet. — Das Buch ist wertvoll und anregend als Versuch, in lebensbezogener Weise den eigenständigen Gehalt biblischer Denkart aufzuweisen und sie aus der Gefahr der Erstarrung und Mißdeutung durch die jahrhundertelange Verquickung mit inhaltlich völlig verschiedenen griechischen Ideen zu lösen. Ob es möglich ist, ein geschlossenes System einer christlichen Metaphysik auf rein biblischer Grundlage herauszuarbeiten, bleibe dahingestellt. Tr. glaubt es bei Thomas von Aquin mit Einschränkungen verwirklicht. — Die häufige Heranziehung der Philosophie Bergsons zur Beleuchtung der Probleme mag für den französischen Philosophen von Interesse und Wert sein, die Gesamtfassung des Buches hätte mit einer Beschränkung darin eher an Straffheit und Einheitlichkeit gewonnen. Fr. Stier sprechen wir den Dank dafür aus, das anregende Buch durch seine sprachlich ausgezeichnete Übersetzung dem deutschen Leser zugänglich gemacht zu haben. *S.*

Jean-Paul Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres (Études Bibliques). 4° (XVI u. 500 S.). Paris 1958, Gabalda. fFr 4200.—. — Trotz des großen Aufsehens und Interesses, das die Entdeckung der Didache vor 75 Jahren erregte, gibt es bisher noch keine gründliche, die verschiedensten Probleme dieser Schrift in Zusammenfassung darbietende Arbeit, die zugleich auch einen kritisch edierten Text mit Kommentar enthielte. All das legt nun A. in diesem Band der Études Bibliques vor. In acht Kapiteln behandelt er eingehend die Ergebnisse der bisherigen Forschung und die von ihr aufgeworfenen Probleme zur Didache, bringt einen Überblick über die Quellenlage (Handschriften und Übersetzungen, Zitate bei altkirchlichen Schriftstellern) und die Beziehungen der Textzeugen zueinander. Ausführlich diskutiert wird der Wortlaut des ursprünglichen Titels (*διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*), von dem das richtige Verständnis der literarischen Art des Buches und demnach seine Interpretation wesentlich abhängen. In der Komposition der Schrift ist ein erster Wurf zu unterscheiden (D 1: 1, 1—3a; 2, 2—5, 2; 7, 1; 8, 1—11, 2), dem später ein zweiter Teil als Ergänzung beigefügt wurde (D 2: 11, 3—13, 2; 14—16). Nach der Vereinigung beider Teile setzte ein Interpolator eine Reihe von Einzelstücken ein, verteilt über das Gesamtwerk, die an der Anrede in 2. Pers. Sing. zu erkennen sind ("Du-Stücke"). Der Charakter dieser Interpolationsstücke ist von besonderer Bedeutung für die zeitliche Bestimmung der Abfassung der Didache, denn aus der Charakterisierung ihres Inhaltes ist es möglich, den Terminus post quem non festzulegen. Als Urheber der beiden ersten Teile nimmt A. einen Glaubensverkünder (apôtre) der Urkirche an, der anläßlich der Visitation einer seiner Gemeinden, ihren Bedürfnissen entsprechend, Rat und Weisung schriftlich erteilte (D 1) und bei einem nächsten amtlichen Besuch sich genötigt sah, eine Ergänzung zu geben (D 2). Die „Du-Stücke" stammen von anderer Hand. — Genau untersucht A. die Frage nach der Abhängigkeit der Did. von anderen Quellen und findet: Die „Zwei-Wege-Lehre" in der Didache und im Barnabasbrief setzen eine gemeinsame Quelle voraus (vgl. Manual of Discipline!); Pastor Hermae ist von

Didache abhängig; ein direkter Einfluß des kanonischen Matthäus- oder Markusevangeliums läßt sich nicht erweisen, wohl aber Benützung ähnlichen Materiales durch beide (für den Text der Handschrift von Konstantinopel. Hier. 54, ist spätere Harmonisierung mit den Evangelien anzunehmen). — Den zeitlichen Ansatz für die Abfassung der Did. rückt A. sehr hoch hinauf, etwa 50—70, jedenfalls in die ausgehende apostolische Zeit, da die letzten Paulusbriefe geschrieben wurden. Seine Begründung ist auf innere Kriterien gestützt, die er der Did. entnimmt (die Tendenzen der Schrift und die darin geschilderten Verhältnisse und Probleme sind nur in dieser Zeit verständlich, später wären sie unbegreifliche Anachronismen, die den Erfolg der Schrift unmöglich gemacht hätten), sie erfährt Bestätigung und Bestärkung durch die Ergebnisse der Lösung der text- und literarkritischen Probleme. Keiner der hauptsächlichen Einwände gegen die Frühdatierung wird als stichhaltig erwiesen. Ort der Entstehung ist am wahrscheinlichsten Antiochia in Syrien, was auch die Geschichte der weiten Verbreitung und des hohen Ansehens der Schrift im christlichen Altertum erklärt. Eine neuere Untersuchung zur Did. (von A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 4. Folge 6 (1956) 1—47, kommt vor allem in der Frage der Frühdatierung zu weitgehend ähnlichen Ergebnissen: "Es ist zu erwägen, ob nicht die Didache in ihrer Urgestalt zwischen 90 und 100 in Pella verfaßt ist, mit der Bestimmung, den jungen ostsyrischen Gemeinden als Richtschnur für ihren Gemeindeaufbau zu dienen. In diesem Ergebnis ist die Umschreibung der Bestimmung eine These, der hohe Wahrscheinlichkeit zukommt; die zeitliche Ansetzung hat den Rang einer begründeten Hypothese; die Nennung des Abfassungsortes dagegen bleibt innerhalb des Rahmens einer hypothetischen Vermutung" (S. 47). — Der kritische Apparat der Textwiedergabe enthält die Varianten aus allem verfügbaren Quellenmaterial und zieht für die „Zweiwegelehre" auch die Schwesterrezensionen, die außerhalb der Did. existieren, zum Vergleich heran. In einem getrennten Apparat sind die Zitate und Anspielungen an die Hl. Schrift vermerkt. — Ungefähr die Hälfte des Buches nimmt der Kommentar ein, der in aller Ausführlichkeit die Auslegung des Textes zu kleinen Sinneinheiten bietet, die Ideenverknüpfung mit dem gleichzeitigen jüdischen (auch Qumrantexte) und frühchristlichen Schrifttum aufzeigt und auf die vielseitigen theologischen Probleme mit gründlicher Sachkenntnis und unter Heranziehung der modernen Literatur eingeht und sie zu lösen und so das Verständnis der Did. zu erschließen versucht. Wort- und Stellenindices am Ende des Werkes sind willkommene Hilfsmittel zu seiner Benützung. *S.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Carolus Molari, De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo (Mysterium 2). Gr.-8° (257 S.). Rom 1957, Officium libri catholici. — Bei dieser Dissertation handelt es sich um den Nachweis, daß die christologische Konzeption, wie sie etwa von P. Parente vertreten wird, die des hl. Thomas ist. Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, einen philosophischen und einen theologischen. Im philosophischen Teil wird, wie es auch schon sonst geschehen ist, gezeigt, daß nach Thomas der Seinsakt Subsistenz besagt, daß der Seinsakt die Quelle der Vollkommenheiten eines Dings ist und über die Potenzen einen Einfluß auf deren Handlungen ausübt. All das ist darauf angelegt, in Christus nur einen göttlichen Seinsakt anzusetzen, um damit die hypostatische Einung zu erklären. Auf dieser Grundlage wird sodann der christologische Dynamismus entwickelt, demzufolge der göttliche Seinsakt des Logos unmittelbar auf die Potenzen seiner menschlichen Natur und somit auf deren Akte einwirkt. Die crux der ganzen Darlegung liegt in der Frage, ob Thomas überhaupt oder doch in seiner späteren Zeit die Einheit des Seins Christi in dieser überspitzten Formu-

lierung gelehrt hat. Man kann zwar die klaren Worte der Quaestio disputata *de unione Verbi incarnati* wegdisputieren; und unser Autor tut das. Um den strittigen Punkt zu klären, scheint uns jedoch eine tiefer gehende geschichtliche Untersuchung am Platz zu sein, die etwa auf den Linien verläuft, die M. D. Koster O. P. entworfen hat (Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?: Theologie in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Johann Auer und Hermann Volk, München 1957, S. 607—624). Auch was H. M. Diepen, dieser hervorragende Thomaskenner, zur Frage beizutragen hat, ist nicht zu verachten (vgl. L'unique Seigneur Jesus-Christ: Rev. Thom. 53 [1953] 62—80). Mir persönlich scheint die Methode des Verf. zu formalistisch zu sein, insofern er den Worten der Quaestio *de unione Verbi incarnati* einen gar nicht naheliegenden Sinn unterschiebt, einen Sinn, der an anderen Stellen des hl. Thomas, aber nicht in einem christologischen Kontext mit dem Wort *esse* auch noch verknüpft sein kann.

E. Gutwenger S. J.

H. M. Diepen O. S. B., Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Kl.-8° (115 S.). Brügge 1957, Desclée de Brouwer. — Ein kleines, aber gehaltvolles Büchlein, das seiner Substanz nach bereits in Euntes Docete 9 (1956) 20—63 veröffentlicht worden ist. Es geht dabei um die Anthropologie des hl. Cyrill von Alexandrien. J. Liébaert (La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille 1951) hatte die These aufgestellt, daß Cyrill im Sinne eines spiritualistischen Neuplatonismus den Menschen als einen Geist (!) im Körper angesehen habe. Darum sei nach Cyrill die Inkarnation mit der Annahme eines Körpers durch den Logos gegeben. Mit der Seele Christi habe Cyrill, wenigstens vor dem Konzil von Ephesus, nichts anzufangen gewußt. G. Jouassard nahm in mehreren Artikeln Stellung zu den Äußerungen Liébaerts, die ihm etwas gewagt erschienen, und versuchte, den neuplatonischen Begriff der ἀπάθεια zum Verständnis des hl. Cyrill heranzuziehen. Jouassard meinte, nach Cyrill sei das Leiden eine ausschließliche Funktion des Fleisches, die geistige Substanz aber sei leidensunfähig. Aus diesem Grunde habe Cyrill im Zusammenhang mit der Erlösung so sehr das Fleisch Christi betont, er wollte aber damit nicht die Seele Christi negieren. Mit beiden Autoren setzt sich D. auseinander und zeigt auf Grund einer sorgfältigen Textauslese und Textexegese, daß das traditionelle Cyrillverständnis auch weiterhin zurecht besteht. *G.*

José Capmany Casamitjana, La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica. 8° (110 S.). Barcelona 1956, Seminario Conciliar de Barcelona. — In dieser Inauguralrede geht es nicht darum, einen Forschungsbericht vorzulegen, sondern Verbindungslinien zwischen der Auferstehung Christi und anderen Wahrheiten zu ziehen. Eine kurze Aufzählung des Inhaltes der einzelnen Kapitel wird genügen, um einen Eindruck von der Eigenart der vorliegenden Schrift zu vermitteln: 1. Die Auferstehung Christi als Erhöhung Christi. 2. Die Auferstehung Christi als Gespräch Gottes mit den Menschen im Sinn eines apologetischen Beweises und einer Unterweisung über das Mysterium des Gottmenschen, über die Annahme des Kreuzesopfers durch Gott, über das übernatürliche Leben der Erlösten und die zukünftige Auferstehung der Gerechtfertigten. 3. Die Auferstehung als Erlösungsakt; in diesem Kapitel wird des genaueren eingegangen auf den Einfluß, den die Auferstehung Christi auf unsere eigene Auferstehung übt als *causa effectiva-instrumentaliter* und *exemplaris-sacramentaliter*. 4. Die Auferstehung als *gloria Dei*. — In zwei Anhangsexkursen wird die Beziehung zwischen der Auferstehung Christi und dem geistlichen Leben der Menschen behandelt und außerdem die Stellung der Auferstehung Christi in der Geschichte der Menschheit gestreift. *G.*

Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria (Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen). Hrsg. von Carl Feckes. Gr.-8° (XI u. 395 S.). Paderborn 1954, Schöningh. — Die mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen, die sich erst 1952 konstituiert hat, konnte mit dem vorliegenden Werk „den Erstlingsertrag ihrer wissenschaftlichen Bemühungen der Unbefleckten Empfängnis zur Jahrhundertfeier der Dogmatisierung dieses erhabenen Gnadenvorzuges als Ehrengabe" widmen (VII) und damit an die Seite der Arbeitsgemeinschaft der französischen Theologen treten. Die Themawahl ist als glücklich zu bezeichnen; steht ja doch die Frage nach der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria im Schnittpunkt vieler, auch ganz besonders aktueller Probleme der Mariologie. Die verschiedenen Beiträge bemühen sich um die Geschichte und die Sinndeutung des von Leo XIII. erstmals offiziell verwendeten Ausdruckes: *generis humani personam* (*Maria*) *quodammodo agebat*, und des gleichwertigen von Leo XIII. und Pius XII. gebrauchten: *loco totius humanae naturae*, aus der Lehrverkündigung (1—25), Schrift (26—78), den griechischen Vätern (79—108), Ephraem (109—118), Ambrosius (119—130), Augustinus (131—143); aus dem Mittelalter werden die karolingische Theologie (144—162), Albert d. Gr. und Thomas (163—185), die franziskanische Schule (186—259) behandelt; aus der Neuzeit: Alfons v. Liguori (267—280), die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts und M. J. Scheeben (281—322). Den Abschluß bilden drei mehr systematische Abhandlungen (323—390). Ohne den beachtlichen Wert der anderen Beiträge zu schmälern, ist zweifellos der Systemversuch von H. M. Köster der bedeutendste; zunächst ist wichtig seine Feststellung (nach einer minutiösen philologischen Untersuchung: 323—329) des theologischen Wesensgehaltes der genannten Ausdrücke im Sinne einer wahren, rechtlich vollwertigen Stellvertretung (329—335). Sodann bietet er eine Zusammenfassung der historischen Untersuchungen (biblische Grundlegung, patristische Entfaltung, scholastische Endformulierung): „Ist ... für die Rolle Adams, des Gegenbildes Christi, der Stellvertretungsgedanke charakteristisch und bald erkannt worden, war der Vertretungsgedanke mithin auch ein (wenn auch lange Zeit nicht formell ausgesprochen, latentes, aber doch genug wahrnehmbares) Ingredienz des Marienbildes" (353). Erst Thomas hat dieses „wahrnehmbare", aber doch nicht in seiner Ganzheit und Einheit formell erkannte „Ingredienz" mit dem ihm eigenen synthetischen Blick durch Vereinigung der bis dahin getrennten Sinnmomente in seinem objektiven Sachverhalt sichtbar gemacht und die entsprechende Formulierung geprägt (355f) — was nicht ausschließt, daß gleichzeitig oder später andere Theologen dasselbe getan haben (wie z. B. Nikolaus Kabasilas: S. 99f). Endlich wird, leider nur zu kurz, die Stellvertretung als „soteriologischer und mariologischer Systemgedanke" behandelt (335—343): Marias Stellvertretung ist nicht als solche im seinshaften, sondern im geltungshaften Sinne, nicht als eine mittlerische, sondern als gliedhafte Stellvertretung aufzufassen; dabei ist noch nicht entschieden, wie sich Marias stellvertretende Akte mit den erlösenden Akten Christi zu einem wirkenden Prinzip der Erlösung zusammenschließen, ob Marias stellvertretendes Mitwirken im Sinne Scheebens als diakonale Funktion oder im Sinne von Köster „in einem anderen und entgegengesetzten genus causae als Christus zu verstehen ist" (338—341); die Idee der Stellvertretung könnte und sollte auch das Fundamentalprinzip der ganzen Mariologie sein (341—343), was wir durchaus billigen, weil die drei Hauptfunktionen Mariens (Mutterschaft, Miterlöserschaft, Mittlerschaft) sich als „die der jeweiligen Heilssituation entsprechende konkrete Ausprägung einer (gliedhaft stellvertretenden) Repräsentanz der zu erlösenden Menschheit" erweisen (342). *Fr. Lakner S. J.*

La nouvelle Ève (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales XIII). 8° (X u. 122 S.). Paris 1955, Lethielleux. fFr 1000.—. — Die berühmt gewordene

Studienwoche der marianischen Studiengemeinschaft Frankreichs hat, nachdem sie von 1948—50 den Fragenkreis der Assumptio, von 1951—53 das komplexe Problem ‚Maria und die Kirche' behandelt hat, den nicht weniger schwierigen Fragenkomplex ‚Eva und Maria' aufgegriffen; vgl. zum ersten Heft (1954) ZkTh 79 (1957) 100f. Im vorliegenden Heft beschäftigen sich drei Autoren mit der Idee vom neuen Adam, u. zw. bei Paulus: A. Gelin (15—23), bei Augustinus: H. Rondet (25—41), bei Thomas: N. J. Nicolas (1—13). Eine Beziehung dieser Idee zu Maria als neuer Eva läßt sich nicht erweisen, wenigstens nicht ausdrücklich oder gar grundsätzlich. Augustinus spricht einige Male von Mariens Mutterschoß als dem Brautgemach des Wortes und der menschlichen Natur (41 Anm. 103). Die drei weiteren Artikel befassen sich mit dem Begriff der neuen Eva, u. zw. in der byzantinischen Mariologie des 9.—15. Jh.: A. Wenger (43—60), bei den lateinischen Schriftstellern des 5. bis 8. Jh.: H. Barré (61—97), in den lateinischen Liturgien des 6.—13. Jh.: F. Frenaud (91—119). Am ergiebigsten ist die Untersuchung von Frenaud. Während die Arbeit Wengers auffälligerweise ein relativ mageres Resultat hat, kann Frenaud aus der byzantinischen Liturgie für den gleichen Zeitraum sehr beachtliche Texte (35!) vorführen. Wenige, aber sehr eindrucksvolle Texte finden sich in der gallikanischen und ambrosianischen Liturgie (105—108); in der Liturgie von Mailand scheint zum ersten Mal, wenigstens im Okzident, der Vergleich ‚Eva — Kirche' aufzutreten (107f). In der römischen Liturgie wird das Fehlen von Texten in den Sakramentarien und Antiphonarien einigermaßen ersetzt durch zahlreiche Aussagen in der liturgischen Poesie. Freilich wird zugegeben, daß die Idee ‚Eva — Maria' nicht zentrales Thema der liturgischen Mariologie ist; ferner daß bei der Mehrzahl der Neue-Eva-Texte die ekklesiologische Interpretation überwiegt. *L.*

Edwin Hartshorn Palmer, Scheebens Doctrine of divine adoption. Academisch Proefschrift. Gr.-8° (202 S.). Kampen 1953, J. H. Kok. — Der erste Teil der Arbeit (12—114), die als Doktorarbeit an der freien Universität Amsterdam eingereicht wurde, ist der Darlegung der Gnaden- und Gotteskindschaftslehre Scheebens selbst gewidmet (*gratia creata* und *gratia increata* als den zwei Formalursachen der *adoptio*, sowie der Adoptionstheorie Scheebens und den Hauptpunkten seiner Kontroverse mit Granderath); der zweite Teil (115—194) enthält die Stellungnahme und Kritik des Verfassers. Er erhebt im wesentlichen dieselben Einwände gegen Scheebens Adoptionstheorie wie sie die Reformatoren gegen die katholische Rechtfertigungslehre vorbringen. Durch die Leugnung der Fundamente muß der Verf. von seiner Position aus auch die Gotteskindschaftslehre Scheebens im ganzen genommen ablehnen. — Die immer wiederkehrenden Hauptmomente seiner Kritik sind folgende: erstens die radikale Ablehnung der aristotelisch-thomistischen Philosophie (insbesonders des Hylomorphismus; daher wird auch jede formale Kausalität überhaupt abgelehnt) als der Bibel fremd. Deshalb wirft er Scheeben vor, ein vorgefaßtes ontologisches System in die Schrift hineinzutragen. Zweitens die Abhängigkeit Scheebens von der Tradition und nicht von der Schrift; er findet bei Scheeben keine soliden Schriftargumente und keine vollständige exegetische Darlegung. Drittens die reformatorische Lehre von der radikalen Schlechtigkeit der menschlichen Natur, der vollständigen Unfähigkeit zu natürlichen guten Akten und der souveränen, unwiderstehlichen Gnade. Daher wird dem Gegensatz: Natur — Gnade überall der Gegensatz: Sünde — Gnade entgegengestellt, der „Dualismus" (natürl.-übernatürl. Ordnung) in allen Sphären als dem biblischen „Monismus" widersprechend verurteilt. Er sieht darin eine radikale Abschwächung (Minderbewertung) des Ernstes, der Schwere der Sünde einerseits und der absoluten Heiligkeit Gottes andererseits. *L.*

Jesús Olazarán S. J., Documentos inéditos tridentinos sobre la Justificación (Estudios Onienses, Serie I, Vol. 6). 8° (381 S.). Madrid 1957, Fax. — Mag in

der vielbändigen Ausgabe „Concilium Tridentinum" der Görresgesellschaft auch der größte Teil des handschriftlichen Materials bereits veröffentlicht sein, so wird man doch für jeden neuen Text dankbar sein, den die Forschung an das Tageslicht fördert. Der Herausgeber legt hier 13 noch nicht edierte Texte aus dem Archiv der Gregorianischen Universität in Rom vor. Es handelt sich um 6 Voten: Richard von Le Mans (39—44), Vincentius de Leone (55—67), Costacciaro (128—150), Salmeron (168—195), Gentian Hervet (208—223), Ambrosius Catharinus (241—243) (Fragment); andere Schriften stammen von Francesco Visdomini (78—87), Nicolaus Audet (105—112, 112—113), Costacciaro (283—290, 291—314, 315—325); dazu kommt noch eine anonyme Summe über die Heilsgewißheit (337—362). „Noch nicht ediert" will der Herausgeber in dem Sinne verstanden wissen, daß diese Texte hier zum ersten Mal in einem Sammelband vereinigt sind (S. 14 Anm. 12), nachdem er sie alle schon in früheren Jahren in verschiedenen Zeitschriften publiziert hatte. Den einzelnen Texten, in denen die Frage nach der Heilsgewißheit und der doppelten Gerechtigkeit den größten Raum einnehmen, wurde vom Herausgeber jeweils eine Einführung vorausgeschickt, in der auf engem Raum alles Wissenswerte über den Autor, die Entstehung, die Eigenart der Schrift zusammengetragen und eine theologische Würdigung gegeben ist. Zwei sorgfältig gearbeitete Register erleichtern den Gebrauch dieses wertvollen Bandes. *A. Forster O. S. B.*

Otto Karrer, Das Reich Gottes heute. Kl.-8° (368 S.). München 1956, Ars Sacra. — Die Anzahl der Menschen, die eine Vertiefung ihres Glaubenslebens suchen, ist groß, und für sie hat Karrer dieses Buch geschrieben. Die darin gesammelten Vorträge zielen alle darauf ab, den Hauptthemen der biblischen Theologie stärkere Beachtung zu verschaffen. Der Titel „Reich Gottes" bringt zum Ausdruck, daß diese Themen alle Bereiche des christlichen Lebens erfassen; der Zusatz „heute" rechtfertigt sich durch die treffliche Aktualität der Anwendung auf die Bedürfnisse der Gegenwart, z. B. im Verständnis nichtchristlicher Religionen, in der heilsgeschichtlichen Einstellung, in der betonteren Auswertung des Menschwerdungsgeheimnisses, im Ausblick auf die Eschata. Wie immer versteht es der Verf. auch hier, Irenik mit Dogmatik glücklich zu verbinden, etwa wenn er Fragen des kirchlichen Amtes, des allgemeinen Priestertums, der Eucharistiefeier und der Mariologie berührt. Er bleibt nicht dabei stehen, auf die üblichen Mißverständnisse katholischer Lehre seitens der reformatorischen Bekenntnisse hinzuweisen, sondern legt auch den Finger auf einseitige Entwicklungen innerhalb der Kirche. Daß er die Kirche ein „Ersatzinstrument" für das Reich Gottes nennt (S. 123), will uns nicht gefallen, da für manchen Leser mindestens ein mißverständlicher Sinn des Wortes mitklingt. *J. Mulders S. J.*

I. Filograssi S. J., De sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. Editio VI. 8° (483 S.). Rom 1957, Universitas Gregoriana. — Gegenüber den früheren Auflagen zeigt die jetzige eine weitgehende Neubearbeitung. Die neueren Meßopfertheorien kommen in guter Auswahl zur Sprache, moderne Autoren werden zitiert und neue Kapitel finden ihren Eingang. Eines handelt *De valore vocis ‚substantia' in doctrina eucharistica, comparata cum theoriis scientificis modernis* (S. 207ff). Im übrigen lehnt sich der Verf. in den spekulativen Stücken auch weiterhin eng an Billot und de la Taille an. Am Ende des Buches (S. 462—465) bringt F. die Worte, die Papst Pius XII. anläßlich des Internationalen Liturgischen Kongresses am 22. September 1956 an die Kongreßteilnehmer über die eucharistische Gegenwart Christi richtete; F. weist nach, daß die Billotsche Theorie, wie er sie selber vertritt, von den Worten des Papstes nicht getroffen wird. *E. Gutwenger S. J.*

Italo Volpi, Comunione e salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il Concilio di Trento e la rinascita scolastica (Mysterium 1). 8° (147 S.). Rom 1954, Officium libri catholici. — Der Verf. gibt zunächst einen genauen Überblick über jene Diskussionen auf dem Trienter Konzil, die auf die Frage zugespitzt waren, ob die Kommunion auch für Kleinkinder zum Heil notwendig sei. Bei der 13. Sitzung vom 3. Februar 1547 setzten sich die Theologen über die Worte: *nisi manducaveritis carnem Filiis hominis* ..., in zweierlei Weise mit Augustinus auseinander; meistens führten sie Texte an, die nichts von der Notwendigkeit der Eucharistie enthalten, mitunter beriefen sie sich aber auf Texte, in denen die Notwendigkeit bekräftigt wird. Die Interpretation dieser Stellen führte wiederholt zu Kontroversen, bis das Konzil schließlich die Heilsnotwendigkeit der Kommunion für die noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommenen Kinder verwarf (Sess. XXI, cap. 4; can. 4). Der Verf. geht sodann zur Prüfung der Augustinustexte über, die er in zwei Gruppen scheidet. In der ersten werden die Stellen untersucht, in denen Augustinus die Kommunion nach der Taufe als heilsnotwendig ansieht. Um keine Zweifel aufkommen zu lassen, werden Zitate beigebracht, aus denen erhellt, daß Augustinus die reale sakramentale Kommunion vor Augen hat. Die Stellen der zweiten Textgruppe veranlaßte viele Theologen zur Annahme, daß Augustinus die Kleinkinder von der Notwendigkeit des sakramentalen Eucharistieempfangs ausnimmt. Es handelt sich dabei um Stellen, in denen sich der eucharistische Spiritualismus des hl. Augustinus manifestiert oder die doch seine Überzeugung bestätigen könnten, daß die Taufe allein genügt, falls keine persönlichen Sünden vorliegen. Nach dem abschließenden Urteil des Verf., der die Texte sorgfältig durchdiskutiert und auf dem Hintergrund der damaligen liturgischen Praxis zu verstehen sucht, ist bei dem spärlichen und fragmentarischen Material, das von Augustinus über die Eucharistie vorhanden ist, eine positive Klärung der Frage wahrscheinlich nicht möglich. *G.*

Anthony A. Stephenson S. J., Anglican Orders. 8° (76 S.). London 1956, Burns and Oates. — **Francis Clarc S. J., Anglican Orders and Defect of Intentions.** 8° (XX u. 215 S.). London 1956, Longmans. — Stephensons Arbeit ist im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Dix und Hrauda. Darum liegt der Schwerpunkt seiner Argumentation in Kap. 2 (The Argument of Gregory Dix; 23–31) und 3 (The Ordinal of 1552, Abschnitt IV–V; 36–39). Von entscheidender Bedeutung ist der Hinweis auf den Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Intention (= Bedeutung der Form). Die Verwechslung beider Größen führte immer wieder zu neuen Mißverständnissen im Kontroversgespräch (16; vgl. 40f u. Anm. 2). Dix sucht durch eine „scheinbar ernste historische Untersuchung" nachzuweisen, daß auch die meisten altkirchlichen Riten (vor allem Serapion) nicht den vom Rundschreiben Leos XIII. „Apostolicae curae" aufgestellten Forderungen gerecht werden, da sie die Konsekrations- und Opfergewalt, das Hauptmerkmal des Presbyterats, nicht erwähnen. Serapion erwähne nicht einmal die Tatsache, daß eine Priesterweihe erteilt werden solle. Damit will Dix „Apostolicae curae" als der kirchlichen liturgischen Tradition widersprechend entkräften. Dagegen zeigt St., daß Dix „Apostolicae curae" mißdeutet, indem er herausliest, die Nennung sowohl des Weihegrades als auch der *propria gratia et potestas* sei gefordert (freilich insistiert Dix trotz der katholischen „Widerlegung" durch Dr. Messenger auf dieser Interpretation von „Apostolicae curae", und zwar — wie es scheint — mit guten Gründen; vgl. „The Question of A. Orders", Revised edition, 1956, Appendix III, S. 94f) (23–26); ferner daß auch Serapion die *gratia et potestas* des Presbyterats nennt (27). Bezüglich der rechten Intention, die nach Dix in der Preface (= Vorrede; nicht Präfation!) des Ordinal zum Ausdruck kommt, weist St. darauf hin, daß die dort ausgedrückte Intention wohl als subjektive für den Spender genüge;

wolle man sie jedoch als Kriterium für die der Form innewohnende objektive Bedeutung auswerten, so sei zu bedenken, daß sie nur einen Teil der Quellen darstelle, aus denen die Intention der Anglikanischen Kirche zu erschließen sei. Gegen diese Preface ständen vor allem die 39 Artikel und die bewußte Verstümmelung des katholischen Ritus, sowie die große Mehrheit der anglikanischen Theologen des 16. Jh. (29—31). Wichtig ist der Hinweis darauf, daß eine „blinde" (objektive) Intention für die Form nicht genüge (34f). — Während Stephenson einfachhin von der defekten Form auf die defekte Intention dessen, der sich dieser Form bedient, schließt, und darum sein Hauptaugenmerk auf die Frage der Form richtet, schenkt Clare der Frage der Intention an sich mehr Aufmerksamkeit. Ihm geht es vor allem darum, zu zeigen, warum die Intention der Spender der anglikanischen Weihen (die nach „Apostolicae curae" gemeint sei; vgl. Kap. 1—4: S. 1—97) nicht genügt. So ist der wichtigste Beitrag Clares zur Kontroverse die Stellungnahme zur Frage der *intentio praevalens* (114—191). Während nach der sogenannten „Franzelin-Sentenz" (23; vgl. 119 u. 151) und nach einer singulären Stelle bei Alfons von Liguori (125) die „allgemeine Intention" zu „tun, was die Kirche tut", immer eine spezielle einschränkende oder widersprechende Intention aufhebt, kann nach de Lugo (123), nach einer anderen Stelle bei Alfons von Liguori (127), nach Gasparri (117) und vor allem nach dem Tenor einer Reihe von päpstlichen Entscheidungen (144—149) eine positivausschließende Intention sehr wohl die „allgemeine Intention" zunichte machen. Die sogenannte „Franzelin-Sentenz", auf die die Anglikaner sich gerne berufen, ist letztlich abzulehnen, weil sie mit einer bloß interpretativen Intention operiert, die in gewissen Fällen (z. B. Applikation der Meßopferfrüchte) wohl gehalten werden könne, keinesfalls aber für die Sakramentenspendung genüge.

Ansgar Ahlbrecht O. S. B.

Alfred Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11). 8° (208 S.). Bonn 1957, Hanstein. — Stuiber unterzieht die christliche abendländische Sarkophagplastik der ersten Jahrhunderte einer Deutung und kommt zum Ergebnis, daß bis zum Beginn des 4. Jh. keine sicheren Anzeichen dafür bestehen, daß man der Ansicht war, die Verstorbenen würden schon vor der Auferstehung in den Himmel aufgenommen. Die Märtyrer wären hier eine Ausnahme. Die abendländischen Christen der ersten Jahrhunderte scheinen ziemlich allgemein die Anschauung geteilt zu haben, daß die Seelen der Verstorbenen sich bis zur Auferstehung im Hades befinden, nicht nur die bösen Seelen, sondern auch die guten, allerdings voneinander getrennt. Im ersten Teil seiner Schrift entwirft der Verf. ein Bild von der Lehre des NT und der frühchristlichen Theologen. Sowohl die Schrift (Lazarusparabel, der gute Schächer, Apok) als auch Justinus, Irenäus, Hippolyt und Tertullian verbürgen, daß die Hadesvorstellungen des späten Judentums vom abendländischen Christentum übernommen wurden. Im zweiten Teil seiner Schrift legt der Verf. dar, daß die bildlichen Darstellungen an den Gräbern mit ihren Mahl-, Jonas-, Oranten-, Guten-Hirten- und Rettungsmotiven ausschließlich im Sinn der eben angedeuteten Hadesvorstellungen interpretiert werden können und daß nichts zum Schluß zwingt, die gewöhnlichen Christen hätten anderen Anschauungen gehuldigt als ihre Schriftsteller. Ein lehrreiches Buch, das den Dogmatiker zur Vorsicht bei seinen Beweisführungen im Traktat De novissimis mahnt.

E. Gutwenger S. J.

Emmanuel-Karim Delly, La théologie d'Elie bar-Šénaya. Étude et traduction de ses Entretiens (Studia Urbaniana 1). 8° (95 S.). Rom 1957, Propaganda Fide. — Als einer der hervorragendsten Vertreter der nestorianischen Theologie des 11. Jh. gilt der Metropolit von Nisibis, Elias bar-Šénaya. Bei einer längeren Zusammenkunft mit dem muselmanischen Vezir al-Magrebi bot sich ihm die

Gelegenheit, den nestorianischen Glauben, insbesondere die nestorianische Christologie darzulegen. Die Auseinandersetzungen, die in der Form von Frage und Antwort dahinfließen, fanden, was die theologische Fragestellung anbelangt, ihren schriftlichen Niederschlag im ersten und zweiten der von Elias aufgezeichneten Gespräche und liegen hier in französischer Übersetzung vor. Im Anhang bringt der Verf. noch eine Übertragung des Briefes des Elias über die Einheit Gottes und die Trinität. Elias ist in seiner Theologie abhängig von den großen Schriftstellern seiner Sekte, Barbai d. Gr. (569—628) und Timotheus I. (728—823), sowie von den persischen Synoden. Da er ausdrücklich betont, daß er nicht etwa eine persönliche Theologie, sondern den Glauben seiner Gemeinde beschreibe, so ist mit der vorliegenden Übersetzung eine Handhabe geboten, sich zu überzeugen, daß der Nestorianismus des 11. Jh. mit dem ursprünglichen identisch ist. Für den Historiker ist diese Übersetzung, die hauptsächlich auf dem arabischen Ms 143 der Vaticana basiert, wahrscheinlich sehr interessant, dem Dogmatiker bietet sie keinen einzigen neuen Aspekt. *G.*

Josef Pritz, Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. Gr.-8° (XVI u. 302 S.). Wien 1957, Herder. S 128.—. — Es war ein glücklicher Griff, die Bedeutung des St. Pöltener Theologieprofessors für Kirchenrecht und Kirchengeschichte Franz Werner (1810—1866), des Lehrers und Freundes des bekannteren Karl Werner, in einer eigenen Monographie zu würdigen. Abgesehen von der Bedeutung als Politiker, die Werner gerade in den großen Umwälzungen des Jahres 1848 und nachher hatte (33—81), sind seine Verdienste um die theologische Wissenschaft so bedeutend, daß eine künftige Geschichte der Theologie des 19. Jh. an ihm nicht vorübergehen darf. Nebst vielen Beiträgen in Zeitschriften (277f) ist ein Werk aus seiner Hand von unschätzbarem Wert: Die erste und einzige gründliche dogmatische Widerlegung des Hermesianismus (Myletor. Der Hermesianismus vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt und beleuchtet, Regensburg 1845) (153—208). In diesem Zusammenhang bietet der Verf. eine eingehende Geschichte des Hermesianismus in Deutschland und Österreich (117—153) mit beachtliche Bemerkungen zur Restaurationstätigkeit katholischer deutscher Theologen (28—33). Überzeugend sind die Ausführungen, in welchen gezeigt wird, daß Hermes in Österreich keinen nachhaltigen Anklang gefunden hat (132—135; 141—153) und insbesonders, daß sich für Günthers Abhängigkeit von Hermes kein historisch zwingender Beweis erbringen läßt (135—141). Da der Verf. öfter auf Aufklärung, Josephinismus, Liberalismus zu sprechen kommt (siehe Orts- und Sachverzeichnis: 297. 299. 300) und die Unterscheidung dieser Geistesströmungen gerade in Österreich nicht so eindeutig ist, wäre eine genauere Bestimmung dieser Begriffe sehr erwünscht; zum mindesten hätte auf das klassische Werk über den Josephinismus von F. Maass hingewiesen werden müssen. Auf Seite 140 Anm. 171 sollte es statt 1829: 1929 heißen. Möge der vorliegenden mit großem Fleiß und anerkennenswerter Gründlichkeit abgefaßten Monographie die für eine Geschichte der Theologie des 19. Jh. dringend notwendige Bearbeitung des Lebens und Wirkens von Karl Werner bald folgen. *Fr. Lakner S. J.*

Varia

Lexikon für Theologie und Kirche. Erster Band: A bis Baronius. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Gr.-8° (48 S. u. 1272 Sp.). Freiburg 1957, Herder. (10 Bände, geb. je DM 43.— u. höher.) — Das neue LThK führt sich mit der Bescheidung der echten Wissenschaft ein als „Nachschlagewerk für alle Gebiete der Theologie und des kirchlichen Lebens". Es will also zunächst buchen, was die forschende Wissenschaft an neuen Ergebnissen ge-

zeitigt hat. Wer aber diesen nun vorliegenden ersten Band mit demjenigen des früheren LThK (1930/38) vergleicht, verspürt von Seite zu Seite, daß sich in der Tat, wie der greise Herausgeber des alten Lexikons, Erzbischof Dr. M. Buchberger, in seinem Geleitwort zur neuen Ausgabe sagt, seit dem Beginn des zweiten Weltkrieges nicht nur die Weltkarte und die Kenntnis der atomaren Materie geändert, sondern auch die theologische Wissenschaft, bei aller Treue zur Tradition, die zu ihrem Wesen gehört, sich gewandelt und vervollkommnet hat. Aber gerade hier beginnt der Rezensent zu fragen: In welchem Ausmaß hat ein solches „Nachschlagewerk" grundsätzlich hinauszugehen über die „bloße Inventarisierung der schon festgelegten Ergebnisse"? Soll es nur buchen oder soll es Anregung geben ins noch nicht Erforschte hinein? Darf es die Signatur der neuesten Theologie tragen, die ohne Zweifel über einen mehr registrierenden und oft allzu beruhigten Historismus hinausdrängt in eine sich mit der rastlos drängenden Profanwissenschaft konfrontierende Systematik der theologischen Erkenntnis hinein? Und dies auch mit der nie vermeidbaren Gefahr, an den derzeit äußersten Grenzen der fließenden Forschung noch nicht mit letzten Ergebnissen bereit zu stehen — wenn immer diese Ausgänge ins Künftige gewiesen werden (um mit den Herausgebern zu sprechen) „im Geist der Kirche und einer nüchternen Redlichkeit der Wissenschaft"? Wir halten dafür, daß diese der theologischen Forschung aufgegebene Pflicht auch in einem Lexikon Gestalt finden darf und muß. Und wir halten dafür, daß dieser erste Band dem Ideal, das den Herausgebern vorschwebt, weitgehend nahekommt. Das beweist schon die Liste der 700 Mitarbeiter aus der internationalen Welt der theologischen Forscher, die hier ihr bestes, auf den heutigen Stand von Quellen und Literatur gebrachtes Wissen vorlegen; ihre Zahl und ihre wissenschaftliche Bedeutung stehen gut für die innerhalb der kirchlichen Lehrautorität schwingende Weite der Meinungsfreiheit. Das beweist aber noch deutlicher ein sorgsamer Blick auf die Artikel, die in diesen Band ganz neu aufgenommen sind und immer dort aufscheinen, wo das neue LThK, unter sorglicher Wahrung der historischen Linie seines Vorgängers und Vorbildes, auch die derzeitige Frontlinie der Forschung ertastbar machen will. Wir greifen zum Beweis dafür ein paar der kennzeichnendsten Artikel heraus. Neu und bedeutsam für die philosophische Grundlegung der Glaubenswahrheit sind die Beiträge zur *analogia entis* und zur *analogia fidei* (Przywara). Für die Dogmatik: die neuen Artikel zur *analysis fidei* (Malmberg), zur Aufnahme Marias in den Himmel (Schmaus); viel gründlicher als früher sind die Darstellungen zur Auferstehung des Fleisches (Botterweck-J. Schmid-Ratzinger) und zur Apokatastasis (Loosen). Eine immer neu anregende, gedanklich überall weiterführende Dogmatik kommt in den Artikeln von Karl Rahner zu Wort: Ablaß, Allmacht Gottes, Theologie des Abendlandes (dies als Beispiel dafür, daß auch der Historiker vom Dogmatiker viel lernen kann), Abstammung des Menschen, theologische Anthropologie, Angelologie, Ätiologie, Anthropozentrik. Für die Exegese und ihre neuesten Probleme seien als besonders typisch hervorgehoben die Artikel Abendmahl (Schürmann), Ausgrabungen (Haag) und Alter der Menschheit (Schildenberger-Kälin); für die Pastoraltheologie etwa der treffliche Artikel Arzt und Seelsorger (Martini), Arbeiterpriester (Ludmann) und Angst (Rombach-Metz). — Der erste Band des neuen LThK hat ein geprägtes Gesicht. Man kann nur hoffen, daß diese Züge sich im Antlitz der kommenden Bände tiefer graben und so beweisen, daß das Sein der echten Theologie immer auch ein je neues Werden ist und lauter im Dienst des Ideals steht, das die Herausgeber mit den Worten umschrieben haben: zu dienen der Botschaft Christi und ihrer Verkündigung. *H. Rahner S. J.*

The Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by F. L. Cross. Lex.-8° (XIX u. 1492 S.). London 1957, Oxford University Press. Geb. sh 70.—. — Dieses Lexikon erinnert in seinem Umfang und in seiner relativen Reichhaltig-

keit an Buchbergers zweibändiges „Kirchliches Handlexikon" von 1907/12. Die Artikel sind vielleicht etwas weniger zahlreich, namentlich solche betreffend kirchengeschichtliche Persönlichkeiten zweiten und dritten Grades, wenn sie nicht gerade für den angelsächsischen Gesichtskreis Bedeutung haben, während kirchliche Einrichtungen, und zwar auch solche, die nur in der katholischen Kirche heimisch sind, (einschließlich der Liturgie) gut bedacht sind. Sie sind im allgemeinen auf das Interesse weiterer Kreise eingestellt, bieten aber meist eine sehr sorgfältige, bis in die Gegenwart reichende Bibliographie. Sie zeichnen sich auch dort, wo sie heikle Punkte berühren, durch große Objektivität aus; die katholische Literatur steht nicht selten im Vordergrunde. Man vergleiche Artikel wie „Newman", der mit sichtlicher Sympathie behandelt ist, oder „Counter-Reformation", wo es heißt, Begriff und Wort „have their dangers", weil die katholische Reformbewegung schon vor dem Auftreten Luthers eingesetzt hat. — Die einzelnen Artikel sind nicht mit Namen gezeichnet, da sie ihre letzte Form dem Herausgeber und dem Stab seiner engeren Mitarbeiter verdanken, soweit sie nicht überhaupt hier entstanden sind; doch enthält die „List of Contributors" an die hundert Namen. *J. A. Jungmann S. J.*

Georg Schreiber, Deutscnland und Österreich. Deutsche Begegnungen mit Österreichs Wissenschaft und Kultur. Erinnerungen aus den letzten Jahrzehnten. 8° (192 S.). Köln-Graz 1956, Böhlau. — Diese Erinnerungen sind eine Fortsetzung des 1954 erschienenen Erinnerungsbuches „Deutsche Wissenschaftspolitik von Bismarck bis zum Atomwissenschaftler Otto Hahn" nach der Seite der österreichischen Beziehungen hin, die in erstaunlicher Fülle ausgebreitet werden. Entsprechend der vielseitigen Lebensarbeit des Verf., seinen verantwortungsvollen Aufgaben im öffentlichen Leben und seinen verdienstvollen Bemühungen um die Förderung der verschiedensten Wissenschaftsgebiete erhalten wir darin ein Bild, dessen Horizonte nach allen Seiten offenstehen. Doch kreisen die Gedanken mit Vorzug um Personen, Bestrebungen, Unternehmungen auf dem Gebiet der Theologie, namentlich der neueren Kirchengeschichte. Religiöse Volkskunde, Barock, Türkenmotiv, Klostergeschichte, Archäologie und Ethnologie kommen zu Wort, im besonderen sind die verschiedensten Frömmigkeitsformen, Patronate, Wallfahrten, hagiographische Wanderstraßen bevorzugte Themen. Naturgemäß entziehen sich die zahllosen Einzelheiten einer Zusammenfassung. Aber es sei doch hingewiesen auf die hellen Streiflichter, wie sie gelegentlich auf Persönlichkeiten wie den Liturgiker Adolph Franz (98f. 115f) oder, und in anderer Weise, auf die Entstehung (und unglückliche Namengebung) des „Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens" (37) fallen. *J.*

Hans Lamer, Wörterbuch der Antike. In Verbindung mit E. Bux u. W. Schöne (Kröners Taschenausgabe 96). 4. Auflage. 12° (XVI u. 884 S., 1 Karte). Stuttgart 1956, Kröner. DM 17.50. — Als O. Hiltbrunner 1950 die 2., neu bearbeitete und erweiterte Auflage des „Kleinen Lexikon für die Antike" herausgab, wollte er, wie er selbst schrieb, das Lamersche Wörterbuch nicht überflüssig machen, sondern mit seinem Buch nur einen handlichen Wegweiser zu einer ersten Orientierung in der Antike geben. Wer nun die 4., erweiterte Auflage dieses Lamerschen Wörterbuches der Antike in die Hand nimmt, wird nicht nur sehen, daß die neue Auflage um mehr als 100 Seiten erweitert worden ist, sondern daß es wirklich eine gute und sachlich wertvolle Ergänzung zu Hiltbrunners Lexikon darstellt. Während Hiltbrunner in knapper, aber doch solider Weise über mehr Stichworte als Lamer orientiert, versucht Lamer mehr in die Tiefe zu gehen und einzelne Fragen ausführlicher zu behandeln. Es kann hier nicht der Ort sein, die einzelnen Sachgebiete einer Kritik zu unterziehen und auf ihren Inhalt zu untersuchen. Doch sei kurz auf das Stichwort „Christentum" hingewiesen, das eine sehr dürftige und mißverständliche Behandlung erfahren hat: „Das

Christentum ist eine der vielen asiatischen Religionen, die seit alter Zeit in die griechisch-römische Welt eindrangen; Christus stand vor einem römischen Richter; Paulus war ein römischer Bürger." Es ist sehr zu bedauern, daß eine solche Charakterisierung des Christentums in dem sonst gründlich gearbeiteten Wörterbuch aufscheint. *A. Keel S. J.*

Professor **Johannes Hessen** sendet uns zu ZkTh 79 (1957) 225 folgende „Erwiderung": Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift hat E. Gutwenger auf S. 225 eine Rezension veröffentlicht, in der er in — sage und schreibe — 23 Zeilen drei Werke von mir (darunter ein zweibändiges) bespricht. Dabei sind ihm verschiedene Unrichtigkeiten unterlaufen, von denen ich nur die wichtigsten herausstelle. — 1. Nach G. hat vor Jahren K. Rahner in dieser Zeitschrift „Stellung zu den Grundpositionen Hessens genommen und sie einer vernichtenden Kritik unterzogen". Dazu bemerke ich: Rahner hat in seiner Besprechung meiner „Wertphilosophie" nicht „zu den Grundpositionen Hessens", sondern lediglich zu zwei „Grundpositionen" meiner Wertphilosophie Stellung genommen. Zu Anfang seiner Besprechung heißt es: „Der Neuscholastiker, der immer ein wenig in Versuchung ist, über dem Studium seiner eigenen Ahnen die moderne Philosophie beiseite zu lassen, wird dankbar die Einführung entgegennehmen, die er in Hessens Buch in die moderne Wertphilosophie erhält." Am Schluß schreibt Rahner: „Weil wir gerade in dieser Überzeugung (von der Objektivität der geistigen Werte und ihrem Gründen in Gott) mit dem Verfasser einig sind, deshalb nur wollten wir sagen, daß wir in vielem andern nicht einer Meinung sein können." Wie man eine solche Würdigung als eine „vernichtende Kritik" kennzeichnen kann, ist mir (wie auch meinen Fachkollegen, die die Besprechung gelesen haben) gänzlich unerfindlich. — 2. Nach G.s Ansicht bin ich „längst widerlegt". Dazu stelle ich folgendes fest: In seiner „Wertphilosophie" (1952) spricht G. „von den drei bedeutendsten Wertttheoretikern Max Scheler, Nicolai Hartmann und Johannes Hessen". Ich befinde mich also mit erstrangigen Denkern in gleicher Verdammnis! Wenn man bedenkt, daß auch katholische Philosophen und Theologen (Hildebrand, Steinbüchel, Al. Müller, Guardini u. a.) wesentliche Gedanken von jenen Philosophen übernommen haben, entfällt jeder sachliche Grund, das Verdikt „Widerlegt" wissenschaftlich irgendwie ernst zu nehmen. — 3. „In ‚Thomas von Aquin und wir', schreibt G., wird die frühere Schrift ‚Die Weltanschauung des Thomas von Aquin' (Stuttgart 1926) wiederholt." Dieses Fehlurteil hätte G. unmöglich fällen können, wenn er meine Schriften wirklich gelesen und miteinander verglichen hätte. Er hätte dann sehen müssen, daß die jüngste Schrift keineswegs eine Wiederholung der früheren ist. In ihr ist vielmehr der kritische Teil so ausgebaut, daß er fast den doppelten Umfang der früheren Darstellung hat. Diese Erweiterung ist dadurch zustande gekommen, daß die neuscholastischen Forschungen seit 1926 sorgfältig verarbeitet worden sind. Wie G. da behaupten kann, ich hätte die Entwicklung der Scholastik in diesem Zeitraum nicht berücksichtigt, vermag ich nicht zu begreifen. — Vielleicht überlegt Rez. doch einmal, ob die Art und Weise, wie er einen Autor, der in seinen 68 Lebensjahren 55 Bücher geschrieben hat, von denen 14 in fremde Sprachen übersetzt und auf allen Kontinenten verbreitet sind, über dessen Philosophie an ausländischen Universitäten bereits vier Doktorarbeiten angefertigt worden sind, behandelt, jenes Maß von Achtung und Ehrfurcht manifestiert, das man von jedem ernst zu nehmenden Wissenschaftler erwarten muß. *Professor DDr. Johannes Hessen*

BÜCHEREINLAUF

Aeby G., OFM. Cap., Les missions divines de s. Justin à Origène (Paradosis 12). 8° (XIII u. 194 S.). Fribourg/S. 1958, Editions Universitaires. sFr. 13.45.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von *H. Edmonds* OSB, in Verbindung mit *A. L. Mayer* und *O. Heiming* OSB. V/1. 8° (231 S.). Regensburg 1957, Pustet.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte hrsg. von *L. Lenhart* und *A. Ph. Brück*. 9/1957. 8° (336 S.). Speyer a. Rh. 1957, Jaeger. DM 16.50.

Asmussen H., Das Sakrament. 8° (114 S.). Stuttgart 1957, Evangelisches Verlagswerk. DM 6.40.

Audet J. P., La Didachè, instructions des Apôtres (Études Bibliques). 8° (XVI u. 498 S.). Paris 1958, Lecoffre. fFr. 4200.—.

Augustinus, Der Nutzen des Fastens. Übertr. u. erläutert von *R. Arbesmann* OESA. (s. Augustinus, Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheol. Schriften). 8° (XXXVII u. 45 S.). Würzburg 1958, Augustinus-Verl.

Auvray P., Les langues sacrées (Je sais — je crois 115). 8° (143 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Balthasar, H. U. von, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. 8° (129 S.). Köln 1958, Hegner. DM 9.80.

Benucci G. M., Gli istituti secolari nella nuova legislazione canonica. 2. ed. rived. ed ampl. 8° (XVI u. 128 S.). Roma 1957, Officium Libri Catholici.

Biblia, La. Versio dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat XVI.: Profetes menors per *Dom Ramir Augé*. 4° (537 S.). Montserrat 1957, Abadia.

Bouillard H., Karl Barth. Vol. 1.: Genèse et évolution de la théologie dialectique. Vol. 2.—3.: Parole de Dieu et existence humaine (Théologie 38; 39/1.2). 8° (284, 288, 308 S.). Aubier 1957, Editions Montaigne.

Briva Mirabent A., La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura (Collectanea San Paciano, Serie Teológica 2). 8° (323 S.). Barcelona 1957, Editorial Casulleras.

Brunot A., S. C. I., Saint Paul et son message (Je sais — je crois 70). 8° (115 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.

Bulletin of the Christian Social Association Nr. 1/1958. 4° (24 S.). Warsaw 1957, ul. Marszalkowska 4.

Burgardsmeier A., Religion und Seele des Kindes (Schriften zur katechetischen Unterweisung 3). 8° (119 S.). Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag. DM 6.50.

Caserta N., Il dottore delle genti. 8° (371 S.). Roma 1958, Edizioni Ita.

Casserley J. V. L., Absence du christianisme. Traduit de l'anglais par *H. Rambaud*. 8° (262 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr. 93.—.

Cerfaux L. - Tondriau J., Un concurrent du christianisme. Le culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine (Bibliothèque de théologie III, 5). 8° (535 S.). Tournai 1957, Desclée.

Chenu M. D., O. P., La théologie est-elle une science? (Je sais — je crois 2). 8° (118 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Christmann H. M., Thomas von Aquin als Theologe der Liebe (Thomas im Gespräch 1). 8° (51 S.). Heidelberg 1958, Kerle.

Cognet L., Crépuscule des mystiques. Bossuet, Fénelon. 8° (396 S.). Tournai 1958, Desclée.

Congar Y., Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Deutsch von den Dominikanern in Walberberg. 8° (795 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag. DM 28.—.

Courtois G., Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung 5. Übertragen von *K. Rudolf*. 8° (208 S.). Wien 1958, Seelsorger-Verlag. S 39.—.

Cristiani, Luther wie er wirklich war. Einführung von *Daniel-Rops*. Übertragung ins Deutsche von *Doris Asmussen*. 8° (280 S.). Stuttgart 1955, Schwabenverlag. DM 10.80.

Crone G., SVD, Ignatius von Antiochien, Briefe (Aschendorffs Lesetexte). 2. Aufl. 8° (39 S.). Münster i. W. 1958, Aschendorff. DM 1.20.

Cros L., S. J., Lourdes 1958. Témoins de l'événement. Documents présentés par *M. Olphe-Galliard*, S. J. 8° (366 S.). Paris, Lethielleux. fFr. 1670.—.

Crubellier M., Sens de l'histoire et religion. 8° (214 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr. 75.—.

Dein junges Jahr. Ein Pfeiffer-Bildkalender. 1958. 8°. München 1957, Pfeiffer.

Dessauer F., Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie. 8° (445 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht.

Dijkman J., S. C. J., Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung (Studia Friburgensia. N. F. 18). 8° (XIII u. 165 S.). Freiburg in d. Schw. 1957, Universitätsverlag. sFr. 15.55.

Dörrer A., Tiroler Umgangsspiele. Ordnungen und Sprechtexte der Bozner Fronleichnamsspiele und verwandter Figuralprozessionen (Schlern-Schriften 160). 8° (XVI u. 568 S.). Innsbruck 1957, Wagner. S 340.—.

Eder G., Der göttliche Wundertäter. Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch. 8° (228 S.). Post Girching, Ndby. 1956, Haus Quintana.

L'Evangile de Jean. Études et problemes par *M. E. Boismard* u. a. (Recherches Bibliques 3). 8° (358 S.). Bruges 1958, Desclée de Brouwer. bFr. 195.—.

Every G., S. S. M., Lamb to the slaughter. 8° (128 S.). London 1957, Clarke. 7s. 6d.

Faerber K., Heilige sind anders (Herder-Bücherei 14). 8° (186 S.). Freiburg i. B. 1958, Herder. DM 1.90.

Fichter J. H., S. J., Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Münster 5). 8° (178 S.). Münster i. W. 1958, Aschendorff. DM 11.80.

Figueras C. M., De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani (Scripta et Documenta 9). 8° (XXV u. 184 S.). Barcelona 1957, Abadia de Montserrat.

Gabriel a s. Maria Magdal., O. C. D., Geheimnis der Gottesfreundschaft. Betrachtungen über das innere Leben für alle Tage des Jahres. 1. 2. Aus dem Italienischen. 8° (IX u. 497 S.; IX u. 430 S.). Freiburg i. Br. 1958, Herder. DM 34.60.

Gadient V., OFMCap., Mutter und Herrin. Lesungen für den Maimonat. 8° (136 S.). Luzern 1958, Räber. sFr. 6.85.

Galot J., S. J., Le coeur du père (Museum Lessianum. Section Ascétique et Mystique 49). 8° (208 S.). Louvain 1957, Desclée de Brouwer. bFr. 84.—.

Gelin A., P. S. S., L'âme d'Israel dans le Livre (Je sais — je crois 65). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Genicot L., La spiritualité médiévale (Je sais — je crois 40). 8° (117 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Gerbert G., Werkbuch der Kanzelarbeit 4.: Der Pfingstfestkreis (Kanzelreihe „Dienst am Wort"). 4° (384 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. S 98.—.

Gesellschaftsbild des Arbeiters, Das. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie von *H. Popitz* u. a. (Soziale Forschung und Praxis 17). 8° (X u. 288 S.). Tübingen 1957, Mohr. DM 30.—.

Grabowski St., The Church. An Introduction to the theology of St. Augustine. 8° (XVIII u. 673 S.). St. Louis 1957, Herder. $ 9.50.

Graf T., Die Kapuziner (Orden der Kirche 2). 8° (182 S.). Freiburg i. Schw. 1957, Paulus-Verl. sFr. 10.20.

Grass N., Österreichische Historiker-Biographien. Beiträge zur Geschichte der historischen Forschung in Österreich. Folge 1. 8° (VIII u. 156 S.). Innsbruck 1957, Wagner.

Graw A. M., In Liebe vollendet. Liturgie wird Leben. 8° (215 S.). Trier 1957, Paulinus-Verl. DM 7.80.

Grivec Fr., De mysterio ecclesiae. (S.-A. aus: „Salesianum" 19/1957; S. 635—657). 8°.

Hamelin J., Le théâtre chrétien (Je sais — je crois 129). 8° (122 S.). Paris 1957, Fayard. fFr. 300.—.

Heimerl H., Laien im Dienst der Verkündigung. Laienmitwirkung an der Lehraufgabe der Kirche. 8° (163 S.). Wien 1958, Herder. S 44.—.

Heintel E., Hegel und die analogia entis (Akad. Vorträge und Abhandlungen 20.). 8° (72 S.). Bonn 1958, Bouvier. DM 6.80.

Henrici P., Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action" (Pullacher philoso-

phische Forschungen 3). 8° (XIX u. 206 S.). Pullach b. München 1958, Berchmanskolleg. DM 16.40.

Hofinger J., S. J., The art of teaching christian doctrine. The Good News and its proclamation. 8° (VII u. 278 S.). Notre Dame (USA) 1957, University. $ 3.50.

Hofinger J., S. J., u. **Kellner J.,** S. J., Liturgische Erneuerung in der Weltmission. 8° (455 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia.

Jansen F., Ehe in Gefahr. Von Glück und Leid der Liebe. 8° (212 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 7.80.

Jedin H., Geschichte des Konzils von Trient. 2.: Die erste Trientiner Tagungsperiode 1545/47. 8° (X u. 550 S.). Freiburg i. Br. 1957, Herder.

Joannes Chrysostomus, Huit catéchèses baptismales inédites. Introduction de A. Wenger (Sources chrétiennes 50). 8° (282 S.). Paris 1957, Les Editions du Cerf.

Jolivet R., L'homme métaphysique (Je sais — je crois 35). 8° (122 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Journet Ch., Théologie de l'Eglise. Textes et Études théologiques. 8° (444 S.). Bruges 1958, Desclée de Brouwer. bFr 195.—.

Julian of Norwich, A shewing of God's love. Edited and partially modernized by Sister *A. M. Reynolds* C. P. 8° (LVII u. 96 S.). London 1958, Longmans.

Kaps I., Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. 8° (304 S.). Buchenhain b. München 1958, Verl. Christ Unterwegs. DM 22.80.

Karrer O., Biblische Meditationen. 8° (282 S.). München 1958, Ars Sacra. DM 11.80.

Knox R. A., Geistliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. 8° (542 S.). Köln 1957, Hegner. DM 38.—.

Κοτσωνη Ιερωνυμου
Η επι την νικην πεποιθησις των πρωτων Χριστιανων ως ιεραποστολικη δυναμις. 8° (142 S.). Athen 1958, „*Η Δαμασκος*".

Kreutzwald H., Zur Geschichte des biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches (Untersuchungen zur Theologie u. Seelsorge 11). 8° (XII u. 305 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 19.80.

Laer, H. van, Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège. 1. (1721—1768) (Studi e Testi Passionisti 3). 8° (XXXVI u. 172 S.). Teramo 1957, Edizioni „Eco". bFr 100.—.

Lamouche A., L'homme dans l'harmonie universelle. 8° (242 S.). Paris 1958, La Colombe. fFr 980.—.

Laurentin R., Der Sinn von Lourdes. 8° (84 S.). Luzern 1958, Räber. sFr 5.10.

Leclercq J., Christliche Lebensgestaltung IV.: Lebensordnung in Gott. 8° (285 S.). Luzern 1958, Rex-Verlag. sFr 11.—.

Leclercq J., Der Ordensberuf. Idee und Gestaltung. 8° (208 S.). Luzern 1958, Rex-Verlag. sFr 12.80.

Lefèvre Pl. F., La liturgie de Prémontré. Histoire, formulaire, chant et cérémonial (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 1). 8° (XVII u. 181 S.). Louvain 1957, Vrin. bFr 150.—.

Lescrauwaet J. F., M. S. C., De liturgische beweging onder de nederlandse hervormden in oecumenisch perspectief. 8° (257 S.). Bussum 1957, Brand. hFl 8.90.

Lochet L., Die Sendung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. Deutsch von *H. Hassenkamp.* 8° (XVII u. 336 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 14.80.

Loetscher A., Das herrliche Mahl. Anleitung zur tieferen Erfassung der Kommunion. 8° (202 S.). Luzern 1957, Räber. sFr 9.15.

Lossky V., The mystical theology of the eastern church. 8° (252 S.). London 1957, Clarke. 16s.

Lottin O., Au Coeur de la morale chrétienne. Bible, tradition, philosophie. 8° (207 S.). Tournai 1957, Desclée.

Lyonnet St., S. J., De peccato et redemptione I.: De notione peccati (Scripta Pont. Inst. Bibl. 111). 8° (92 S.). Romae 1957, Pont. Inst. Biblicum.

Maria. Études sur la Sainte Vièrge sous la direction d'*Hubert du Manoir S. J.* 5. Bd. (1085 S.). Paris 1958, Beauchesne.

Mehlmann J., OSB, Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2, 3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexus (Analecta biblica 6).

8° (XIX u. 706 S.). Romae 1957, Pont. Inst. Biblicum. L 5700.—.

Mohlberg L. C., OSB, Missale Gallicanum Vetus (Rerum Ecclesiast. Documenta, Series Maior, Fontes 3). 8° (XXVI u. 166 S., 7 Tfl.). Roma 1957, Herder. L 3300.—.

Molinari P., S. J., Julian of Norwich. The teaching of a 14th century english mystic. 8° (X u. 214 S.). London 1958, Longmans.

Müller W., Fastenpredigten. 8° (158 S.). Rottenburg 1958, Bader. DM 6.50.

Mulders J., S. J., Victricius van Rouaan. Leven en leer. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Univ. Gregoriana. 8° (VIII u. 66 S.). 1956.

Mystik, Russische Mystik. Eine Anthologie. Übertragen von *R. v. Walter*, Begleitworte von *J. Tyciak*. 8° (256 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. DM 16.80.

Neue Testament, Das. Neu übersetzt von *Franz Sigge*. 8° (439 S.). Köln 1958, Hegner. DM 16.—.

Newman J. H., Christentum und Wissenschaft. Hrsg. und eingeleitet von *H. Fries*, übersetzt von *A. Diehm*. 8° (XX u. 67 S.). Darmstadt 1957, Gentner. DM 12.—.

Oberman H. A., Archbishop Thomas Bradwardine, a fourteenth century Augustinian. A study of his theology in its historical context. 8° (246 S.). Utrecht 1957, Kemink.

Origenes, The Song of Songs. Commentary and Homilies. Translated and annotated by *R. P. Lawson* (Ancient Christian Writers 26). 8° (385 S.). London 1957, Longmans.

Pesch Ch., Das Bild in der katechetischen Unterweisung (Schriften zur katechetischen Unterweisung 4). 8° (198 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. DM 9.80.

Petit F., O. Praem., Le problème du mal (Je sais — je crois 20). 8° (121 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Pfab I., Kurze Rubrizistik. 8° (182 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 8.40.

Philipon M.-M., O. P., Die Sakramente im Leben des Christen. Deutsch von *H. Schaad*. 8° (IX u. 321 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 16.20.

Pozo C., S. J., Contribucion a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmatico. Discurso. 8° (38 S.). Granada 1957, Roman Camacho.

Rad G. v., Theologie des Alten Testaments 1.: Die Theologie der geschichtl. Überlieferungen Israels. 8° (472 S.). München 1957, Kaiser. DM 21.—.

Reich Gottes nach den Urkunden der Hl. Schrift. Volksausgabe. 8° (376 S.). München 1957, Kösel. DM 7.80.

Rosendorn K., Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jh. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 3). 8° (2 u. 270 S.). Speyer 1958, Jäger.

Schamoni W., Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung. 8° (134 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 6.80.

Schamoni W., Kostbarkeiten. Kanonisierte und nichtkanonisierte Heilige über das geistliche Leben. 8° (256 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 10.80.

Schell H., Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus seinem Gesamtwerk, hrsg. von *P. W. Scheele*. 8° (438 S.). Paderborn 1957, Schöningh. DM 19.50.

Schlier H., Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. 8° (315 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verl. DM 34.50.

Schubert K., Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. 8° (143 S.). München 1958, Reinhardt. DM 7.50.

Schwarz R., Wissenschaft und Bildung. 8° (335 S.). Freiburg 1957, Alber. DM 19.50.

Schweizer O., M. S., Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin (Studia Friburgensia. N. F. 16). 8° (XIII u. 123 S.). Freiburg i. S. 1957, Universitätsverl. sFr 12.45.

Seewald R., Bilderbibel. 100 Bilder mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament. 4° (208 S.). Freiburg 1957, Herder.

Semmelroth O., S. J., Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung. 8° (336 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. DM 12.80.

Simon B., Abbé Pierre und die Lumpensammler von Emmaus. Übertragen von *E. Serelman-Küchler* (Herderbücherei 12). 8° (197 S.). Freiburg 1958, Herder.

FIDELIS M. GALLATI OP

DER MENSCH ALS ERLÖSER UND ERLÖSTER

248 Seiten, kart., S 135.—

Ein geschichtlicher Überblick, wie das Thema jeweils im Laufe der Entfaltung der christlichen Lehre behandelt wurde, wie es nach Thomas und den neueren Päpsten darzulegen sei. Der Fragenkomplex hat eine hohe Aktualität: wieviel kann und muß der Mensch selbst zu seiner Erlösung beitragen? Der Verfasser, Universitätsdozent für Philosophie und Thomasdeutung an der Universität Graz, verweist ausdrücklich auf die Notwendigkeit der Klarstellung dieses Komplexes.

VERLAG HERDER WIEN

Neue Bände in der HERDER-Bücherei

Nr. 18: MAX PICARD

FLUCHT VOR GOTT

Ein großer Denker entlarvt die verborgene Unrast des modernen Menschen und führt sie auf ihre Wurzel zurück: die Flucht vor Gott.

Nr. 19: C. S. LEWIS

Dienstanweisungen für einen Unterteufel

S 12.90
1.90 DM / Fr. 2.30

Eine Satire über uns selbst: Ein Teufel lehrt seinen Neffen, wie vermeintliche Tugenden der Verführung nutzbar zu machen sind.

Überall erhältlich!

VERLAG HERDER FREIBURG

Eine grundsätzliche Überlegung zum Verhältnis zwischen Staat und Religionsgesellschaften in Österreich (von Karl Anderle, Wien)

Die konfessionellen Bestimmungen der schweizerischen Bundesverfassung (von Rudolf Gmür, Münster, Westfalen)

Die fünfte evangelische Generalsynode und die sich daraus ergebenden Rechtsfragen (Zweite Session) (von Ernst C. Hellbling, Wien)

Der Ehewille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken (von Audomar Scheuermann, München)

sind die Überschriften von Beiträgen aus den beiden ersten Heften des Jahrganges 1958 der Vierteljahresschrift

ÖSTERREICHISCHES ARCHIV FÜR KIRCHENRECHT

Jahresabonnement: S 128.—, DM 24.—, sFr. m. W. 15.—

Einzelheft: S 35.—, DM 6.50, sFr. m. W. 6.75

herausgegeben von Franz Arnold, Willibald M. Plöchl

mitbegründet von Rudolf Köstler

Neben grundsätzlichen Abhandlungen bringt die Zeitschrift Beiträge und Rechtsfälle, wichtige Gesetzentscheidungen und Erlässe, Erkenntnisse des Verfassungs- und Verwaltungsgerichtshofes, kirchenrechtliche Zeitberichte, eine übersichtliche Zeitschriftenschau und Buchberichte.

VERLAG HERDER WIEN

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

80. BAND 1958 3. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

INHALT DES 3. HEFTES 1958 (80. JAHRGANG)

Zur Hundertjahrfeier 369–370

Heinrich Drimmel, Zur Hundertjahrfeier der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 371–377

Wilhelm de Vries, Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen 378–409

Raphaël Olaechea, Kaiser Joseph II. vor der Frage eines Schismas (1783) 410–420

Balthasar Fischer, Conculcabis leonem et draconem 421–429

Emerich Coreth, Zum Problem der Analogie . . . 430–445

REZENSIONEN

J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst (Hugo Rahner) 446–451

P. Gaechter, Petrus und seine Zeit (Selbstanzeige) . . . 451–453

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Lotz, Marcovics, K. Rahner. Armbruster, Wendland, Verneaux, Vancourt*, Salzburger Jahrbuch für Phil. und Psych. I, *Owens, Siegmund, Luyten, Lamouche, Corte, Hoenen, Stella, Neuhäusler, Jordan, Wright, Spülbeck* 454–464

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie: *Lang, Maringer, Cuttat, Cristiani, Eder, Cros, Tauriac, Cranston, Laurentin, Crubellier, Blanchet, Söhngen*, Kierkegaard, *Newman, Walgrave*, Problemi e orientamenti di Teologia dommatica, *Desautels, Rétif, Sartory, Asmussen-Grosche*, Die Katholizität der Kirche, Credo Ecclesiam, *Lackmann* 464–474

Liturgik: Missale Gallicanum vetus, *Dold, Hänggi, Meerssemann, Lefèvre*, Hebdomoda Sancta II, *Schäfer, Stenzel, Bouman, Kantorowicz*, Brevierstudien, *Dörrer, Staber, Mohrmann, Lescrauwaet, Hofinger-Kellner, Reinhold, Erneuerung der Liturgie*, Officium Hebdomadae Sanctae, *Pfab* 474–484

Aszetik und Mystik: *Leclercq*, Die Gelübde im Ordensleben, *Carpentier, Thibaut, Stierli, Schamoni, Hamman, Sutcliffe, Vecchi, Gräf, Dietz, Lewis* 484–490

Büchereinlauf 491–492

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 37. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.80; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/23705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8, zu richten.

DAS SCHREIBEN DES HEILIGEN VATERS ZUR HUNDERTJAHRFEIER DER FAKULTÄT

Dilecto filio
Emerico Coreth S. J.
Oenipontani Theologici Magisterii Doctorum decurialium primo

Nuper accepimus mox centum fauste impletos annos istic celebratum iri, postquam Oenipontanum Theologicum Magisterium restitutum est; nec minus exspectationi tuae, dilecte fili, quam voluntati Nostrae libenter concedimus, cum, ut pium gaudium cumulatius augescat, hasce per Litteras tam felicis eventus commemorationem meritis gratulationibus Nostris prosequimur.

Si annales replicantur istius magni doctrinarum domicilii, facile colligitur id haud uno titulo et nomine esse conspicuum: nam et studiorum ubertate et severitate enituit, et ad Romam veritatis Cathedram fideli obsequio fuit semper astrictum, sive cum placida decurrebant tempora, sive cum falsitatum et errorum cooriebantur insidiae; ipsi hoc quoque vertit laudi, quod haud semel dura passum, immo exstinctum, revixit, generosa veluti quercus, quam non enecant, sed exercent procellae. Praeterea eius doctores ingenii acie et scientiae copia saepe ita enotuerunt, ut Norici fines eorum fama longe transiret.

Quae doctoribus et auditoribus Oenipontani Theologici Magisterii supplici prece caelestia poscimus auxilia, ea simul et moderatoribus alumnisque Canisiani Collegii, quod, cum paulo post quam illud exaedificatum patuit, eiusdem commemorationis iure meritoque est particeps; sit ipsum virentius usque fidei, virtutis, honoris seminarium et Ecclesiae spem cumulato fructu magis magisque compleat. Apostolica autem Benedictio, quam tibi, dilecte fili, et supra memoratis moderatoribus, docentibus et discentibus utriusque Instituti impertimus, superni solacii pignus, paterna vota Nostra confirmat.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXV mensis Maii, anno MDCCCCLVIII, Pontificatus Nostri vicesimo.

Pius PP. XII

DAS GLÜCKWUNSCHSCHREIBEN VON P. GENERAL JOHANNES B. JANSSENS

Curia Praepositi Generalis *Rom, den 23. Mai 1958.*
Societatis Iesu

An die Theologische Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Zur Hundert-Jahr-Feier der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Innsbruck entbiete ich allen Patres der Gesellschaft Jesu, die dort als Lehrer tätig sind, sowie allen Hörern und Freunden der

Fakultät meine aufrichtigen Glückwünsche. Meine Gebete und mein Segen, von Herzen dargebracht und gespendet, begleiten die Feier.

Diese Gebete und dieser Segen haben ein besonderes Ziel. Außer dem Dank, den man aus Anlaß eines solchen Gedenktages dem „Vater der Lichter" darzubringen verpflichtet ist, und außer vielen anderen Gnadenhilfen, die man dabei mit Recht von Ihm erfleht, soll vor allem die lebendige Gottesliebe zu immer größerer Kraft und Glut gefördert werden. Und dies aus verschiedenen Gründen.

Zunächst und hauptsächlich um der Theologie willen. Keine andere Wissenschaft ist so sehr auf das Feuer der Gottesliebe angewiesen. Echte Theologie ist nie nur Sache des Verstandes. Erst wenn sie in aller verstandlichen Klarheit und darüber hinaus das Gemüt und das Herz entflammt, kann man sagen, daß sie als Königin der Wissenschaften anzusehen ist.

Weiterhin um der Theologischen Fakultät willen. Gewiß braucht sie wie jede akademische Einrichtung sehr viel Sorgfalt und Mühe um den Lehrkörper, die Häuser, die wissenschaftlichen Hilfsmittel. Aber letzten Endes lebt all dies nicht von der Verwaltung, sondern vom inneren Schwung und der Begeisterung für die Sache. Ist der innere Geist gesichert, finden sich auch die Mittel. Gerade dann wird die Theologische Fakultät der Größe ihrer Aufgabe entsprechend weiterleben, wenn in ihr die Gottesliebe weiterlebt, wie durch sie auch so manche Schwierigkeit der Vergangenheit besiegt wurde.

Und schließlich ist diese innerste Lebendigkeit notwendig um der Hörer der Fakultät willen. Sie sollen nicht zu einer „fälschlich sogenannten Wissenschaft" erzogen werden, von welcher der heilige Paulus einmal spricht, sondern gleich ihm zu Aposteln, die ausziehen werden, um die Herzen für Christus zu erobern und eine Feuerspur ihres Wirkens in der Welt zu hinterlassen. Wie könnten sie dies, wenn ihnen ihre Studien nicht zu einem Pfingsterlebnis würden, das ihnen den Heiligen Geist der Liebe bringt?

So wird man verstehen, warum meine Gebete und mein Segen dieses besondere Ziel haben. Möge diese höchste Gabe Ihnen allen reichlich geschenkt werden, während ich mir die Worte des heiligen Ignatius zu eigen mache: „Ich bete zu Gott, Er möge Ihnen in Seiner unendlichen und hohen Güte immer mehr Fortschritte schenken in der Liebe Gottes in allen Dingen. Daß Er doch Ihre Liebe nicht nur ein wenig, sondern ganz und all Ihr Sehnen in sich hineinziehe und durch Sich wiederum auf alle Geschöpfe auswirken lasse!"

Ihr im Herrn ergebener

Johannes B. Janssens

General der Gesellschaft Jesu

ZUR HUNDERTJAHRFEIER DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

*Von Bundesminister Dr. Heinrich Drimmel**

Die Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck fällt in einen Zeitabschnitt der österreichischen Geschichte, der in den Lehrbüchern die Überschrift „Der Neoabsolutismus" trägt. Kein Wunder, wenn die Nachfahren in diesem Bild Österreichs die Spuren der Unfreiheit und des Mangels wahrhaftiger innerer Größe wahrhaben wollen. Und doch: Es war die Zeit, in der der alternde Staat zum letzten Mal die traditionelle Vormachtstellung in Italien und in Deutschland mit der ganzen imponierenden Größe der alten europäischen Großmacht und einer Militärmacht ersten Ranges behauptet und verteidigt hat. So steht in uns die Erinnerung an die italienischen Feldzüge 1848/49 und die an das Rencontre mit Preußen zu Olmütz 1850. In geistiger Hinsicht dürfen wir diese Epoche zum Beginn der Francisco-Josephinischen Ära rechnen, jener Ära, der das geistige und das kulturelle Ansehen Österreichs bis auf den heutigen Tag Unvergängliches zu verdanken hat.

Der hohe Rang, den wir so dem kulturellen Verdienst jener Tage beimessen, gilt vor allem der Erneuerung des Hochschulwesens, der Universitätsreform im besonderen, und an dieser Stelle ist es wohl die Aufgabe des heutigen Unterrichtsministers, das historische Verdienst des ersten Ministers für Cultus und Unterricht, Leo Graf Thun-Hohenstein hervorzuheben. Für ihn gilt Shakespeares „men not measures".

Thuns historisches Verdienst besteht — in politischer Hinsicht — darin, daß er die Universitäten, die nach 1848 in dem Geruche standen, Herde des politischen Umsturzes zu sein, von dieser Diffamierung befreit und sie zugleich zu einer längst nicht mehr gekannten Höhe emporgeführt hat. Thun hat sein Verdienst nicht mit der Gewalt politischer Tatsachen, sondern mit der Macht der Ideen errungen. Wir wissen, daß bei den verschiedenen Verhandlungen über die Parteien der Universitätsreform scharfe Warnungen laut geworden sind, die sich vor allem gegen das von Thun begünstigte Prinzip der Lehr- und Lernfreiheit gerichtet haben. Noch bei der Erlassung des neuen Statutes für die akademischen Behörden im Jahre 1852 wurde das Verlangen nach der Errichtung eines ständigen Überwachungsausschusses laut, dem die Überwachung der Professoren obliegen sollte. Der Zeitgeist, der sich hiebei rege zeigte, war — und das nachzuweisen ist der Zweck dieser meiner Ausführungen — nicht jener des Unterrichtsministers und seiner Freunde und Ratgeber. Es war der Geist der josephinischen

* Wir schätzen uns glücklich, in der Zeitschrift der Theologischen Fakultät hier die Rede wiedergeben zu können, die der Herr Bundesminister für Unterricht bei der Festversammlung am 28. Mai 1958 im Großen Stadtsaal in Innsbruck gehalten hat.

Universitätsreform, der die Revolution von 1848 erstaunlich gut überdauert hatte.

Um das zu verstehen, muß man sich den Wortlaut eines Hofdekretes aus dem Jahre 1783 vergegenwärtigen: Es heißt dort „. . . . daß es keinem Professor gestattet ist, an den vorgeschriebenen Lehrbüchern das Geringste abzuändern oder das Geringste hinzuzusetzen ohne Genehmigung der Studienhofkommission". Gewiß: Der Ruf nach der Lehr- und Lernfreiheit schallte schon aus der Sturmpetition des Jahres 1848 entgegen und der Verfassungsausschuß, den der österreichische Reichsrat im Sturmjahr 1848 zur Beratung über die Grundrechte eingesetzt hatte, hat sich u. a. auch in der verfassungsrechtlichen Formulierung dieses kostbaren Grundrechtes versucht. Aber nach der Niederwerfung der Wiener Oktoberrevolution war die Gefahr groß, daß man mit dem Revolutionsschutt auch das bleibende Gute — das der Umsturz der Verhältnisse gebracht hatte — beiseiteschaffen würde. Thun hat einen Grundstein des eingestürzten Tempels der Freiheit benutzt, um darüber den stolzen Bau einer im konservativen Sinne vollendeten Universitätsreform zu errichten.

Thun, der am Ende seines reicherfüllten Lebens als Mitglied des Herrenhauses zu den Rufern im Streit um die katholischen Schulanliegen geworden ist, stand zu Zeiten im Ruf, ein Liberaler gewesen zu sein. Kein geringerer als der in dieser Hinsicht gewiß unverdächtige Ministerpräsident Beust — dessen Mitwirkung bei der Kündigung des österreichischen Konkordats im Jahre 1870 bekannt ist — hat dies einmal bestätigt. Thun war wohl nie ein Liberaler im Sinne der Parteischattierung. Wohl aber zeigte er eine erstaunliche und bewundernswerte Großzügigkeit beim Aufbau des österreichischen Gymnasial- und Universitätswesens nach 1848.

Es ist keine Übertreibung, wenn man heute nach mehr als 100 Jahren feststellt, daß er damit eine Grundlage zu einer europäischen Geistigkeit gelegt hat, die nicht zuletzt auch der Intelligenz aller auf dem Boden der österreichisch-ungarischen Monarchie entstandenen Nachfolgestaaten kostbares Erbe geblieben ist. In diesem Sinne ist zu verstehen, daß er den vom Gymnasium am Grauen Kloster in Berlin kommenden Professor der klassischen Philologie Hermann Bonitz beauftragte, zusammen mit dem Wiener Franz Exner den „Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Österreich" zu verfassen — obwohl Bonitz Protestant war und mit seiner Jugend — er war knapp 39 Jahre alt — die Ministerialbürokratie erschreckte; ebenso, daß er den Teilnehmer an der Berliner Revolution Theodor Sickel, der nach seiner Flucht nach Paris nicht nur die dortige Ecole des chartres aufgesucht und im lombardisch-venetianischen Königreich die Feldpolizei Radetzkys interessiert hatte, an die Universität Wien berufen und ihm das österreichische Institut für Geschichtsforschung anvertraut hat. In diesem Sinne ist auch zu verstehen, daß er eine ganze Reihe hervorragender Gelehrter aus den Ländern des Deutschen Bundes nach Österreich gebracht hat, um zu bewirken, daß fortab den

Universitäten in Österreich wieder der Hochschulcharakter zukam, den man ihnen vor 1848 manchmal, nicht ganz zu Unrecht, bestritten hat.

Zu diesem Konzept der kraftvollen Erneuerung des österreichischen Universitätswesens paßte so ganz die Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Thun war ein Unterrichtsminister, der zeitlebens unter Kultur nicht bloß Geisteskultur und unter staatlicher Kulturpolitik nicht bloß die Schaffung von Bildungsmöglichkeiten und den Erwerb von Kulturgütern verstanden hat. Er hat neben den reichen Kräften der Geisteskultur die sittlichen und religiösen Wurzelkräfte nicht in ihrer Bedeutung verkannt; im Gegenteil. Und nach dieser Grundeinstellung hat er sein praktisches politisches Wirken konsequent eingerichtet. Beweis dessen ist der Umstand, daß er vor der Übernahme des Portefeuilles des Unterrichtes die Eingliederung der Cultusagenden — also die das Verhältnis der Religionsgesellschaften zum Staate betreffenden — in den Geschäftsbereich des Unterrichtsministeriums verlangt und auch durchgesetzt hat, nachdem sie zuvor dem Kompetenzbereich des Ministeriums des Inneren unterstanden hatten. Es darf nicht wundern, daß Thun mit einer solchen Vorstellung von den Aufgaben der staatlichen Kulturpolitik, an der Schwelle der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehend, mit den Kräften von Gestern und Morgen in Konflikt geraten mußte.

Zuerst hat sich das Gestern zu Wort gemeldet. Im Oktober 1853 hatte der Altkanzler Metternich aus seinem Brüsseler Exil in einem Brief an den Freiherrn von Kübeck, seinem vertrauten Freund, eine scharfe Warnung ausgesprochen. Metternich mußte zwar in diesem Briefe zugeben, daß er sich kein Urteil über die Studienpläne des Grafen Thun gestatte, weil er sie nicht kenne, indessen sprach er in einem Atem die Verurteilung dieser Reform aus, weil sie „weit über die Grenzen des eigentlichen Studienwesens hinausgeht und sich bis zur schwindelnden Höhe der Reformation der kirchlichen und staatlichen Gebiete erhebt". Mit diesem Satz wird das ganze Ressentiment aus dem Dilemma der kulturpolitischen Stagnation der vorangegangenen Ära offenbar. Dahinter aber steht jenes Konzept des Staatskirchentums, das einmal dem österreichischen Katholizismus die Signatur der Abhängigkeit vom Staate aufgeprägt hat. Eine Signatur, die so schicksalsvoll wurde, weil man sich daran gewöhnte, die geschichtlich gewordene Situation der Kirche in Österreich — so wie die Gegenreformation und der Josephinismus sie geschaffen hatte — als eine prinzipiell selbstverständliche, ja unabänderliche zu betrachten.

Im Schnittpunkt der staatlichen wie der kirchlichen Interessen der Kulturpolitik stehend, bekam Thun indessen nicht nur die Zensuren seiner konservativen Vorväter zu spüren. Für die Männer von Morgen war er der Mann des Konkordats von 1855. Gewiß, hinter diesem Vertrag stand in erster Linie der Wille des jungen Kaisers Franz Joseph, aber Thun — selbst eine stark religiöse Gestalt — hat viel zu seinem Zustandekommen getan. Thun, der

durch die eingangs erwähnte Großzügigkeit, mit der er die personelle Erneuerung der Hochschulen vorgenommen hat, manche Sympathie im Lager des Liberalismus gewonnen hatte, mußte mit seiner Cultuspolitik die darnach in ihn gesetzte Erwartung enttäuschen. Franz Grillparzer hat diese herbe Enttäuschung in zwei Sätzen eines kecken Epigramms zum Ausdruck gebracht. Sie kennen es vielleicht:

> Einen Selbstmord habe ich euch anzusagen:
> Der Kultusminister hat den Unterrichtsminister totgeschlagen.

Vor diesem Hintergrund größerer Zusammenhänge vollzog sich die Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Das System der österreichischen Universitäten wies seit der Zeit Josephs II. und Franz I. einige empfindliche Lücken auf, die es zu schließen galt. So waren unter Joseph II. die Universitäten in Graz und Innsbruck zu Lyzeen degradiert worden. Wohl war mit ah. Entschließung vom 27. Jänner 1826 die Umwandlung des Innsbrucker Lyzeums in die Universität „Leopoldo-Franciscea" verfügt worden, indessen blieb die erneuerte Universität mit einer juridischen und einer philosophischen Fakultät weiter ein Torso. Die Auspizien dieser halbfertigen Universität scheinen zudem nicht die besten gewesen zu sein. Als 1858 die Theologische Fakultät als dritte Fakultät der Universität restauriert wurde, war in dem alleruntertänigsten Vortrag an den Kaiser betreffs der Errichtung dieser Fakultät davon die Rede, daß diese Fakultät nicht nur den Interessen der katholischen Kirche im allgemeinen dienen werde, sondern auch der gefürsteten Grafschaft Tirol — „deren Landesuniversität nur durch die Vervollständigung mit einer weiteren Fakultät vor Verkümmerung bewahrt werden kann". So wurde denn auch in der Tat mit der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät im Jahre 1857 der erste Schritt zur vollständigen Ausgestaltung mit vier Fakultäten getan und knapp 11 Jahre später wurde dazu mit der Wiedererrichtung der Medizinischen Fakultät der Schlußstein gelegt.

Gerade anläßlich der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät in Innsbruck hat das Ministerium für Cultus und Unterricht bewiesen, daß es mit der oben erwähnten Todesanzeige des k.k. Hofrates im Hofkammerarchiv Franz Grillparzer nicht ganz seine Richtigkeit gehabt hat. Es bezog nämlich gegenüber den zum Teil sehr widerstreitenden kirchlichen Interessen einen unabhängigen und wohl auch kontroversen Standpunkt, bei dessen Formulierung die Gewandtheit des Unterstaatssekretärs Josef Alexander Freiherrn von Helfert zutage trat.

Helfert hatte ein ähnliches Geschick auch schon bei einer früheren Gelegenheit bewiesen. In dem Vortrag an den Kaiser vom 12. August 1857 wird so folgender Doppelzweck der neuen Fakultät hervorgehoben: Erstens: Die Förderung der theologischen Wissenschaften in Tirol und den angrenzenden Ländern und zweitens die Unterstützung eines für Religion und Sitte überall erfolgreich wirkenden Ordens bei der Erziehung des theologischen Nachwuchses.

Es ist der schöne Auftrag meines hohen Amtes und auch der Ausdruck persönlicher Freude heute zu bestätigen, daß das bestandene Ministerium für Cultus und Unterricht die Aufgabe der zu erneuernden Fakultät richtig und zukunftweisend erfaßt hat und daß die Fakultät in den 100 Jahren ihres Bestandes die Erwartungen vollauf und im reichen Ausmaße erfüllen konnte. Und noch mehr: Die angrenzenden Länder – das waren damals die Erblande, die Staaten des Deutschen Bundes und die Schweiz – heute sind es die Länder der ganzen Erde ... überall, wo die Bezeichnung „Innsbruck graduate" als eine besondere Verpflichtung gilt. Der Orden aber steht unabhängig vom Wechsel der Zeit unter dem Gesetz „Alles zur größeren Ehre Gottes!" und trachtet es zu erfüllen — wie eh und je.

Es muß festgestellt werden, daß ohne die vom Staate garantierte und respektierte Lehrfreiheit die Gründung und der Bestand der heute jubilierenden Fakultät nicht möglich gewesen wäre. Dieser Satz gewinnt in Anbetracht des Umstandes, daß wir es mit einer Theologischen Fakultät zu tun haben, eine besondere Bedeutung. Den Theologischen Fakultäten gegenüber hat der Staat einen doppelt gehüteten Autonomiebereich zu wahren: den der Wissenschaft — der allen Fächern in der vielfältigen Systematik der Wissenschaft zugute kommt und den der Religion, die ihre eigene Gesetzlichkeit und im Angesicht des Staates den vorgegebenen autonomen Bereich besitzt. Das Bildungsziel der Universität, die Erziehung zu der Geisteshaltung des unbedingten Willens zur Wahrheit verpflichtet keine Fakultät höher als die theologische. Die Erziehung zur Verantwortung und Selbständigkeit im Denken und Urteilen ist es, worauf es bei der Universitätserziehung ankommt. Lebensanschauungen, Programme und Ideologien zu vermitteln kann dabei nicht die Aufgabe der Universität sein.

Diese Selbstbeschränkung darf nicht verwechselt werden mit dem grundsätzlichen Verzicht auf eine wissenschaftliche und objektive Darbietung der „Denkvorgänge und Wertprinzipien der verschiedenen oft gegeneinanderstehenden Ideologien und Lebensanschauungen in ihren geschichtlichen Grundlagen und ihrer gegenwärtigen Durchdringung". Ein solcher Verzicht wäre nicht ratsam. Denn die wissenschaftliche und kritische Erörterung in dem oben bezeichneten Sinne führt ja den Studierenden zur verantwortungsbewußten Selbständigkeit im Denken und Urteilen. Diesem Zweck würde der Universitätslehrer nicht dienen, der seine Aufgabe darin sieht, eine „wissenschaftliche Weltanschauung" mit einer gewissen ideologischen Färbung zu vertreten. Er würde, indem er das Prinzip der Kritik mit dem der Polemik verwechselt, unversehens den Respektabstand überschreiten, der dem geistigen Autonomiebereich der Hochschule vorgelagert ist und an Stelle des Privilegiums der Lehrfreiheit nichts anderes mehr für sich haben als das Recht der freien Meinungsäußerung, für dessen Ausübung ihm (so wie jedem anderen Staatsbürger) allerdings keine Lehrkanzel zusteht.

Mit diesen kurzen Ausführungen habe ich die Distanz angedeutet, die zwischen der Lehrkanzel einer Theologischen Fakultät und einer

Weltanschauungslehrkanzel besteht. Die im letzten Lebensalter rasch wechselnden politischen Systeme haben es sich jeweils angelegen sein lassen, ihre legitimierende Idee der Vertretung auf gewissen Hochschullehrkanzeln anzuvertrauen. Für die Studierenden brachte ein solches Experiment meistens die Verpflichtung zum Besuch gewisser Lehrgänge und zur Ablegung von Prüfungen. Die Erfahrungen, die in dieser Hinsicht in der Vergangenheit gemacht worden sind und die im näheren Umkreis unseres Vaterlandes gemacht werden können, mögen allen ein warnendes Signal sein.

Der Staat, der seinen Hochschulen das Indoktrinieren seiner legitimierenden Idee zumutet, steht im krassen Widerspruch zu der Staatsauffassung, die Thun vertrat, als er im Herbst 1849 im Ministerrat das Prinzip der Lehrfreiheit gegen den Justizminister und den Kriegsminister verteidigte. Seine beiden Kollegen konnten auf die politische Rolle der Universität im Sturmjahr hinweisen und sie wiesen warnend darauf hin, daß sich hinter der Ausübung der Lehrfreiheit die Propagierung umstürzlerischer Ideen verbergen könnte. Aber Thun hat den Denkmalschutz für die Staatsidee abgelehnt und damit die endgültige Lossage vom Hochschulwesen des Absolutismus vollzogen.

Dieses Freiheitsprinzip ist freilich nur dann haltbar, wenn Autonomie nicht mit gewollter Distanzierung verwechselt wird. Diese Verwechslung unterläuft zu Zeiten dem Staat und zu anderen Zeiten der Hochschule. Auch die Lehrfreiheit gelangt bei ihrer Ausübung an Grenzen, die ihrer Natur nach bestehen und die nicht überschritten werden sollten. Der Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften hat diese Grenzen in einer sehr gründlichen Studie zum Prinzip der Lehr- und Lernfreiheit[1] aufgezeigt. Er führt dabei sechs Motive auf, aus denen Grenzen der Lehrfreiheit an den wissenschaftlichen Hochschulen abgeleitet und gefordert werden können: 1. Legalität; 2. Wissenschaftlichkeit; 3. Fachgemäßheit; 4. Berufserfordernis; 5. Toleranz und 6. Loyalität; Loyalität, aber nicht Loyalismus.

Das österreichische Hochschulrecht kennt nicht die Treueklausel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949, die in Zusammenhang mit der Garantie der Freiheit der Lehre ausdrücklich feststellt, daß diese Freiheit nicht von der Treue zur Verfassung entbindet. Trotzdem: Die vom Staatsoberhaupt ernannten Hochschulprofessoren leisten beim Amtsantritt ein Gelöbnis, besser das Versprechen, im Hinblick auf ihre Beziehung zum Staat und zu den Aufgaben des öffentlichen Unterrichtes gewisse Aufgaben zu erkennen und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen auf sich zu nehmen.

Um dieses Amtseides willen hat es vor 85 Jahren an der heute jubilierenden Fakultät einige Bewegung gegeben, davon der aktenmäßige Niederschlag noch einen ganzen Faszikel der Registratur

[1] Die in Nr. 15 des Jahrgangs 1957 des Anzeigers der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie d. Wissenschaften abgedruckt ist.

des Bundesministeriums für Unterricht ausmacht. Die Klugheit des damaligen Dekans hat dem Konflikt die Dramatik genommen, die Loyalität der Professoren aber wurde in der Geschichte der österreichischen Hochschulen ein Vorbild im Kampf um Österreich. Das dankt ihnen der Unterrichtsminister noch heute an diesem Ehrentag der Fakultät.

Den österreichischen Hochschulen ist seit einem Jahrhundert eine Doppelnatur eigen: Sie haben eine dem Staat zugewandte und eine dem staatlichen Einfluß entzogene Seite. In beiden Sphären gibt es für die Hochschule und für die Hochschulverwaltung manche Gelegenheit zur Bewährung. In der dem Staate zugewandten wird die staatliche Hochschulverwaltung dem klugen Maßhalten den Vorzug geben vor obrigkeitlichem Dirigismus — auch nach stürmischen Zwischenfällen. In der dem Staate abgewandten Seite wird die Hochschule keine Gelegenheit versäumen, den Sinn für die Gemeinschaft in der Gesellschaft und im Staate freiwillig zu bewähren. Nach diesem Rhythmus hat sich in den letzten 100 Jahren die Gestaltung des Hochschulwesens in Österreich vollzogen — wenigstens dann, wenn es Zeiten des Glücks und des Erfolges gegeben hat. Nach diesen Erfahrungen der Vergangenheit dürfen wir auch der Bewährung in der Zukunft gewärtig sein.

Zum Schluß ein Wort an die Fakultät.

Keine Rede zu einem Anlaß wie dem heutigen dürfte schließen, ohne daß der Jubilarin ein Wunsch für die Zukunft ausgesprochen wird. Bei dem Gegenstand ihrer Wissenschaft erübrigt sich der Wunsch nach einem langen Lebensalter. Möge ihr aber allzeit die für eine schöpferische Theologie gebotene Grundhaltung gewahrt bleiben.

In diesem Zusammenhang spreche ich in erster Linie von dem offenen Blick, der die Entwicklung der Wissenschaft und ihren Widerspiegel in der Zeitphilosophie verfolgt (Newman). Möge ihr — dem soldatischen Charakter des Ordensstifters entsprechend — der Mut und die Entschlossenheit bewahrt bleiben, nach der allseitigen und gesicherten Begründung des eigenen Standpunktes widersprechenden Anschauungen, Ideologien und Lebensanschauungen in sachlicher Auseinandersetzung zu begegnen. In einer Zeit, in der Wissenschaft und Glaube nicht mehr — wie zur Jahrhundertwende — in hartem Gegensatz stehen, in der die Theologischen Fakultäten nicht mehr die Enklaven des akademischen Lebensbereiches sind, muß eine solche Aufgabe erst recht verheißend und lohnbringend sein.

Fragen wir uns schließlich in dieser Stunde um das Geheimnis der Wirkkraft in der Vergangenheit und in der Gegenwart, dann können wir die Antwort am besten in einem Satz des Ignatius von Loyola zusammenfassen: „Wenn einmal unser Herz sich gewandelt hat, was Wunder, daß dadurch auch die Welt gewandelt wird."

Damit haben wir alle die Antwort auf die große Frage unserer Zeit — ob nämlich die Macht der Ideen der Gewalt der Tatsachen über ist.

DIE HALTUNG DES HEILIGEN STUHLES GEGENÜBER DER GETRENNTEN HIERARCHIE IM NAHEN OSTEN ZUR ZEIT DER UNIONEN

Von Wilhelm de Vries S. J., Rom

Als zu Beginn des 17. Jahrhunderts Missionare verschiedener Orden in großer Zahl in den Nahen Osten zogen, um dort für die Wiedervereinigung der getrennten Christen zu arbeiten, standen sie alsbald vor vielen praktischen Problemen, was die Sakramente der Nichtkatholiken betraf, deren Lösung von der Frage abhängt, ob den getrennten Bischöfen jurisdiktionelle Vollmachten zukommen oder nicht. Damals entstand die Kontroverse über diesen Punkt, die bis heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Die Verfechter der Jurisdiktion der getrennten Bischöfe führen zumeist kanonistische Argumente ins Feld, während die Gegner mit dogmatischen Erwägungen arbeiten[1].

Für die Lösung dieser Frage dürfte es von Belang sein, einmal rein historisch zu untersuchen, wie denn der Hl. Stuhl selbst in seinen offiziellen Äußerungen sich zur getrennten Hierarchie des Ostens stellte. Das soll im vorliegenden Aufsatz versucht werden, und zwar auf Grund von veröffentlichten und auch unveröffentlichten Dokumenten. Wir sehen bewußt von kanonistischen und von dogmatischen Erwägungen ab. Es geht uns lediglich darum, die tatsächliche Haltung des Hl. Stuhles gegenüber den schismatischen und häretischen Patriarchen und Bischöfen des Ostens sachlich darzustellen[1a]. Wir beschränken uns auf die Zeit des Entstehens und der Festigung der verschiedenen unierten Kommunitäten im Nahen Osten, also auf den Zeitraum von Mitte des 16. bis Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Grundvoraussetzung, aus der heraus die Haltung Roms gegenüber den getrennten Hierarchen des Ostens verstanden werden muß, ist die unerschütterliche Überzeugung der römischen Kirche, die einzige wahre Kirche Christi zu sein. Die Einheit der obersten Regierungsgewalt im Nachfolger des Apostelfürsten Petrus ist dieser Kirche wesentlich und unverlierbar eigen. Die Kirche Christi kann niemals in sich gespalten sein. Dieser in der Tradition tief verwurzelten Überzeugung gibt z. B. Pius XI. in seiner Enzyklika „Mortalium animos" vom 6. Jänner 1928 klaren Ausdruck: Die Einheit der Regierungsgewalt kann der Kirche nicht fehlen. Sie kann deshalb nicht aus mehreren, gleichberechtigten

[1] Siehe zu dieser Kontroverse E. Herman S. J., Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium: Il diritto ecclesiastico LXII (1951) 1050—1055.

[1a] Wenn wir hier von „schismatischen und häretischen" Patriarchen und Bischöfen reden, so soll damit lediglich die Tatsache festgestellt werden, daß diese Hierarchen den Papst nicht anerkennen und von der katholischen Kirche definierte Glaubenswahrheiten verwerfen. Über die Schuldbarkeit dieser Haltung soll damit nichts ausgesagt sein. Die Tatsache des Schismas und der Häresie bei den getrennten Bischöfen ist die Grundvoraussetzung für die Haltung des Hl. Stuhles ihnen gegenüber.

und voneinander getrennten Einzelkirchen bestehen[2]. In einer Entscheidung des heiligen Offiziums vom 8. November 1865 wird hervorgehoben, daß die Kirche ihre Einheit niemals verloren hat und sie nie auch nur für einen Augenblick verlieren wird[3]. Aus dieser Einheit der Kirche folgt, und diese Folgerung wird auch ausdrücklich gezogen, daß Gemeinschaften, die den Papst nicht als ihr Oberhaupt anerkennen, nicht Teile der einen wahren Kirche sein können, daß sie also nicht wirklich Kirchen sind. Die soeben angeführte Entscheidung des heiligen Offiziums spricht sich darüber mit aller nur möglichen Schärfe und Deutlichkeit aus: Es wird die Auffassung zurückgewiesen, daß Gemeinschaften, die das Priestertum bewahrt haben, auch wenn sie sich vom Apostolischen Stuhle trennten, doch Teile der wahren Kirche Christi seien. Hierzu sagt das heilige Offizium: *Qua opinione nihil est, quod magis a genuina catholicae Ecclesiae notione abhorreat*[4]. Daraus folgt, wie das heilige Offizium ausdrücklich bemerkt, daß die Kommunitäten, die von der sichtbaren Gemeinschaft mit dem Romanus Pontifex und dem Gehorsam gegen ihn abgewichen sind, nicht die Kirche Christi sein und auch nicht in irgendeiner Weise zu ihr gehören können[5].

Das heilige Offizium formuliert hier nur, was dem Apostolischen Stuhl schon von jeher unantastbarer Grundsatz war. Von diesen Prinzipien haben sich in der Tat die Päpste in ihrer Haltung gegenüber den getrennten östlichen Kommunitäten leiten lassen. Benedikt XIV. z. B. sagt in einer Ansprache im Konsistorium bei Gelegenheit der Verleihung des Palliums an den ersten sicher katholischen melkitischen Patriarchen von Antiochien, Cyrill Tanas, nunmehr sei die bislang tote Antiochenische Kirche zu neuem Leben erstanden: *Venerabiles Antiochenae Ecclesiae reliquiae, iampridem consepultae, reviviscunt*[6]. Die schismatische Antiochenische Kirche ist also keine Kirche, sie ist juridisch tot, nicht existierend. Clemens XIII. redet ganz ähnlich in einem Schreiben vom 1. August 1760, in dem er die Abdankung des ersten katholischen melkitischen Patriarchen für ungültig erklärt. Durch die Union sind die *venerabiles reliquiae* des Patriarchats von Antiochien wieder aufgelebt und aufgeblüht[7]. Leo XII. begründet die von ihm versuchte Errichtung eines katholischen koptischen Patriarchats mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß das gegenwärtige Patriarchat, weil von Häretikern besetzt, nicht *de iure*, sondern nur *de facto* existiert. Jetzt wird durch den Papst das legitime koptische Patriarchat wiedererrichtet: *Itaque ex certa scientia ... et de plenitudine apostolicae potestatis, sublato quatenus opus sit, Copto patriar-*

[2] Acta Ap. Sedis XX (1928) 9—10.

[3] Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide, Vol. I, Rom 1907, S. 703, n. 1276; vgl. auch Leo XIII., Epistola Ap. „Praeclara gratulationis": Leonis XIII. Pontificis Maximi Acta, Vol. XIV, S. 205.

[4] Collect. Prop. I, S. 702, n. 1276.

[5] Ebd. 704.

[6] 24. II. 1744; siehe R. De Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars I, Vol. III, S. 138 Anm.

[7] De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 49.

chatu Alexandrino, qui de facto tantum extabat, patriarchatum Coptum Alexandrinum catholicum statuimus vel restituimus, cui omnes qui in Aegypto sunt Copti subiici debeant[8].

Der Kampf, den der Hl. Stuhl gegen die *communicatio in sacris* mit Andersgläubigen mit zäher Energie geführt hat, und das trotz aller Widerstände von seiten der Männer der Praxis, hatte, wie wir anderswo gezeigt haben, seinen tiefsten Grund darin, daß Rom um keinen Preis den Eindruck erwecken wollte, die getrennten Kommunitäten als echte Kirchen gelten zu lassen. Die schismatischen Priester sind nicht *verae ecclesiae ministri*[9].

Damit soll nicht geleugnet sein, daß der Hl. Stuhl den getrennten Gemeinschaften gewisse Elemente der Kirche zuerkennt, von denen moderne Autoren gerne reden[10], so die *potestas ordinis* der Bischöfe und Priester und die damit gegebene Gültigkeit wenigstens der meisten Sakramente, dann in weitem Umfang die katholische Lehre, die persönliche Heiligkeit ihrer Mitglieder usw., ohne jedoch von „Elementen der Kirche" zu sprechen. Das tut auch der vielzitierte Ausspruch Pius XI. von den von einem goldhaltigen Felsen losgesprengten Stücken, die auch Gold enthalten, nicht. Pius XI. will gewiß nicht sagen, daß die heute von Rom getrennte „alte Christenheit des Ostens" irgendwie doch „Kirche" sei[11]. Wohl werden in päpstlichen Dokumenten die getrennten östlichen Kommunitäten „ein Teil des christlichen Volkes" genannt, wie sich z. B. Pius IX. einmal ausdrückt[12]. Dieses Christenvolk ist durch Christi Blut erlöst und durch die Taufe in die Herde des Herrn aufgenommen worden[13].

Die grundsätzliche Haltung des Hl. Stuhles gegenüber den getrennten Kommunitäten ist so klar ausgesprochen, daß Rom, ohne Gefahr mißverstanden zu werden, für diese Kommunitäten den Namen „Kirche" gebrauchen kann. Das geschieht in der Tat des öfteren in päpstlichen Dokumenten, besonders neuerer Zeit. Häufiger wird jedoch der Ausdruck „Kirche", wo von Andersgläubigen die Rede ist, offensichtlich vermieden. In Dokumenten vor Pius IX. ist der Gebrauch des Wortes „Kirche" zur Bezeichnung getrennter östlicher Kommunitäten selten, kommt aber doch vor. Z. B. spricht die Propaganda in einem Brief vom 23. Mai 1637 an „Metrophanes, den Patriarchen der Griechen von Alexandrien", den Wunsch aus, daß sich „die orientalische Kirche mit der west-

[8] A. a. O., S. 651.

[9] Instruktion über die *communicatio in sacris* vom 5. Juli 1729; siehe I. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Vol. 46, Sp. 104. — Vgl. zur Sache W. de Vries S. J., Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus" im Nahen Osten zur Zeit der Union: Ostkirchliche Studien VI (1957) 81—106.

[10] Z. B. M. J. Congar, Chrétiens désunis, Paris 1937, S. 302ff; und G. Thils, Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, Löwen 1955, S. 183ff.

[11] Congar 304.

[12] In der Einladung zum Vatikanischen Konzil (8. IX. 1868); siehe De Martinis, Pars I, Vol. VI, 2, S. 21.

[13] Ebd.

lichen" vereinigen möge[14]. Innozenz XII. gibt in einem Breve an den bereits im Herzen katholischen Katholikos Nahabiet von Etschmiadzin seiner Hoffnung Ausdruck, *ut Ecclesia vestra omnino consentiat cum Ecclesia latina in professione catholicae fidei.* Im übrigen redet er aber in diesem Breve von der „armenischen Nation", nicht von „Kirche"[15]. Pius VI. spricht im Dekret der Bestätigung des syrisch-katholischen Patriarchen Michael Ǧarweh vom 15. Dezember 1783 vom „Patriarchenstuhl von Antiochien", der durch den Tod des im Schisma verstorbenen Patriarchen Georg III. Ignatius vakant geworden sei. Die genannte „Patriarchal-Kirche" solle nicht länger den Unzuträglichkeiten der Sedisvakanz ausgesetzt sein. Deshalb erhebt der Papst den Katholiken Michael Ǧarweh zur Patriarchenwürde[16]. Von Pius IX. an kommt dann der Ausdruck „Kirche" in päpstlichen Dokumenten ziemlich häufig vor. Congar hat darüber bereits eine Zusammenstellung veröffentlicht[17].

In Briefen an nichtkatholische Hierarchen vor Pius IX. ist für gewöhnlich statt von „Kirche" von „Nation" die Rede. Das Bestreben, das Wort „Kirche" zu vermeiden, ohne aber die Adressaten zu verletzen, ist offenkundig, so z. B. in dem Breve Urbans VIII. an Philipp, „den Patriarchen der Armenier", vom 16. Juli 1640, in dem der Papst ihn zur Union der „armenischen Nation" mit der römischen Kirche ermahnt[18]. Pius IV. gibt in einem Schreiben vom 22. Februar 1565 „dem ehrwürdigen Bruder Michael, Patriarchen der Armenier", seiner Freude Ausdruck, daß dieser bereits dem Hl. Stuhl Obödienz geleistet hat, verlangt aber, bevor er ihm sein „Priestertum bestätigen" könne, die Unterzeichnung des ihm übersandten Glaubensbekenntnisses. Der Papst wünscht, daß „auch die übrigen Nationen dieser Gegenden des Ostens" zur Einheit zurückkehren möchten[19]. Ein Breve ganz ähnlichen Inhalts schickte der gleiche Papst am 28. Februar 1565 an den „ehrwürdigen Bruder Neemas, Patriarchen der Jakobiten". Er erinnert ihn daran, daß schon einmal zur Zeit des Konzils von Florenz die Union zwischen der heiligen römischen Kirche und seiner „Nation" abgeschlossen worden sei[20]. Innozenz XII. ermahnt am 22. März 1700 seinen „geliebten Sohn" den Obern der äthiopischen Mönche, dem er „Gruß und Licht der göttlichen Gnade" entbietet, zur Union, da die „äthiopische Nation" einstmals bereits den Römischen Stuhl anerkannt habe[21]. Derselbe Papst drückt in einem Breve an den koptischen Patriarchen Johannes XVI. vom 16. März 1697 seine Freude über dessen Bereitschaft aus, „die koptische Nation mit

[14] G. Hofmann S. J., Griechische Patriarchen und Römische Päpste (Or. Chr. XXXVI, 2), Rom 1934, S. 82.
[15] De Martinis, Pars I, Vol. II, S. 184.
[16] Ebd., Vol. IV, S. 270f.
[17] Congar 382.
[18] De Martinis Pars I, Vol. VII, S. 22.
[19] P. Dib, Une mission en Orient sous le Pontificat de Pie IV: Rev. de l'Or. Chr. IX (1914) 266/67.
[20] A. a. O., S. 273f.
[21] De Martinis Pars I, Vol. II, S. 192.

der römischen Kirche zu verbinden"[22]. Clemens XI. schreibt am 15. März 1710 dem „ehrwürdigen Bruder Alexander, Patriarch der ganzen Nation der Armenier" und setzt ihm auseinander, daß er und „die Nation der Armenier" den katholischen Glauben annehmen müßten[23].

In dergleichen Briefen, die Ermahnungen zur Union an noch getrennte Kommunitäten enthalten, wird also für gewöhnlich der Ausdruck „Kirche" geflissentlich vermieden. Diese Gemeinschaften werden eben erst ein Teil der Kirche, wenn sie die Union annehmen. Im Verkehr mit den Getrennten werden aber auch verletzende Ausdrücke, wie z. B. „Sekte" vermieden, die freilich in der Korrespondenz mit Katholiken unbedenklich gebraucht werden, so bisweilen in den Entscheidungen gegen die *communicatio in sacris cum dissidentibus*, z. B. in der des heiligen Offiziums vom 12. Jänner 1719, in der eingeschärft wird, man müsse sich völlig enthalten *ab actibus protestativis falsae sectae*[24]. Gemeint sind die getrennten orientalischen Kommunitäten. In einem Reskript der Propaganda an den Ap. Vikar von Sofia vom 18. Februar 1783, in dem vor Mischehen gewarnt wird, ist die Rede von der *Photianorum aliorumque haereticorum secta*[25]. In der Instruktion der Propaganda an die Kapuziner-Missionare vom 18. Juli 1626 wird diesen empfohlen, sich um die Gewinnung der Häupter „der orientalischen Sekten" besonders zu bemühen[26]. Der Hl. Stuhl würde heute auch im inneren Bereich solche Ausdrücke nicht mehr gebrauchen. Man kann eine solche Redeweise mit Recht bedauern, sie zeigt aber klar, daß der Hl. Stuhl die getrennten Gemeinschaften in keiner Weise als Kirchen ansieht.

Die tatsächlichen Häupter dieser Kommunitäten, die orientalischen Hierarchen, üben also nicht — wie katholische Patriarchen und Bischöfe dies tun — Autorität über einen Teil der Kirche aus. Wir werden weiter unten (S. 392 f) sehen, daß der Hl. Stuhl diese Konsequenz auch ausdrücklich zieht. Zunächst noch eine weitere unmittelbare Folgerung aus der Einheit und Einzigkeit der Kirche unter dem einen Oberhaupt, dem Papst: Auch die einzelnen Schismatiker und Häretiker, folglich auch die Mitglieder der Hierarchie, stehen außerhalb der Kirche, wenigstens insofern diese — und dies ist hier wesentlich — auch eine sichtbare Gemeinschaft ist. Und zwar ist dieser Zustand der Trennung von der Kirche nicht etwa die Folge eines positiven Eingreifens der kirchlichen Autorität, etwa einer Exkommunikation, sondern er ist der Natur der Sache nach mit dem Schisma und der Häresie gegeben, wobei es sich für die juridische Situation gleich bleibt, ob es sich um formelles oder materielles Schisma handelt.

---

[22] J. P. Trossen, Les relations du Patriarche Copte Jean XVI avec Rome (1676—1718), Luxemburg 1948, S. 125.

[23] De Martinis Pars I, Vol. II, S. 276; vgl. Vol. VII, S. 141.

[24] Mansi 46, Sp. 109f; vgl. Sacra Congregazione „Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fasc. II, Parte II, Vatikan 1931, S. 85, Entscheidung der Prop. vom 9. VII. 1723.

[25] De Martinis Pars II, S. 390, n. 688; vgl. auch S. 393.

[26] Archiv. Prop., Lettere Volgari 5, fol. 147.

Was die Häretiker angeht, verlangt z. B. Benedikt XIV. in der Konstitution „Allatae sunt" vom 26. Juli 1755 von denen, die zur Einheit der Kirche zurückkehren wollen, und von solchen, von denen man feststellen will, ob sie wirklich zur Einheit des Ap. Stuhles gehören, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses Urbans VIII[27]. In den Briefen der Päpste an der Union geneigte Patriarchen wird immer und immer wieder als erste und grundlegende Bedingung der Zugehörigkeit zur wahren Kirche die Übereinstimmung im Glauben bezeichnet[28]. Die Häretiker stehen also außerhalb der Kirche. Was die Schismatiker angeht, wird immer als erste Bedingung ihrer Wiedereingliederung in die Kirche die Anerkennung der Autorität des Papstes verlangt. Wer diese nicht leistet, gehört eben nicht zur Kirche. Im Rundschreiben der Propaganda an die katholischen orientalischen Patriarchen vom 6. Juni 1803 wird die bekannte formula S. Hormisdae Pontificis (aus dem Jahre 517) zitiert, in der ausdrücklich festgestellt wird, daß alle, die mit dem Hl. Stuhle nicht übereinstimmen, damit von der Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt sind[29]. Pius IX. erklärt in seinem Breve an die Bischöfe des orientalischen Ritus vom 8. April 1862 mit Berufung auf „fast unzählige Zeugnisse" der Vergangenheit, daß der Gehorsam gegen den Hl. Stuhl eine unerläßliche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur einen wahren Kirche sei[30]. In seinem Schreiben an die Gläubigen des armenischen Patriarchats stellt derselbe Papst fest, daß die Aufrührer gegen die päpstliche Autorität sich selbst vom Haupt der Kirche und somit von der Kirche selbst getrennt haben. Er wird sie also offiziell als Schismatiker und von der Kirche Getrennte erklären[31]. Die Enzyklika „Mystici Corporis" des Jahres 1943 bestätigt also nur die traditionelle Auffassung, wenn sie lehrt, es sei ein gefährlicher Irrtum zu meinen, man könne zum Haupt der Kirche, zu Christus, gehören ohne seinem Stellvertreter auf Erden anzuhängen. Schisma, Häresie und Apostasie trennen vom Leibe der Kirche. Auf *bona* oder *mala fides* kommt es dabei offenbar nicht an; denn davon ist überhaupt nicht die Rede[32].

Die Exkommunikation, die von der kirchlichen Autorität über Häretiker und Schismatiker verhängt wird, schafft nicht die Trennung von der Kirche, sondern ist nur deren naturgemäßer

---

[27] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 603.

[28] Z. B. Pius IV. im Brief an den armenischen Katholikos Michael vom 22. II. 1565; vgl. Dib a. a. O. (Rev. de l'Or. Chr. 1914) S. 267. — Innozenz XI. an den koptischen Patriarchen Johannes XVI., 25. IV. 1685; s. De Martinis Pars I, Vol. VII, S. 64. — Sixtus V. an den nestorianischen Patriarchen Elias, 1. II. 1588; s. G. Beltrami, La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione (Or. Chr. XXIX), Rom 1933, S. 227f.

[29] Collect. Prop. I S. 405.

[30] A. a. O., S. 674.

[31] De Martinis Pars I, Vol. VI, 2, S. 86.

[32] AAS XXXV (1943) 211. 203. Zur Kontroverse über den Sinn der Lehre von „Mystici Corporis" über die Bedingungen der Kirchengliedschaft siehe A. Gommenginger S. J., Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?: ZkTh 73 (1951) 9 Anm. 24. Über die Bedeutungslosigkeit der *bona* oder *mala fides* für die Kirchengliedschaft: ebenda S. 12—14.

Ausdruck. Es ist hier allerdings zu bemerken, daß wenn die päpstlichen Dokumente von Exkommunikation der Häretiker und Schismatiker reden, dies nicht in demselben Sinn zu verstehen ist, wie der heutige Codex Iuris Canonici die Exkommunikation faßt, nämlich als Strafe (can. 2257) für ein Delikt (can. 2241 § 1), das immer Schuld, also *mala fides* voraussetzt. Der mit der Loslösung vom römischen Papst als dem sichtbaren Fundament der Einheit der Kirche gegebene Zustand des Getrenntseins von der einen und unteilbaren Kirche Christi zieht der Natur der Sache nach die *ex-communicatio*, den Ausschluß aus der *communio* der Kirche nach sich, und zwar unabhängig von der *bona* oder *mala fides*. Um diese Exkommunikation geht es hier. Man könnte sie im Unterschied zur rein juridischen eine dogmatische Exkommunikation nennen. Die von der Kirche ausgesprochene Exkommunikation drückt in diesem Falle nur aus, was vor jeder Stellungnahme der Autorität schon Wirklichkeit ist. Es braucht für diese Exkommunikation keine ausdrückliche Erklärung seitens der kirchlichen Autorität. Sie tritt vielmehr von selbst ein. Pius IX. erklärt in der Konstitution „Apostolicae Sedis" vom 12. Oktober 1869, alle Häretiker und Schismatiker seien *ipso facto* exkommuniziert[33]. Das heilige Offizium stellt in einer Antwort auf eine Anfrage, ob man für Ungläubige, z. B. für Türken, die heilige Messe applizieren dürfe, fest, daß dies erlaubt sei, da ein Verbot, die heilige Messe zu applizieren nur für Exkommunizierte besteht, *et consequenter pro haereticis, qui sunt omnes excommunicati*[34]. Clemens XIII. erklärt bei Gelegenheit des Schismas, das nach dem Tode des Patriarchen Cyrill Tanas bei den katholischen Melkiten entstand, daß der aufrührerische, illegitim gewählte Patriarch Ignatius Ǧoar und seine Wähler als Schismatiker der *excommunicatio latae sententiae* verfallen seien[35]. Zurückkehrende Schismatiker und Häretiker müssen von der Exkommunikation absolviert werden[36]. Dabei bleibt es sich gleich, ob sie *bona fide* oder *mala fide* waren. Das heilige Offizium entschied am 12. Jänner 1869, daß auch einfache und unwissende Schismatiker, von denen man also die *bona fides* voraussetzen muß, absolut und nicht bloß bedingungsweise von den Zensuren absolviert werden müssen[37]. Für eine juridische Situation hat eben die Frage des Gewissenszustandes keine Bedeutung, wohl natürlich für die unendlich wichtigere Stellung dieser Menschen zu Gott. — Notorische Häretiker und Schismatiker werden, was ihre Rechtslage angeht, bisweilen mit namentlich Exkommunizierten auf eine Stufe gestellt. In der Konstitution „Apostolicae Sedis" Pius' IX. z. B. wird bestimmt, daß alle diejenigen suspendiert seien, die sich weihen lassen

[33] Collect. Prop. II, S. 30.
[34] A. a. O. I, S. 702, n. 1274, Entscheidung vom 12. VII. 1865.
[35] De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 120.
[36] Vgl. z. B. Benedikt XIV., Breve an Justus Maragi vom 4. V. 1745; s. De Martinis Pars I, Vol. III, S. 223. Oder den Fall des Alexandrinischen griechischen Patriarchen Samuel, der 1715 katholisch wurde; s. a. a. O. Vol. II, S. 315.
[37] Collect. Prop. II, S. 19.

von namentlich Exkommunizierten oder von notorischen Häretikern und Schismatikern[38]. Dasselbe scheint uns hervorzugehen aus der Tatsache, daß der Hl. Stuhl das von den Verteidigern der *communicatio in sacris* angeführte Argument aus der durch das Konzil von Konstanz veröffentlichte Dekretale Martins V. „Ad evitanda" des öfteren zurückweist. In dieser Dekretale wird die *c. i. s.* mit nicht namentlich Exkommunizierten für statthaft erklärt[39]. Daraus folgt aber nach einer Reihe von päpstlichen Entscheidungen nicht, daß die *c. i. s.* mit notorischen Häretikern und Schismatikern, die nicht namentlich exkommuniziert sind, erlaubt sei. Sie stellen also einen Sonderfall dar, und ihre juridische Situation scheint mit der der namentlich Exkommunizierten identisch zu sein[40]. In die gleiche Richtung deutet es, wenn die Enzyklika „Mystici Corporis" bei der Aufzählung derer, die nicht Glieder der Kirche sind, die Häretiker und Schismatiker und die von der kirchlichen Autorität ausdrücklich Ausgeschlossenen, d. h. Exkommunizierten nennt[41]. Häretiker und Schismatiker sind also nicht mit irgendwelchen Exkommunizierten auf eine Stufe zu stellen.

Die grundsätzliche Haltung des Hl. Stuhles gegenüber den Häretikern und Schismatikern ist also durchaus rigoros.

Damit ist aber nicht gesagt, daß Rom es an echter irenischer Gesinnung habe fehlen lassen, die mit einer solch grundsatzklaren Einstellung durchaus vereinbar ist. In den Dokumenten des Hl. Stuhles wird häufig betont, daß die Andersgläubigen mit Milde, Wohlwollen und christlicher Liebe zu behandeln seien und nicht mit Strenge und Härte. In der Instruktion der Propaganda an den Präfekten der Mission der reformierten Franziskaner in Ägypten z. B. (1697) wird diesem eingeschärft, daß er „con buona maniera" den Patriarchen von der Wahrheit des katholischen Glaubens zu überzeugen suchen solle und ihm versichern möge, daß der Papst und die heilige Kongregation für die ganze koptische Nation mit stets hilfsbereitem väterlichem Wohlwollen sorgten[42]. Die Propaganda mahnt im Jahre 1729 die Missionare, die schismatischen Griechen nicht durch schroffes Vorgehen zu reizen[43]. Im Jahre 1738 empfiehlt die heilige Kongregation, dem griechischen Patriarchen von Alexandrien, Kosmas III. *‚humaniter et paterne'* zu schreiben. Er hatte sich über die rigorose Haltung mancher Missionare beklagt, die die Sakramente der getrennten Griechen als ungültig verwarfen. Was das angeht, sollen Maßnahmen getroffen werden, die ihn trösten werden[44]. Die Kardinalskommission, die mit der

[38] Ebd. 32.
[39] Siehe den Text bei Mansi 27, Sp. 1192f; vgl. de Vries, Das Problem der c. i. s. S. 8 mit Anm. 1.
[40] Vgl. z. B. De Martinis Pars II, S. 76, n. 135; Collect. Prop. I, S. 231, n. 389, S. 409, n. 688; Mansi 46, Sp. 109.
[41] AAS XXXV (1943) 202.
[42] Trossen S. 123.
[43] Mansi 46, Sp. 3.
[44] Hofmann, Griechische Patriarchen (Or. Chr. XXXVI, 2), Rom 1934, S. 107f.

Vorbereitung des Vatikanischen Konzils betraut war, empfahl, den getrennten Patriarchen eine Einladung zum Konzil zu schicken, die in väterlichem Ton gehalten sein und alles, was sie verletzen könnte, vermeiden sollte[45].

In der Tat sind die Briefe der Päpste an getrennte Patriarchen durchweg in sehr irenischer Form abgefaßt. Der Hl. Stuhl hat nie Bedenken getragen, den von Rom getrennten orientalischen Hierarchen die Titel zu geben, die sie sich selbst beilegten. Das stand unseres Wissens auch nie zur Diskussion[46]. Die Anrede an schismatische Patriarchen und Bischöfe in päpstlichen Schreiben lautet durchweg genau so wie für katholische Prälaten: *Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem!*[47] Es wird allerdings in einem päpstlichen Breve an einen konvertierten orientalischen Patriarchen auch einmal eigens hervorgehoben, daß nun erst der Titel „Bruder" berechtigt sei. Clemens XI. schreibt an den formell übergetretenen griechischen Patriarchen von Alexandrien Samuel (20. VI. 1715), jetzt könne er ihn wirklich „Bruder" nennen, ihm Gruß entbieten und den apostolischen Segen spenden[48]. Der Titel *venerabilis Frater* für getrennte Hierarchen ist einmal Gegenstand einer Beratung der Propaganda gewesen. Die Congregatio particularis vom 8. November 1632 erörterte die Frage, ob man den armenischen Erzbischof Moyses in einem Breve so anreden könne. Es wurde dafür geltend gemacht, daß es bereits viele apostolische Briefe an schismatische Patriarchen gebe, wo diese *‚venerabilis Frater'* genannt werden, vielleicht weil auch Schismatiker und Häretiker gültig geweihte Bischöfe seien[49]. Nicht bloß in ihrer Anrede, sondern auch in ihrem ganzen Inhalt sind die päpstlichen Schreiben an getrennte Hierarchen oft genug in sehr herzlichem Ton gehalten. So gratuliert

[45] Mansi 49, Sp. 488.

[46] Wenn G. Hofmann (Griechische Patriarchen: Or. Chr. XIX, Rom 1930, S. 124) sagt, die Sonderkongregation von sieben Kardinälen, die sich im Jahre 1635 mit den Angelegenheiten des Patriarchen Patellaros von Konstantinopel befaßte, habe Bedenken getragen, ihm den Titel „Patriarch" zu geben, weil er nicht katholisch war, so beruht dies auf einem Irrtum. Die Bedenken der Kardinäle hatten vielmehr ihren Grund in der Tatsache, daß Patellaros abgesetzt war und ein anderer, Cyrill Kontaris, der der Union geneigt war, den Patriarchenstuhl innehatte. Den wollte man nicht verletzen dadurch, daß man seinem Nebenbuhler den Patriarchentitel gab (ebenda S. 232).

[47] Passim; siehe z. B. Sixtus V. an den koptischen Patriarchen Gabriel VIII.; s. V. Buri S. J., L'unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII. (Or. Chr. XXIII, 2), Rom 1931, S. 150. — Clemens VIII. an Meletios von Konstantinopel; s. Hofmann, Griechische Patriarchen (Or. Chr. XXV, 2), Rom 1932, S. 262. — Paul V. an den nestorianischen Patriarchen Elias, Briefe vom 25. III. 1614 und 20. I. 1616; s. S. Giamil, Genuinae relationes inter Sedem Ap. et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam, Rom 1902, S. 129. 139. — Innozenz XI. an den koptischen Patriarchen Johannes XVI.; s. Fr. Berthier, Innocentii PP. XI Epistolae ad Principes, Band I, Rom 1891, S. 438. — Innozenz XII. an den armenischen Patriarchen Nahabiet; s. De Martinis Pars I, Vol. II, S. 183; Clemens XI. an den melkitischen Patriarchen Cyrill V.; s. Mansi 46, Sp. 109. — Clemens XII. an den koptischen Patriarchen Johannes XVII.; s. De Martinis Pars I, Vol. VII, S. 141.

[48] De Martinis Pars I, Vol. II, S. 314.

[49] De Martinis Pars II, S. 59f.

z. B. Clemens VIII. dem neugewählten Patriarchen von Konstantinopel, Meletios, am 10. April 1598 in sehr liebenswürdigen Worten zu seiner Wahl, die ihm, dem Papst, eine *singularis quaedam voluptas* bereitet habe (er hielt den Patriarchen fälschlich für einen Freund der Union). Clemens schließt mit den Worten: *Te, Frater, in visceribus Christi amplectimur tibique ab eo, qui est pax nostra divinae gratiae copiam et veram in utroque homine felicitatem optamus et precamur*[50]. Paul V. spendet am Schluß seines Briefes an den nestorianischen Patriarchen Elias (29. VI. 1617) diesem, den Bischöfen und Mönchen, dem Klerus und allen Christgläubigen ‚*peramanter*' den apostolischen Segen[51].

Es wäre allerdings verfehlt, aus einer solchen irenischen Ausdrucksweise päpstlicher Schreiben zu folgern, die Päpste hätten die getrennten Hierarchen irgendwie doch als legitime Patriarchen und Bischöfe angesehen. Es ist vielmehr aus zahlreichen Dokumenten klar, daß dies nicht der Fall war. Schismatische und häretische Patriarchen und Bischöfe sind illegitim, und es kommt ihnen folglich *de iure* keinerlei wahre Autorität zu, wenn sie auch *de facto* Autorität ausüben und bei ihren Untergebenen Gehorsam finden. Die von manchen Kanonisten vertretene Auffassung, daß die getrennten Bischöfe die ihnen vor dem Schisma zukommende Jurisdiktion auch nach der Trennung von Rom beibehalten hätten[52], findet in der tatsächlichen Haltung des Hl. Stuhles gegenüber diesen Hierarchen keine Stütze. Rom sah sie jedenfalls nicht als Jurisdiktionsträger an. In den päpstlichen Dokumenten wird für die Frage der Autorität schismatischer und häretischer Bischöfe keinerlei Unterschied gemacht, ob diese nun *bona* oder *mala fide* sind. Eine juridische Situation kann eben nicht abhängig sein vom Zustand des Gewissens, den schließlich nur Gott allein mit Sicherheit beurteilen kann. Ob einem Menschen Autorität zukommt oder nicht, müssen die, über die er Gewalt beansprucht, mit Sicherheit wissen können. Das ist aber nicht der Fall, wenn es dabei auf das Vorhandensein der *bona fides* ankommt.

Zunächst einige Zeugnisse für die Tatsache, daß der Hl. Stuhl die getrennten Patriarchen und Bischöfe nicht als legitim ansah: Pius IV. spricht in einem Breve vom 10. März 1565 an seinen Nuntius Johannes Baptista, Bischof von St. Salvator in Cypern, von den *Primates sive Patriarchae, ut appellantur*, also von den sogenannten Patriarchen Michael vom Etschmiadzin und Neemas der Jakobiten, während er den maronitischen und den chaldäischen Patriarchen, die beide katholisch waren, einfachhin *Primates sive Patriarchae* nennt[53]. Im Breve dieses Papstes an den katholischen Erzbischof Nikolaus von „Nescivana" ist die Rede von dem *Patriarcha Armenorum, ut vocatur*[54]. Clemens XI. nennt zwar in

[50] Hofmann, Griechische Patriarchen (Or. Ch. XXV, 2), Rom 1932, S. 262f.
[51] Giamil, Genuinae relationes 163.
[52] Vgl. z. B. J. Deslandes, Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction? Échos d'Orient XXVI (1927) 385—395; Congar, Chrétiens désunis S. 303.
[53] Dib, a. a. O. (Rev. de l'Or. Chr. 1914) S. 29f.
[54] Ebd. 31.

einem Breve an den koptischen Patriarchen Johannes XVI. diesen wie üblich „Patriarch", sagt ihm aber im Text des Schreibens ziemlich deutlich, daß die Würde des Alexandrinischen Patriarchenthrones, die diesem einstmals zukam, erst durch die Union wiederhergestellt werden würde[55]. Klarer spricht sich derselbe Papst über seine Auffassung von der Rechtmäßigkeit der getrennten Patriarchen in einem Breve an die maronitischen Bischöfe aus (18. VIII. 1714). Hier wird vom maronitischen Patriarchen gesagt, daß er *unicus inter omnes Orientis Antistites non sine praecipua vestrae gentis gloria legitime a vobis eligitur et ab hac Sancta Sede canonice confirmatur, quando reliqui omnes a non habentibus potestatem pari facilitate deputantur ac deponuntur*[56]. Der Papst vergißt hier einen Augenblick, daß es damals ein von Rom anerkanntes chaldäisches Patriarchat mit dem Sitz in Diarbekir gab. In der Congregatio generalis der Propaganda vom 15. März 1729 ist die Rede von den *praetensi* oder *asserti patriarchae schismatici*, die dem katholischen Patriarchen Cyrill Tanas Schwierigkeiten bereiten[57]. Benedikt XIV. gibt in der oben (S. 379) schon erwähnten Ansprache im Konsistorium bei Gelegenheit der Verleihung des Palliums an den Patriarchen Cyrill Tanas (24. II. 1744) seiner Freude Ausdruck, daß nunmehr endlich die Antiochenische Kirche *in legitimi pastoris tutela* sei, während sie früher *ab insidiosis pseudo-episcopis circumsessa* war[58]. Der Papst will gewiß nicht sagen, daß die getrennten Patriarchen von Antiochien nicht gültig geweihte Bischöfe gewesen seien, aber er bestreitet klar ihre Legitimität. Clemens XIII. beklagt in einem Breve an die Republik Venedig vom 27. Februar 1762 bitter, daß der venezianische Senat den Griechen der Stadt erlaubt habe, für die Kirche des hl. Georg einen schismatischen Bischof zu erwählen. Diesen nennt der Papst einen „Pseudo-Bischof", weil er eben illegitim war[59]. Leo XII. sagt in der Bulle der Wiederherstellung des koptischen Patriarchates vom 15. Juli 1824 von den getrennten Patriarchen, daß sie sich *quamvis perperam Coptorum Patriarchas Alexandrinos dicebant*[60]. Sie waren es also in Wirklichkeit nicht. Durch die Häresie des Dioscorus und des Timotheus Aelurus ist der Patriarchenstuhl von Alexandrien eine *impietatis cathedra* geworden. Also kann man die Patriarchen unmöglich für legitim ansehen[61]. Gregor XVI. sagt bei Gelegenheit der Verleihung des Palliums an den chaldäischen Patriarchen Nikolaus (Schreiben vom 27. IV. 1840), daß der Bischof von Seleucia nach Annahme des Nestorianismus *in nomen ac dignitatem patriarchatus Babyloniensis invasit*[62].

---

[55] Trossen 171.
[56] De Martinis Pars I, Vol. II, S. 302.
[57] Mansi 46, Sp. 88. 89.
[58] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 138.
[59] Ebd., Vol. IV, S. 71.
[60] A. a. O. 651.
[61] Ebd.
[62] A. a. O., Vol. V, S. 232.

Da die getrennten Patriarchen illegitim sind, kommt ihnen keine liturgische Ehrung zu, die als Anerkennung ihrer Rechtmäßigkeit gedeutet werden könnte. Am 30. August 1636 verhandelte die Propaganda über eine Anfrage von der Insel Zakynth, ob man es dulden könne, daß die Griechen in der lateinischen Kathedrale an Festtagen die liturgischen Akklamationen für den „ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel" halten. Die Antwort ist negativ. Die Patriarchen von Konstantinopel sind nicht bloß Schismatiker, sondern auch Häretiker, deshalb sind sie *non laudandi sed execrandi*. Außerdem ist der Titel „ökumenischer Patriarch" unzulässig[63]. Der Ausdruck *‚execrandi'* ist gewiß für unser heutiges Gefühl schockierend. Die heilige Kongregation will keinen Haß gegen den Patriarchen predigen. Aber das Schisma und die Häresie sind zu verabscheuen. Diese Abscheu war wohl in jenen Jahrhunderten sehr viel lebendiger, als er heute ist. Jedenfalls dürfen einem schismatischen und häretischen Patriarchen keine liturgischen Ehren erwiesen werden, da dies einer Anerkennung gleichkäme. Am 21. Juli 1665 entschied die Propaganda aufs neue, daß die Akklamationen für den Patriarchen von Konstantinopel unzulässig seien[64]. Das heilige Offizium antwortete bald darauf (7. VI. 1673) auf eine Anfrage, ob die Armenier in Livorno den schismatischen Patriarchen bei der Liturgie kommemorieren dürften, um so die Schismatiker anzulocken, negativ, das sei durchaus verboten[65]. In der bekannten Instruktion der Propaganda gegen die *communicatio in sacris* vom Jahre 1729 wird das Verbot auch der passiven Assistenz von Katholiken bei der Liturgie der Getrennten damit begründet, daß diese häretische Patriarchen und Bischöfe kommemorieren. Die Gegenwart von Katholiken dabei wäre mit einer Teilnahme an *veneratio et obsequium erga perversos ministros haereseos schismatisque* gleichbedeutend[66]. Am 20. Februar 1733 verbot die Propaganda den häretischen nestorianischen Patriarchen bei der Liturgie zu erwähnen[67].

Wenn die getrennten Patriarchen und Bischöfe illegitim sind, so folgt daraus, daß sie niemandem die legitime Ausübung des Bischofs- oder Priesteramtes übertragen können. Die von schismatischen Bischöfen Geweihten empfangen zwar die Weihegewalt, sie können diese aber nicht legitim ausüben. Das stellt bereits Clemens VIII. in seiner Instruktion über die Riten der Italo-Griechen fest (30. VIII. 1595), wenn er sagt: *Recipiunt quidem ordinem, sed non executionem*[68]. Benedikt XIV. wiederholt wörtlich dasselbe in seiner Konstitution „Etsi pastoralis" vom 26. Mai 1742[69]. Die Propaganda entschied am 7. Mai 1631, daß die Missionare im

[63] A. a. O., Pars II, S. 76, n. 135.
[64] A. a. O., S. 133, n. 14.
[65] A. a. O., S. 180, n. 347.
[66] Mansi 46, Sp. 102.
[67] Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis), Tom. II, Freiburg i. Br. 1876, Sp. 443.
[68] Bullarium Romanum, Tom. X, Turin 1865, S. 212, 4.
[69] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 66, n. 13. VII.

Orient nur von solchen Bischöfen die Erlaubnis zum Gebrauch ihrer Vollmachten erbitten dürften, die von jedem Verdacht des Schismas oder der Häresie frei seien[70]. Benedikt XIV. verbot in der Konstitution „Etsi pastoralis" unbedingt, das heilige Chrisma von schismatischen Bischöfen anzunehmen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Hl. Stuhl stehen[71]. Es soll also peinlichst alles vermieden werden, was irgendwie als eine Anerkennung der schismatischen Bischöfe gedeutet werden könnte.

Daß der Hl. Stuhl die getrennten Patriarchen nicht als legitim gelten läßt, geht schließlich auch daraus hervor, daß in päpstlichen Dokumenten, wo dem Namen katholischer Patriarchen eine Ordnungszahl beigefügt wird, die schismatischen Vorgänger des gleichen Namens übergangen werden. Der erste sicher katholische Patriarch der Melkiten wird von diesen selbst durchweg Cyrill VI. genannt. In den Dokumenten des Hl. Stuhles heißt er dagegen Cyrill III. Die schismatischen Patriarchen, die diesen Namen trugen, werden also übersprungen[72]. Für gewöhnlich wird in offiziellen Dokumenten des Hl. Stuhles dem Namen eines Patriarchen keine Ordnungszahl beigefügt. Auch bei der 1903 bzw. 1926 erfolgten Bestätigung Cyrills VIII. und Cyrills IX. (nach der bei den Melkiten üblichen Zählung) durch den Papst wird keine Zahl angegeben[73].

Ganz besonders scharf betont der Hl. Stuhl die Illegitimität der getrennten Patriarchen, die zur Zeit der Union Nebenbuhler der katholischen Patriarchen waren. Die katholischen Kommunitäten sind ja (abgesehen von der koptischen) nicht dadurch entstanden, daß man neben die getrennten Patriarchate katholische setzte. Man suchte vielmehr bei Gelegenheit einer Sedisvakanz den Patriarchenstuhl durch einen Katholiken zu besetzen, der dann vom Hl. Stuhl als der einzig legitime Inhaber des Thrones angesehen wurde. Die gegenwärtigen getrennten Patriarchen sind durchweg Nachfolger jener schismatischen Gegenpatriarchen, die Rom als *intrusi* aufs energischste ablehnte. Wie man da noch von einer irgendwie legitimen Fortpflanzung der vor dem Schisma vorhanden gewesenen Jurisdiktion reden kann, ist kaum zu verstehen. Benedikt XIV. z. B. nennt in seiner schon öfters zitierten Ansprache bei Gelegenheit der Verleihung des Palliums an Cyrill Tanas dessen Nebenbuhler Sylvester einen Schismatiker, *qui Sedem Patriarchalem invasit*[74]. In der Instruktion des heiligen Offiziums für den Vize-Präfekten der Mission in Ägypten des Jahres 1729 wird derselbe Sylvester wiederholt *pseudopatriarcha* genannt[75]. Pius VI. bestätigte

[70] Collect. Prop. I, S. 17, n. 69.

[71] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 62, n. 2, IV.

[72] A. a. O., Vol. IV, S. 50; vgl. auch S. 51, und Mansi 46, Sp. 505.

[73] Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, Vol. XXII, Rom 1903, S. 361ff; AAS XVIII (1926) 249ff. Der jetzige melkitische Patriarch wird in den Akten der Bestätigung (AAS XL [1948] 266) Maximus IV. genannt. Maximus I. starb im Jahre 191, war also katholisch. Maximus II. (1760—61) und Maximus III. (1833—55) gehören der katholischen Reihe nach 1724 an. Das offiziöse „Annuario Pontificio" gibt die bei den katholischen Melkiten übliche Zahl, so Cyrill IX.

[74] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 138 Anm.

[75] Mansi 46, Sp. 105; vgl. auch Sp. 177.

am 15. Dezember 1783 als syrischen Patriarchen von Antiochien den Erzbischof Michael Ǧarweh. Der Papst betont, daß durch den Tod seines Vorgängers Georg III. Ignatius, der im Schisma starb, der Stuhl von Antiochien vakant geworden sei. Michael sei nun von den Katholiken legitim zum Nachfolger erwählt worden. Ihn bestätigt der Papst[76]. In seiner Ansprache im Konsistorium bei Gelegenheit der Verleihung des Palliums beklagt Pius VI., daß die Jakobiten den katholischen Patriarchen vertrieben und einen *intrusus* mit Namen Matthäus an seine Stelle setzten. Nunmehr macht der Papst den Michael zum Patriarchen, *ut hunc in modum illi catholicae nationi unum legitimum constituatur caput*[77]. Der erste katholische armenische Patriarch Abraham wurde am 26. November 1742 durch Benedikt XIV. bestätigt. In dem betreffenden Dokument wird ausgeführt: Die armenische Kirche von Cilicien war ohne einen Hirten. Der Papst beriet mit den Kardinälen, aus Sorge, daß diese Kirche durch lange Sedisvakanz geschädigt werde, *de praeficiendo eidem ecclesiae personam utilem*. Der Klerus der armenischen Nation hat nun nach alter Sitte den Erzbischof von Aleppo Abraham zum Patriarchen „gewählt oder verlangt". Der Papst approbiert die Wahl und macht den Abraham zum Patriarchen: *Teque illi (sedi) in patriarcham nationis praedictae praeficimus*. Es ist klar, daß Abraham damit zum einzigen legitimen Patriarchen des Patriarchats von Cilicien gemacht werden soll[78]. Man sieht, nebenbei gesagt, aus diesen Dokumenten auch, daß Rom großen Wert darauf legte, daß die katholischen Patriarchate als Fortsetzung der traditionellen und nicht als Neugründungen erscheinen sollten. Der Fall, daß ein katholischer Patriarch aufgestellt wurde, während der betreffende Patriarchenthron noch von einem Nichtkatholiken besetzt war, trat 1678 ein, als der wenige Jahre zuvor zur katholischen Kirche übergetretene frühere nestorianische Bischof Josef von Diarbekir von der türkischen Regierung den Patriarchentitel erhielt. Er wandte sich an Rom um Bestätigung, erhielt aber zunächst eine abschlägige Antwort, da die Propaganda nicht die Bildung eines neuen Patriarchats *cum praeiudicio Patriarchae nestoriani* billigen wollte. Mit diesem nestorianischen Patriarchen waren schon wiederholt Verhandlungen wegen Union geführt worden. Diese Hoffnung wollte man nicht aufgeben. Rom ließ aber schließlich doch den Nestorianer fallen. Am 17. November 1680 befürwortete die Propaganda die Bestätigung des Erzbischofs Josef als Patriarchen *Nationis Chaldaeorum in Mesopotamia*, also als des einzigen legitimen Patriarchen der ganzen Nation[79]. Bei der Bestätigung des ersten katholischen chaldäischen Patriarchen, Johannes Sulaqa, am 20. Februar 1553 wird betont, daß der Patriarchenstuhl durch den Tod des Vorgängers Simon Mama, vakant sei.

[76] De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 270ff.
[77] A. a. O., S. 270 Anm. 1.
[78] A. a. O., Vol. III, S. 83ff.
[79] Vgl. zur Sache W. de Vries S. J., Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens: Or. Chr. Per. XXIII (1957) 36.

Sulaqa wird einfachhin zum Patriarchen jener Kirche gemacht. Von der Existenz eines Rivalen, der aber tatsächlich doch vorhanden war, wird überhaupt keine Notiz genommen[80]. Der Nebenbuhler war Simon Denha, der auf Grund des Gewohnheitsrechtes als Erbe seines Onkels das Patriarchat ohne weiteres antreten wollte. Dieser ließ nicht lange später (1555) den Johannes Sulaqa ermorden[81].

Es steht also nach allem aus zahlreichen päpstlichen Dokumenten fest, daß der Hl. Stuhl die von Rom getrennten Patriarchen und Bischöfe als illegitim ansah. Damit dürfte eigentlich schon zur Genüge nachgewiesen sein, daß der Hl. Stuhl ihnen jedes Recht, die Kirche zu regieren, also jede Jurisdiktion aberkannte. Manche Autoren nehmen aber an, daß eine illegitime Jurisdiktion doch noch wirksam sein könne[82]. Es lassen sich jedoch eine Reihe von Dokumenten des Hl. Stuhles anführen, in denen den getrennten Hierarchen auch ausdrücklich jede Vollmacht aberkannt wird. Sie haben keinerlei Autorität. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit macht Sixtus V. dem koptischen Patriarchen Gabriel VIII. in einem Breve vom 20. April 1590 klar, daß ihm ohne die Verbindung mit Rom keinerlei Autorität zukomme: *Cumque te non fugere sentiamus, universas corporis partes, si a capite seiungantur, ipsa vita destitui, et propterea etiam praelatos, qui a Romana Ecclesia tamquam a capite dependent, si ab ea separentur, auctoritatis expertes quasi mortuos esse* ...[83]. Also der Zustand des Schismas zieht naturgemäß den Verlust jeder Autorität nach sich. — Das heilige Offizium gab am 4. April 1658 auf die Anfrage Antwort, ob der syrisch-katholische Erzbischof von Aleppo, Andreas Akidjan, bei der Liturgie gesäuertes Brot verwenden dürfe. Die Entscheidung besagt, man könne dies gestatten, wenn nur der Erzbischof *rite* geweiht sei *a Patriarcha habente auctoritatem et legitime constituto*[84]. In der Tat war Andreas vom maronitischen Patriarchen konsekriert worden. In den Augen des heiligen Offiziums ist nur ein katholischer Patriarch legitim und nur ein solcher hat Autorität. Benedikt XIV. erklärt in einem Schreiben an maronitische Bischöfe (20. VII. 1746), die den vom Papst ernannten Patriarchen nicht anerkannten, daß sie wegen ihrer Auflehnung gegen den Hl. Stuhl keinerlei Jurisdiktion und Vollmacht mehr hätten. Er belegt sie nicht mit Zensuren, stellt nur fest, daß sie als Aufrührer gegen den Papst ihrer bischöflichen Autorität verlustig geworden sind. Es ist dies also nicht etwa die Folge einer Exkommunikation, sondern ergibt sich aus der Natur der Sache[85]. Clemens XIII. beklagt in einem Breve

[80] W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III.: Oriens Christianus IV (1904) 266 f.

[81] G. Beltrami, La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione (Or. Chr. XXIX), Rom 1933, S. 2. 24. Die Nachfolger des Johannes Sulaqa kehrten im 17. Jahrhundert wieder zum Schisma zurück. Der heutige nestorianische Patriarch gehört dieser Reihe an.

[82] So z. B. Congar, Chrétiens désunis S. 303 und Anm. 3.

[83] Buri a. a. O.: Or. Chr. XXIII, 2 (1931) S. 151.

[84] De Martinis Pars II, S. 113, n. 220 ad 1.

[85] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 291.

an die Republik Venedig vom 22. Jänner 1763 die traurige Tatsache, daß in der Kirche des hl. Georg ein schismatischer Bischof fungiert. Von ihm sagt der Papst, daß er *eos, quos falso sibi subditos esse existimat, suo parere velit imperio.* Er hat also tatsächlich keine Autorität, und das einfach deshalb, weil er ein Schismatiker ist[86]. In einem weiteren Schreiben an die Republik (31. XII. 1763) führt derselbe Papst bittere Klage darüber, daß der schismatische Bischof immer noch nicht entfernt ist. Er hat von Schismatikern die bischöfliche Weihe empfangen und besitzt deswegen keinerlei Autorität: *Quem propterea certo scimus apostolici ministerii divina carere missione, quem omnis legitimae auctoritatis expertem, quem ab Ecclesia extorrem, quem denique a Sedis Apostolicae, quae petra est et christianae unitatis fundamentum, certo novimus omni esse communione seiunctum*[87]. Also allein die Tatsache, daß diesem Bischof die Gemeinschaft mit dem Hl. Stuhl fehlt, beweist, daß er keine Autorität haben kann. — Leo XII. sagt in der Errichtungsbulle des koptischen katholischen Patriarchates (1824) von den häretischen Patriarchen von Alexandrien, daß sie *auctoritatem exercere contendebant*[87a]. Sie hatten also in Wirklichkeit keine Autorität. — Pius IX. beklagt in einem Breve an den chaldäischen Patriarchen Josef Audo vom 15. September 1875, daß in Mesopotamien gewisse Bischöfe den Diözesen vorständen, die keinerlei Gemeinschaft mit dem Hl. Stuhle hätten. Von einem solchen Bischof sagt der Papst *nullamque illi potestatem inesse, quem eadem Ap. Sedes omni iurisdictione carere declaraverit*[88]. Also Rom nimmt ihnen nicht die Jurisdiktion, sondern es erklärt, daß sie keine haben, weil ihnen die *communio* mit dem Hl. Stuhle fehlt, die eben unerläßliche Vorbedingung für die Jurisdiktion ist. Diese Bischöfe sind nicht etwa deshalb der Jurisdiktion beraubt, weil sie exkommuniziert waren. Sie sind noch gar nicht ausdrücklich exkommuniziert; denn der Papst schickt erst später einen Legaten, der sie, falls sie hartnäckig bleiben, erst exkommunizieren soll[89].

Daß der Hl. Stuhl den schismatischen Bischöfen keinerlei Jurisdiktion zubilligte, ergibt sich ferner aus der Tatsache, daß er im Fall des Übertritts eines getrennten Hierarchen nicht etwa die vorhandene Jurisdiktion bestätigte, sondern den Übertretenden *ex novo* die nötigen Vollmachten gab. Das geschah z. B. im Fall des koptischen Bischofs Athanasius, dem Benedikt XIV. durch ein Schreiben vom 4. August 1741 Jurisdiktion verlieh. Der Papst macht ihn, da viele Kopten leider tatsächlich schismatischen und häretischen Bischöfen unterworfen sind, zum Apostolischen Vikar für alle Gläubigen des koptischen Ritus in ganz Ägypten und gibt ihm die nötigen Vollmachten[90]. Zwei Jahrzehnte später übertrug

[86] A. a. O., Vol. IV, S. 91.
[87] A. a. O., S. 99.
[87a] A. a. O., S. 651, 5.
[88] A. a. O., Vol. VI, 2, S. 279, 5.
[89] A. a. O., S. 291, Brief an den Patriarchen vom 17. III. 1876.
[90] A. a. O., Vol. III, S. 30f.

Clemens XIII. durch ein Breve vom 17. April 1761, das, nebenbei gesagt, mit dem eben zitierten Benedikts XIV. fast wörtlich übereinstimmt, dem vor kurzem übergetretenen Bischof Antonius von Ğirge die gleichen Vollmachten, wie sie vorher Athanasius besessen hatte[91]. In einer Instruktion der Propaganda für den lateinischen Bischof von Babylon vom 16. September 1783 werden die lateinischen Missionare gemahnt, die Jurisdiktion der orientalischen Bischöfe zu achten. Die Himmelsbewohner freuen sich, und deshalb darf es keinen Neid auf Erden erregen, „wenn die orientalischen Bischöfe oder irgend ein Hirt der Seelen nach Verwerfung der Irrtümer ihrer Sekte und nach Bestätigung ihres Glaubens und ihrer Verbindung mit Rom durch den höchsten Romanus Pontifex die Regierung ihrer Volksgenossen und die Hirtensorge über sie übernehmen". Also erst nach der Abschwörung und nach der Bestätigung durch Rom kommt den orientalischen Bischöfen Hirtensorge und Hirtenrecht zu. Die Lateiner sollen nicht meinen, daß *orientalium potestate redintegrata* ihre eigene Autorität geschmälert werde[92]. Durch die Rückkehr zur wahren Kirche wird die Autorität der Orientalen wiederhergestellt. Sie war also vorher nicht vorhanden. Noch einmal wird der gleiche Gedanke in dieser Instruktion etwas weiter unten ausgedrückt: Die Vollmachten der Missionare werden nicht beeinträchtigt, wenn den orientalischen Hierarchen (nach ihrer Konversion) erlaubt wird, *suorum popularium curam capessere et plenaria in illos iurisdictione potiri*[93]. Sie erhalten also die Jurisdiktion über ihre Volksgenossen, wenn sie katholisch werden. Am gleichen Orte wird dem lateinischen Bischof von Babylon eingeschärft, daß er den von der Häresie und dem Schisma bekehrten orientalischen Bischöfen die Jurisdiktion über die östlichen Christen seines Gebietes überlassen oder vielmehr restituieren müsse, *utpote ab ipsa origine iis omnino debitam ac spectantem, atque a latino Episcopo ad tempus dumtaxat, unico praesulum orientalium defectus subsidio, retentam*[94]. Also: als die orientalischen Bischöfe noch von Rom getrennt waren, und deshalb keine Vollmachten besaßen, übte der lateinische Bischof die Jurisdiktion auch über die Ostchristen aus. Jetzt aber sind diese Bischöfe zurückgekehrt, und deshalb muß ihnen die Jurisdiktion zurückgegeben werden, die sie vor dem Schisma hatten, und die ihnen nunmehr, da sie wieder mit dem Hl. Stuhl verbunden sind, zukommt.

Manchmal ist freilich in den päpstlichen Dokumenten im Fall des Übertritts orientalischer Hierarchen nicht ausdrücklich von der Verleihung oder Wiederherstellung der Jurisdiktion die Rede. Sie werden einfach, nachdem sie das Glaubensbekenntnis, das immer auch eine Abschwörung der Häresie enthält, abgelegt haben, als nunmehr legitime Patriarchen anerkannt. Das bedeutet praktisch die Neuübertragung der Jurisdiktion, da Rom, wie wir weiter unten

[91] Archiv. Vatic. Secr. Brev. Vol. 3481 fol. 11.
[92] De Martinis Pars II, S. 393.
[93] A. a. O., S. 394.
[94] A. a. O., S. 396.

sehen werden (S. 399) grundsätzlich auf dem Standpunkt steht, daß alle Autorität in der Kirche vom Stuhle Petri ausgeht. Als Beispiel für eine *de-facto*-Anerkennung ohne ausdrückliche Übertragung der Jurisdiktion seien angeführt die Fälle der melkitischen Patriarchen Athanasius III. und Cyrills V. von Antiochien. Athanasius schickte 1687 sein Glaubensbekenntnis nach Rom, das als zufriedenstellend anerkannt wurde. Die Propaganda beschloß daraufhin, den Papst um Bestätigung dieses Patriarchen zu ersuchen. Die formelle Bestätigung war also doch vorgesehen, erfolgte aber in der Tat niemals. Trotzdem wird Athanasius in der Folgezeit vom Hl. Stuhl als rechtmäßiger Patriarch von Alexandrien angesehen[95]. Papst Innozenz XI. schickt ihm am 10. August 1687 ein Breve, durch das er ihn in die Kirche aufnimmt. Der Papst gibt seiner Freude über die Obödienzleistung Ausdruck und spricht die Hoffnung aus, daß dieser Übertritt reiche Frucht tragen möge[96]. Die im Jahre 1698 erfolgte Verzichtleistung des Athanasius zugunsten seines Nebenbuhlers Cyrill, der damals noch nicht katholisch war, erkannte Rom nicht an[97]. Clemens XI. schickte dem Patriarchen Athanasius noch am 16. September 1713 ein Breve, in dem er ihn ermahnt: *Esto de animarum lucro sollicitus!*[98] Er sieht ihn also als mit den nötigen Vollmachten für die Seelsorge ausgestattet an. Cyrill V. unterschrieb am 5. November 1717 das Glaubensbekenntnis Urbans VIII. Daraufhin verzichtete Athanasius auf Wunsch der Propaganda zugunsten Cyrills. Clemens XI. richtete an Cyrill am 21. Mai 1718 ein Breve, in dem er den Patriarchen, den er offenbar nunmehr als legitim ansieht, auffordert, seine Kirche und Nation von den Irrtümern des Schismas zu befreien und zum katholischen Glauben zu führen[99]. Auch Cyrill V. wurde nie formell bestätigt und als Patriarch eingesetzt. Das heilige Offizium verhandelte am 2. Juni 1718 eine Anfrage, die von „dem ehrwürdigen Vater und Herrn Cyrill, Patriarchen von Antiochien des griechisch-katholischen Ritus" an die Propaganda gerichtet worden war. In der Antwort will das heilige Offizium wissen, ob die Priester der Diözese des Patriarchen schismatisch oder katholisch seien[100]. Cyrill selbst wird offenkundig als katholischer, rechtmäßiger Patriarch betrachtet.

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte hinreichend klar sein, daß Rom den häretischen und schismatischen Patriarchen jede Autorität aberkannte. Es seien zur Ergänzung und Erhärtung der allgemeinen These noch einige Einzelfälle angeführt, in denen den getrennten Patriarchen bestimmte Vollmachten bestritten werden, die sie haben müßten, falls sie die mit ihrem Amt an sich verbundene Jurisdiktion hätten. Schismatiker und Häretiker können keine

[95] Vgl. zur Sache de Vries, Der selige Papst Innozenz XI.: Or. Chr. Per. XXIII (1957) 45.
[96] Berthier, Innocentii PP. XI Ep. ad Principes II, S. 358.
[97] Mansi 46, Sp. 116.
[98] A. a. O., Sp. 117 Anm. 1.
[99] Ebd. Sp. 123f.
[100] Ebd. Sp. 123—126.

gültige Exkommunikation verhängen. Die Propaganda ordnete am 13. Juli 1720 an, der Custos des Hl. Landes solle alle Missionare Syriens darauf aufmerksam machen, daß die gegen den katholischen Erzbischof Euthymius vom Patriarchen Cyrill V. im Verein mit schismatischen Patriarchen auf einem Konziliabulum in Konstantinopel ausgesprochene Exkommunikation null und nichtig sei. Die heilige Kongregation wird wohl inzwischen begriffen haben, wie es mit dem Katholizismus Cyrills V. in der Tat bestellt war[101]. Ein schismatischer Patriarch kann auch nicht gültig von einer Exkommunikation lossprechen. Der Kardinal Gualtiero referiert in der Congregatio Particularis der Propaganda vom 15. März 1729 über den katholischen Erzbischof Euthymius, der die Aufhebung einer von ihm selbst ausgesprochenen Exkommunikation durch Athanasius III. für ungültig ansah, da nach seiner Meinung Athanasius Häretiker und Schismatiker war. (Während seiner zweiten Amtsperiode 1720—1724 nach dem Tode Cyrills V. nahm er in der Tat eine solche Haltung ein.)[102] Die heilige Kongregation setzte sich für Euthymius ein und weigerte sich, den Athanasius wieder als Patriarchen anzuerkennen, bevor er nicht ein neues Glaubensbekenntnis abgelegt habe[103]. Getrennte Hierarchen können ihren Priestern keine Beichtjurisdiktion übertragen. Das heilige Offizium antwortete am 28. August 1669 auf eine Anfrage, ob zur katholischen Kirche übergetretene nestorianische Priester von den häretischen Patriarchen oder Bischöfen Beichtvollmachten hätten: *Non habent iurisdictionem ab illis episcopis*[104]. Getrennte Bischöfe haben nicht das Recht, gültig einen Patriarchen zu wählen. Leo XII. stellt dies in der bereits mehrfach angeführten Errichtungsbulle des koptischen Patriarchats ausdrücklich fest. Der Papst ernennt den Patriarchen, da eine Wahl unmöglich ist, weil alle koptischen Bischöfe mit Ausnahme eines einzigen Häretiker und Schismatiker sind und deshalb *nullo eligendi patriarchae iure potiuntur*[105]. Das gleiche geht aus dem oben (S. 388) schon zitierten Breve Clemens XI. an die maronitischen Bischöfe vom 18. August 1714 hervor, in dem der Papst betont, daß die orientalischen Patriarchen mit Ausnahme allein des katholischen maronitischen von *non habentibus potestatem* gewählt seien[106].

Da die schismatischen Bischöfe keinerlei Vollmachten haben, können sie auch den Ordensobern keine wahre Autorität mitteilen. Daraus folgt, und diese Folgerung wird von der Propaganda ausdrücklich gezogen, daß die Gelübde der nichtkatholischen Mönche nicht feierlich sein können, da die Obern, die sie annehmen, keine Jurisdiktion haben: *Superiores schismatici carent omni iurisdictione*

[101] Ebd. Sp. 136. — N. B. Die Jesuitenmissionare wenigstens waren sich über diese Ungültigkeit völlig klar, wie aus einem Brief des Obern der Mission vom 9. VIII. 1722 an die Prop. hervorgeht; ebd. Sp. 144.
[102] A. a. O., Sp. 4.
[103] Ebd., Sp. 136.
[104] De Martinis Pars II, S. 158, n. 308.
[105] A. a. O., Pars I, Vol. IV, S. 651, 6.
[106] A. a. O., Vol. II, S. 302.

et consequenter nequeunt recipere ad professionem[107]. Aus der Entscheidung der Propaganda vom 23. März 1629 scheint jedoch hervorzugehen, daß die heilige Kongregation den schismatischen Patriarchen und Bischöfen die Vollmacht zuerkannte, von Ehehindernissen zu dispensieren. Auf die Bitte eines ruthenischen Bischofs hin, eine im Schisma abgeschlossene Ehe, die wegen naher Verwandtschaft ungültig schien, zu sanieren, antwortete die Propaganda, man solle festzustellen suchen, *an ab eius Patriarcha vel Episcopo schismatico dispensationem, antequam praedictum matrimonium contraheret, obtinuerit*[108]. Die Propaganda scheint hier also anzunehmen, daß eine solche Dispens gültig sei, vielleicht, weil der Hl. Stuhl um des Heiles der Seelen willen den schismatischen Hierarchen eine solche Vollmacht stillschweigend überträgt. Aus einem solchen isolierten Text zu folgern, die getrennten Hierarchen hätten die mit ihrem Amt an sich verbundene Jurisdiktion bewahrt, geht bei der Fülle von Texten, die die gegenteilige Auffassung des Hl. Stuhles beweisen, wirklich nicht an. Papst Pius VII. sieht jedoch die von einem illegitimen Bischof gewährten Dispensen für ungültig an. Er sagt in einem Brief an den griechisch-katholischen Erzbischof von Aleppo vom 3. Juni 1816, die mit einer solchen Dispens geschlossenen Ehen müßten saniert werden[109]. Es handelt sich allerdings hier um einen katholischen Bischof, der illegitim auf den Stuhl von Aleppo gekommen war. Aber das zugrundeliegende Prinzip, daß nämlich ein illegitimer Bischof keine Vollmachten besitzt, gilt auch von einem schismatischen Bischof. Daß Schismatiker auch in Ehesachen keine Vollmachten haben, geht überdies aus einer Instruktion des heiligen Offiziums an die orientalischen Bischöfe aus dem Jahre 1883 hervor, wo ausdrücklich gesagt wird, die Beschlüsse der schismatischen Ehe-Tribunale seien als ungültig zu betrachten[110].

Päpstliche Dokumente reden zwar manchmal von der Autorität oder gar von der Jurisdiktion der Schismatiker. Aber nach allem, war wir sonst von der Auffassung des Hl. Stuhles in der Sache wissen, muß man diese Texte so verstehen, daß sie nur die tatsächliche Ausübung von Autorität meinen, nicht aber die *de iure* wirklich vorhandene. Aus dem Zusammenhang ist dies zudem mehr als einmal völlig klar. Paul V. z. B. schließt seinen Brief an den nestorianischen Patriarchen Elias vom 29. Juni 1617 mit der Erteilung des apostolischen Segens an ihn, die Bischöfe und den Klerus und alle Gläubigen, die seiner Autorität unterworfen sind[111]. Mehr als die Feststellung der Tatsache, daß die Gläubigen diesem Patriarchen

---

[107] Congregatio Particularis 4. VII. 1634; s. De Martinis Pars II, S. 64. Vgl. zur Sache Cl. Pujol S. J., De valore professionis monasticae orientalium dissidentium: Periodica de re morali (1952) 130—149.

[108] Codif. Can. Fonti I, S. 211—213.

[109] Acta et Decreta (Coll. Lac. II) Sp. 550.

[110] Vgl. A. Coussa, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, Tom. I, Grottaferrata 1948, S. 23f; P. Gasparri, Codicis Iuris Canonici Fontes, Vol. IV, Rom 1926, S. 407, n. 1076.

[111] Giamil, Genuinae relationes 163.

gehorchen, braucht man hier nicht zu sehen. Die Propaganda behandelt in einer Sitzung vom 25. Juli 1628 die Frage, ob man, um die Absetzung des Patriarchen Cyrill Lukaris zu erreichen, mit Geld arbeiten dürfe und ob es nicht besser sei, dieses Geld statt den Türken den „Metropoliten oder anderen Griechen" zu geben, die das Recht haben, den Patriarchen von Konstantinopel zu wählen[112]. Man wird hier gewiß den Ausdruck „das Recht haben" nicht pressen müssen, da der Hl. Stuhl sonst, wie wir sahen, den schismatischen Bischöfen das Recht zur Patriarchenwahl bestreitet. Clemens XII. spricht in einem Schreiben an den koptischen Patriarchen Johannes vom 20. August 1737 von den *populi tuae curae commissi*, was nicht mehr als die Anerkennung der tatsächlich ausgeübten Autorität zu bedeuten braucht[113]. In den Akten der Propaganda aus dem Jahre 1741 wird ein Gutachten des koptischen katholischen Priesters Raffael Tuchi mitgeteilt, in dem dieser von der Jurisdiktion spricht, die der zur katholischen Kirche übergetretene Bischof Athanasius als Vikar des getrennten Patriarchen über alle Diözesen Ägyptens ausübt. Im Zusammenhang ist es klar, daß es sich nur um tatsächliche Ausübung von Autorität handelt. Denn Tuchi plädiert dafür, daß dem Athanasius jetzt, da er katholisch geworden ist, *ex novo* Jurisdiktion gegeben werde. Die heilige Kongregation entschied, dem Papst vorzuschlagen, die Jurisdiktion zu gewähren[114]. In der oben schon zitierten Instruktion der Propaganda für den lateinischen Bischof von Babylon aus dem Jahre 1783 wird gesagt, es sei immer Brauch gewesen, daß zurückkehrende Häretiker und Schismatiker in ihrer Würde, die sie bislang hatten, blieben, *eademque, qua in suos antea pollebant auctoritate, quantum iuxta catholicae ecclesiae leges permitti poterat, fruerentur*[115]. Wie wir bereits sahen, ist aber in dieser Instruktion nur von einer Autorität *de facto* die Rede, da klar gesagt wird, daß den Zurückkehrenden *de iure* erst nach der Konversion und nach der Bestätigung durch den Papst Jurisdiktion zukommt. — Pius IX. endlich spricht in der Bulle „Reversurus" vom 12. Juli 1867 von den Antistites der Kirche, die die von Gott gesetzte höchste Autorität der Kirche verachteten, dafür aber durch das unerforschliche Gericht Gottes unter das Joch von Laien, ja von Ungläubigen gerieten, so sehr, *ut neque ordinaria atque immediata Episcoporum iurisdictio in suas dioeceses, neque Patriarcharum in suos Episcopos canonica auctoritas sarta tecta manserit*[116]. Nach allem, was wir sonst über die Haltung der Päpste gegenüber den getrennten Hierarchen wissen, können wir in diesen Worten nicht mehr als eine Anerkennung der tatsächlichen Autorität der schismatischen Bischöfe und Patriarchen sehen. Für Pius IX. ist es jedenfalls undenkbar, daß schismatische Hier-

[112] Hofmann, Griechische Patriarchen (Or. Chr. XV, 1), Rom 1929, S. 72.
[113] De Martinis Pars I, Vol. VII, S. 141.
[114] A. Colombo, Le origini della Gerarchia della Chiesa Copta cattolica nel secolo XVIII (Or. Chr. An. 140), Rom 1953, S. 169—171.
[115] De Martinis Pars II, S. 393.
[116] A. a. O., Pars I, Vol. VI, 1 S. 455, 4.

archen über Katholiken Jurisdiktion ausüben. In der Allocutio „Probe noscitis" vom 3. Juli 1848 sagt er von den orientalischen Katholiken in Rußland — es handelte sich besonders um Armenier —, die sich verstreut in Gebieten finden, wo es keine katholischen orientalischen Bischöfe gibt, daß sie den lateinischen Bischöfen unterstehen[117]. Das ist die allgemeine Regel, die nach der oben schon angeführten Instruktion für den lateinischen Bischof von Babylon auch in Mesopotamien galt.

Die getrennten Bischöfe sind eben illegitim und deshalb haben sie in keiner Weise teil an der göttlichen Autorität, die allein der wahren Kirche Christi anvertraut ist. Die Idee einer aus der Zeit vor dem Schisma stammenden und von Bischof zu Bischof weiter übertragenen Jurisdiktion ist den Dokumenten des Hl. Stuhles völlig fremd. In ihnen herrscht vielmehr durchaus die Konzeption vor, daß die Jurisdiktion von Fall zu Fall den Bischöfen und Patriarchen direkt vom Papst übertragen wird. Die Frage ist also nicht: Hat der Hl. Stuhl die an sich vorhandene Jurisdiktion den getrennten Hierarchen entzogen?, sondern: Hat er ihnen Jurisdiktion gegeben? Diese letzte Frage ist zweifellos zu verneinen, wenn es sich um die an sich mit dem Bischofsamt verbundene Vollmacht handelt, einen Teil der Kirche zu regieren. Ob der Hl. Stuhl getrennten Bischöfen und Priestern für einzelne Fälle um des Heiles der Seelen willen Jurisdiktion gibt, bleibt zu untersuchen (siehe weiter unten S. 404 f). Man kann dies nicht ohne Grund voraussetzen, der Gedanke ist aber auch nicht einfachhin von der Hand zu weisen.

Der Apostolische Stuhl betrachtet sich als die Quelle jeglicher priesterlichen Gewalt, d. h. jeder Regierungsgewalt in der Kirche. Leo XII. begründet mit dieser Auffassung die Errichtung des katholischen koptischen Patriarchats, ohne Berücksichtigung der nur *de facto* bestehenden schismatischen alexandrinischen Kirche. Nur ein einziger koptischer Bischof ist katholisch, *caeteri omnes Episcopi copti tum haeresi tum schismate ab ea sede divelluntur, unde omnis oritur potestas sacerdotalis. Itaque nullo eligendi Patriarchae iure potiuntur. Nobis proinde, ut plena, qua nos Christus donavit Episcopos ubique locorum constituendi potestate uteremur, consuluerunt atque prout ab ipsis (Cardinalibus) etiam postulaveramus spectatum virum indicarunt, quem eligere in Patriarcham possemus* ...[118]. Pius IX. schreibt in der Bulle „Reversurus": *Hinc factum est, ut Patriarchis ipsis vix electis nihil magis cordi fuerit, quam confirmationis litteras ab hac B. Petri sede obtinere per quam sciebant, largiente Domino, omnium solidari dignitatem sacerdotum et ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare*[119].

Oft genug hat der Hl. Stuhl in der Tat Patriarchen und Bischöfe aus seiner ihm von Christus verliehenen Vollmacht auch im Orient

[117] Acta et Decreta (Coll. Lac. II) Sp. 557, n. 56.
[118] De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 651, 6.
[119] A. a. O., Vol. VI, 1, S. 454, 2.

einfach eingesetzt[120]. Aber auch, wo er regulär Gewählte bestätigte, faßte er diese Bestätigung als Übertragung der Vollmacht und als Einsetzung in das Amt auf. Das ist aus den diesbezüglichen Dokumenten von Anfang an klar. Der erste katholische Patriarch, der von Rom bestätigt wurde, war Johannes Sulaqa, den, wie es in den Konsistorialakten heißt, das ganze Volk des östlichen Assyrien, d. h. Geistliche und Laien, *pro eorum veteri more acclamassent in eorum patriarcham* und für den sie die Bestätigung der Wahl erbitten[121]. Die Wähler sah man in Rom zu Recht oder Unrecht bereits als katholisch an. Die Bestätigung durch den Papst, die im Konsistorium vom 17. Februar 1553 geschah, wird in den Akten mit folgenden Worten umschrieben: *Ecclesiae patriarchali ... providit ipsumque (Johannem Sulaqam) illi in patriarcham praefecit et pastorem, curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo*[122]. Diese Formel kehrt in der Folgezeit im wesentlichen identisch, in der Ausdrucksweise mehr oder weniger abgewandelt, immer wieder. Nur ist später für gewöhnlich nicht mehr einfachhin von *electio* sondern von *electio seu postulatio* oder auch nur von *postulatio* die Rede, wodurch deutlich wird, daß nach Auffassung des Hl. Stuhles der Patriarch nicht durch die Wahl, sondern erst durch die Bestätigung kreiert wird. Er erhält seine Jurisdiktion vom Papst, und nicht etwa auf Grund der Wahl direkt von Christus[123].

---

[120] So ernannte z. B. Pius VII. am 9. VI. 1816 den Basilius Haractengi zum melkitischen Erzbischof von Aleppo (Acta et Decr. Coll. Lac. II, Sp. 454); Leo XII. am 4. VII. 1828 zum Erzbischof von Beirut den Mönch Petrus Sciahajat (ebd. S. 553); Pius VIII. am 6. VII. 1830 den ersten armenischen Erzbischof von Konstantinopel (De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 731); Gregor XVI. autorisierte am 24. XII. 1831 den melkitischen Patriarchen, den neuen Erzbischof von Beirut zu designieren (a. a. O., Sp. 553); Benedikt XIV. ernannte 1744 den Simon Petrus Evodius zum maronitischen Patriarchen (De Martinis Pars I, Vol. III, S. 153); Clemens XIII. ernannte am 1. VIII. 1760 den Erzbischof Maximus von Aleppo zum melkitischen Patriarchen (a. a. O., Vol. IV A. 52); Pius VIII. ernannte am 5. VII. 1830 den Erzbischof von Mossul, Johannes Hormez zum Patriarchen von Babylon (a. a. O. S. 727).

[121] van Gulik a. a. O.: Oriens Christianus IV (1904) 265f.

[122] Ebd. 266f.

[123] ‚*Praeficimus te*' oder ähnliche Ausdrücke z. B. für Chaldäer, Jahr 1581, Beltrami S. 205; Maroniten 1636, De Martinis Pars II S. 74; Chaldäer 1759, De Martinis Pars I, Vol. IV S. 23; Melkiten 1764, a. a. O., S. 101; Maroniten 1767, a. a. O., S. 148 Anm.; Armenier 1781, a. a. O., S. 264; Syrer 1783, a. a. O., S. 272; Maroniten 1795, a. a. O., S. 419; Maroniten 1796, a. a. O., Pars II S. 424; Melkiten 1796, a. a. O., Pars I, Vol. IV, S. 423; Armenier 1814, a. a. O., S. 523; Melkiten 1817, a. a. O., S. 559 Anm., S. 560; Melkiten 1836, Mansi 46, Sp. 978; 1856, ebd., Sp. 1179; 1865, ebd., Sp. 1199; 1898, ebd. Sp. 1207; 1903, ebd. Sp. 1214; 1926, AAS XVIII (1926) 251; 1948, AAS XL (1948) 266. 267 und andere mehr.

Nur von ‚*electio*' ist die Rede bei der Bestätigung des syrischen Patriarchen Petrus Garweh im Jahre 1828, De Martinis Pars II S. 482; des melkitischen Patriarchen Maximus Mazlum, 1836, a. a. O. Pars I, Vol. V, S. 120.

‚*Electio seu postulatio*' heißt es z. B. in folgenden Fällen: bei den Maroniten 1744, De Martinis Pars I, Vol. III, S. 152; Armeniern 1754, a. a. O., S. 577; Melkiten 1760, a. a. O., Vol. IV, S. 58; Syrern 1783 a. a. O., S. 270 Anm. 1, Pars II S. 391; Melkiten 1789, a. a. O., Pars II, S. 415; 1796, a. a. O., Pars I, Vol. IV, S. 421 Anm. 1; 1797, a. a. O., Pars II, S. 426; Armeniern 1814, a. a. O., Vol. IV S. 523

Der Nachfolger des Johannes Sulaqa, 'Abdišo' wurde im Konsistorium vom 17. April 1562 bestätigt. Von einer Wahl ist in den Akten überhaupt nicht die Rede. Es heißt dort: *R. P. Dominum Abd Isu ... ad ecclesiam patriarchalem de Muzal in Assiria Orientali ... transtulit; ipsumque illi in patriarcham praefecit et pastorem, curam etc. committendo ...*[124]. Gregor XIII. bestätigte im Konsistorium vom 29. Mai 1581 die Wahl des jakobitischen Patriarchen Ignatius David Šah, von dem er irrtümlich annahm, daß er bereits zur katholischen Kirche übergetreten sei, da dessen Prokurator in Rom in seinem Namen das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt hatte. Ignatius wurde von allen Zensuren absolviert, als Patriarch eingesetzt und mit der Verwaltung des Patriarchats betraut[125]. Bemerkenswert ist hier, daß der Papst die Wahl durch die jakobitischen Bischöfe, die ohne Zweifel noch nicht katholisch waren, approbiert. Er nennt sie in einem Breve an den Ap. Nuntius Leonardo Abel „Unsere ehrwürdigen Brüder die Erzbischöfe und Bischöfe seiner Nation"[126]. Der Papst hielt sie wohl auch schon für katholisch, da der Patriarch im Namen seiner Nation durch seinen Prokurator das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und dem Papst Obödienz geleistet hatte. Auch der Vorgänger des David Šah hatte sich bereits dem Hl. Stuhl unterworfen. — Andreas Akidjan, der erste syrisch-katholische Erzbischof von Aleppo, der 1659 durch Alexander VII. bestätigt wurde, galt in Rom als Maronit. Der Papst findet deshalb seine Weihe und Einsetzung durch den maronitischen Patriarchen ganz normal. In der Bestätigungsbulle vom 28. Jänner 1659 saniert Alexander VII. alle etwa vorgekommenen Formfehler und konvalidiert „soweit wie nötig" die Einsetzung des Andreas durch den Patriarchen. Wörtlich heißt es dann weiter: *Et ipsum Andream Dionysium in Archiepiscopum Aleppi de novo itidem, quatenus opus sit, instituimus*[127]. Einige Jahre später wurde Andreas zum Patriarchen gewählt. Der Papst bestätigte ihn im Konsistorium des 23. April 1663, indem er die Wahl approbierte, *ipsumque illi Ecclesiae ... in Patriarcham et pastorem praefecit*[128]. Sein Nachfolger Petrus wurde durch Innozenz XI. im Konsistorium vom 12. Juni 1679 anerkannt. Es heißt in den Akten: *SS. Dominus noster ... confirmavit et approbavit electionem factam a Natione Syriaca seu Jacobitarum* (!) *... ipsumque Petrum Gregorium absolvit a vinculo, quo tenetur Ecclesiae Hierosolymitanae et transtulit ad*

Anm.; Melkiten 1817, a. a. O., S. 559; Maroniten 1824, a. a. O., Pars II, S. 478. Und so fort, auch noch bei den neuesten Bestätigungen: Cyrill Moghabghab 1926, AAS XVIII (1926) 250; Maximus IV. 1948, AAS XL (1948) 266.

Nur von ‚*postulatio*' die Rede ist bei den Maroniten 1757, De Martinis Pars I, Vol. III, S. 681. 682; 1796 a. a. O., Pars II S. 424; 1798 a. a. O., S. 426.

[124] Beltrami, La Chiesa Caldea 62 Anm. 11.

[125] G. Levi della Vida, Documenti intorno alle relazioni delle Chiese orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII (Studi e Testi 143), Vatikan 1948, S. 101—102.

[126] Ebd. 111.

[127] De Martinis Pars I, Vol. I, S. 308.

[128] Archiv. Vatic. Acta Camer. 21, fol. 16; vgl. de Vries, Der selige Papst Innozenz XI.: Or. Chr. Per. XXIII (1957) 39 Anm. 1.

Ecclesiam huiusmodi Patriarchalem, praeficientes (sic) eum in Patriarcham et pastorem, curam etc. committendo ...[129]. Die 1724 vollzogene Wahl des ersten katholischen melkitischen Patriarchen Cyrill Tanas wurde auf einer Nationalsynode der Melkiten am 25. April 1730 im Namen des Hl. Stuhles durch den Ap. Legaten Dorotheus bestätigt, der erklärte: *Declaramus te et in forma ecclesiae constituimus te legitimum Graecorum Patriarcham Antiochenum ... tibique in praesenti conferimus omnia iura patriarchatus ...*[130]. — In den Akten der Bestätigung des ersten armenisch-katholischen Patriarchen (26. XI. 1742) Petrus Abraham ist bereits nicht mehr einfach von *electio* die Rede, sondern es heißt: *Episcopi et dilecti filii, Clerus nationis Armenorum ... elegerunt seu postularunt ...* Die Einsetzung in das Patriarchenamt und die Übertragung der Vollmachten geschieht dann in der üblichen Form[131].

Bei den Maroniten war es, wie es scheint, schon lange üblich, nicht einfach von *electio* sondern von *electio seu postulatio* zu sprechen. In den Akten einer Sitzung der Propaganda vom 28. Jänner 1636 heißt es: *Negotium electionis Patriarchae Maronitarum expediri posse eo modo, quo sub Clemente VIII. alia electio fuit expedita die 5 maii 1599, videlicet, ut SS. Dominus noster electum seu postulatum praeficiat in Patriarcham Maronitarum Antiochenum*[132].

Die Patriarchen werden vor der Bestätigung durch den Hl. Stuhl *electus* oder auch *postulatus patriarcha* genannt, um anzudeuten, daß sie erst durch die Einsetzung durch den Papst wirklich Patriarchen sind. Gregor XIII. schreibt am 15. April 1579 dem Ignatius David Šah *electo patriarchae nationis Iacobitarum*, von dessen Unionsbereitschaft er gehört hatte[133]. Auch nachdem die päpstliche Anerkennung bereits ausgesprochen war, wird Ignatius im Breve Gregors an Leonardo Abel vom 25. Februar 1583, da die Überreichung des Palliums noch nicht stattgefunden hatte, immer noch bloß *electus Patriarcha* genannt[134]. Ebenso nennt Gregor XIII. den chaldäischen Patriarchen Simon Denha, solange dieser das Pallium noch nicht erhalten hat, *electus Patriarcha*[135]. Die Propaganda dekretiert am 31. März 1729: *Significetur Cyrillo in Patriarcham electo ...*[136]. Bei seiner Eidesleistung vor der Bestätigung nennt Cyrill sich selbst: *in Patriarcham electus*[137].

Daß diese Ausdrucksweise nicht eine bloße Formalität ist, geht aus der Tatsache hervor, daß der Hl. Stuhl mehr als einmal einem solchen *patriarcha electus seu postulatus* die Bestätigung verweigerte, so z. B. beiden von den Maroniten in zwiespältiger Wahl im Jahre

[129] Acta Camer. 23, fol. 11r—v; vgl. de Vries 42.
[130] Mansi 46, Sp. 189.
[131] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 83. 85.
[132] A. a. O., Pars II S. 74, n. 130.
[133] Levi della Vida a. a. O. (Studi e Testi 143), S. 50.
[134] A. a. O., S. 112.
[135] Beltrami, La Chiesa Caldea 203. 214.
[136] Mansi 46, Sp. 90; vgl. auch Sp. 341.
[137] A. a. O., Sp. 189.

1742 aufgestellten Kandidaten[138], ebenso dem als Nachfolger des Patriarchen Cyrill Tanas erwählten Ignatius Ǧoar[139].

Die an sich naheliegende Konsequenz aus dieser Ausdrucksweise, daß nämlich dem erwählten Patriarchen die Jurisdiktion noch nicht oder wenigstens noch nicht in ihrer Fülle zukommt, wird bisweilen ausdrücklich gezogen. Den am 21. Februar 1812 gewählten melkitischen Patriarchen Ignatius Saruff bestätigte die Propaganda bald darauf im Namen des Papstes und erklärte dabei, daß er nunmehr *omnia et singula suae dignitatis auctoritatis ac iurisdictionis munia exercere rite valeat*, und zwar schon vor der Verleihung des Palliums[140]. Ein Dekret der Propaganda vom 1. Dezember 1837 schärft den Melkiten die Notwendigkeit ein, die Bestätigung der Wahl der Patriarchen und das Pallium zu erwirken, *antequam iisdem Patriarchis fas sit convocare consilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, episcopos consecrare, aliaque peragere, quae non obtenta electioni confirmatione et pallii concessione vetita sunt, nisi specialis Sedis Apostolicae venia praedictis Patriarchis facta fuerit*[141].

Für die Armenier und für die Chaldäer bestimmte der Hl. Stuhl ausdrücklich, daß die Patriarchen erst nach der Bestätigung Jurisdiktion haben sollten[142]. Auch wenn dem Patriarchen schon vor der Bestätigung gewisse Rechte zukommen, so doch nur, weil der Hl. Stuhl sie ihm bereits konzediert. Nach allem ist es durchaus der Tradition entsprechend, wenn die Enzyklika „Mystici Corporis" lehrt, daß die Bischöfe direkt vom Papst die Jurisdiktion erhalten[143].

---

[138] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 152.

[139] A. a. O., Vol. IV, S. 50. Andere Beispiele für die Ausdrucksweise *‚electus patriarcha'*: maronitischer Patriarch, bestätigt 1757, De Martinis Pars I, Vol. VII, S. 185; melkitischer Patriarch 1764, a. a. O., Vol. IV, S. 101. 102; armenischer Patriarch 1781, a. a. O., S. 262 und passim. Der erste armenische Patriarch Petrus Abraham wird *‚postulatus'* genannt; a. a. O., Vol. VII, S. 177.

[140] Mansi 46, Sp. 934. [141] De Martinis Pars II, S. 499, n. 825.

[142] Für die Armenier: Bulle „Reversurus" 12. VII. 1867, § 16 (De Martinis Pars I, Vol. VI, 1, S. 457); für die Chaldäer „Cum ecclesiastica" 31. VIII. 1869, § 5, II (De Martinis Pars I, Vol. VI, 2, S. 34). — Das neue orientalische Kirchenrecht bestimmt für den Fall, daß der zum Patriarchen Erwählte bereits Bischof ist, daß er schon vor der Bestätigung inthronisiert werden darf und bereits dann das *plenum ius in officio* besitzt; s. AAS 49 (1957) 503, can. 238 § 1. Vor der Bestätigung darf er aber noch nicht Synoden berufen und Bischöfe erwählen und weihen; ebd. 504, §3.

[143] AAS XXXV (1943) 211f. Nach dem Urteil des heutigen Kardinals A. Ottaviani sollte damit die Streitfrage entschieden sein. Vgl. A. Ottaviani, Institutiones iuris publici eccl., Band I, Rom 1947, S. 413. Das neue orientalische Kirchenrecht bestimmt, daß der für einen Bischofssitz gewählte Bischof *recepta episcopali ordinatione ... iurisdictionem obtinet* (can. 396, § 2: AAS 49 (1957) 550). K. Mörsdorf will daraus ableiten, daß „die strittige Frage, ob der regierende Bischof die oberhirtliche Gewalt unmittelbar von Gott oder vom Papst erhält", damit wieder „neue Nahrung" bekommt; K. Mörsdorf, Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche: Münchener Theologische Zeitschrift VIII (1957) 252. Es ist aber doch wohl nicht anzunehmen, daß das neue or. Kirchenrecht sich in Gegensatz zur päpstlichen Enzyklika „Mystici Corporis" stellen will. — Zur Streitfrage vgl. auch F. X. Wernz-P. Vidal, Ius Canonicum, Tom. II, Rom 1928, S. 613ff.

Die getrennten Hierarchen haben also nach der Auffassung des Hl. Stuhles, wie sie sich aus zahlreichen Dokumenten verschiedener Jahrhunderte ergibt, keine ordentliche Jurisdiktion, und zwar eben weil sie von der einen wahren Kirche getrennt sind. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie in gewissen Fällen durch Konzession der Kirche Jurisdiktion ausüben, wenn ihnen die Kirche um des Heiles der Seelen willen eine solche Vollmacht gibt. Wir haben noch zu untersuchen, was sich aus den päpstlichen Dokumenten, welche die getrennte Hierarchie des Nahen Ostens betreffen, über eine etwaige Gewährung solcher Vollmachten in Einzelfällen erschließen läßt. Was zunächst die Beichtjurisdiktion betrifft, sahen wir oben (S. 396) schon, daß nach einer Entscheidung des heiligen Offiziums vom 28. August 1669 übertretende Priester keine solche Vollmacht, die sie etwa von ihren schismatischen Bischöfen erhalten hätten, mitbringen[144]. Das gleiche ergibt sich aus der Diskussion, die um das Jahr 1740 in Ägypten die Gemüter bewegte, ob nämlich die übertretenden koptischen Priester, die im Schisma die Pfarrsakramente, also auch das der Buße, spendeten, dies auch in der katholischen Kirche tun könnten. Dieses Problem setzte die Propaganda am 7. August 1736 dem Assessor des heiligen Offiziums in einem Briefe auseinander, in dem geltend gemacht wird, es sei ein großes Hindernis für die Konversion von Pfarrern, wenn diese nach der Abschwörung keine Fakultät zur Spendung der Pfarrsakramente hätten, da sie von diesem Dienst ihren Lebensunterhalt bestreiten müßten. Es sei niemand da, der den übertretenden Priestern die nötigen Vollmachten geben könnte, da der Präfekt der Mission der reformierten Franziskaner nur seinen Ordensbrüdern die Beichtfakultät mitteilen könne. Die Propaganda bittet deshalb das heilige Offizium, dem Missionspräfekten *pro tempore* die Vollmacht zu gewähren, den konvertierten koptischen Pfarrern die Fakultät zur Spendung aller Pfarrsakramente zu geben[145]. Aus diesem Brief ergibt sich, daß die Propaganda es als selbstverständlich voraussetzte, daß die übertretenden Pfarrer keinerlei ordentliche Beichtjurisdiktion aus dem Schisma mitbrachten. Der Gedanke an diese Möglichkeit taucht überhaupt nicht auf. Ein Brief der Propaganda an den katholischen koptischen Priester Raffael Tuchi in Kairo vom 24. August 1737 teilt mit, daß das heilige Offizium damals die Frage studierte, ob die konvertierten koptischen Pfarrer die Pfarrsakramente spenden könnten[146]. Die Instruktion „Eo quamvis tempore" für die Kopten vom 4. Mai 1745 dürfte wohl das Ergebnis der Beratungen des heiligen Offiziums über diesen Punkt enthalten. Wenn es also hier heißt: *Aequum visum est, ut parochi ritus cophti ... capaces sint etiam inter catholicos administrationis sacramentorum parochialium, qua prius in schismate potiebantur*, so will das nur heißen, daß sie tatsächlich im Schisma

[144] De Martinis Pars II, S. 158, n. 308.

[145] Archiv. Prop. Scritture Riferite, Congr. Part. Vol. 108 (Jahre 1733—50) fol. 254.

[146] Archiv. Prop. Lettere Volgari Vol. 146 (des Jahres 1737) fol. 313 v.

diese Sakramente spendeten, nicht aber daß sie damals bereits ordentliche Beichtjurisdiktion hatten. Die hätten sie ja doch durch den Übertritt nicht verloren. Es wird in der Tat auch in der Instruktion gleich darauf gesagt, es sei zur Spendung der Pfarrsakramente notwendig, daß der Vicarius generalis die betreffenden Priester *dominico gregi praefecerit*. Der Generalvikar gibt ihnen also die Beichtjurisdiktion[147]. Dabei bleibt die Möglichkeit offen, daß die Kirche den schismatischen Pfarrern wegen des *error communis* die Jurisdiktion konzedierte. Aus den Dokumenten ergibt sich das aber in keiner Weise.

Wenn die getrennten Priester keinerlei Beichtjurisdiktion haben, dann folgt daraus, daß die von den schismatischen Christen bei ihnen abgelegten Beichten ungültig sind und folglich im Fall des Übertritts wiederholt werden müssen. Die Propaganda scheint in der Instruktion für die katholischen Priester des koptischen Ritus vom 18. März 1790 das tatsächlich anzunehmen, da sie von den Übertretenden die Beicht aller Sünden verlangt, die sie überhaupt begangen haben[148]. Die heutige Praxis des heiligen Offiziums ist es jedoch, wie gewichtige Autoren versichern, von den Übertretenden keine Wiederholung der im Schisma abgelegten Beichten zu verlangen[149]. Dokumente zur Sache sind jedoch nicht zu finden. Man nimmt also an, daß die Kirche wegen des *error communis* oder überhaupt um des Heiles der Seelen willen die an sich fehlende Jurisdiktion ersetzt. Einer solchen Annahme dürfte auch die Antwort des heiligen Offiziums aus dem Jahre 1666 auf eine Anfrage aus Georgien nicht entgegen sein, ob nämlich zum Schisma wiederzurückgekehrte Konvertiten, die dann nachher wieder katholisch werden, die im Schisma abgelegten Beichten wiederholen müßten. Die Antwort lautete: *Confessiones esse iterandas*[150]. Hier dürfte der Grund für die Notwendigkeit der Wiederholung darin liegen, daß man bei Apostaten *mala fides* und damit für die Beicht Mangel an der rechten Disposition voraussetzt.

Daß im Fall des *error communis* die Beichtjurisdiktion zugunsten von Katholiken des orientalischen Ritus ersetzt wird, ergibt sich aus dem oben schon zitierten Brief Pius VII. an den melkitischen Erzbischof Basilius Haractengi von Aleppo (3. VI. 1816). Der Bischof Maximus Mazlum hatte ohne legitime Wahl und Bestätigung als Erzbischof in Aleppo fungiert und dort Pfarrer eingesetzt, die also als ‚*intrusi*' keinerlei Vollmachten hatten. Der Papst erklärt, man brauche die Wiederholung der bei diesen ‚*intrusi*' abgelegten Beichten nicht zu verlangen[151]. Damit ist freilich noch nicht ohne weiteres gegeben, daß die Kirche im Fall des *error communis* auch für schismatische Christen die Beichtjurisdiktion

[147] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 223 § 12.
[148] A. a. O., Pars II, S. 148, n. XIX.
[149] E. Herman, Quibus legibus subiiciantur etc.: Il diritto eccl. 62 (1951) 1053. Er beruft sich auf Ph. Maroto, Institutiones Iuris Canonici, Tom. I, Rom 1921, S. 671.
[150] De Martinis Pars II, S. 135, n. 264, Dekret vom 10. II. 1666.
[151] Acta et Decreta (Coll. Lac. II), Sp. 550.

ersetzt. Die Bestimmungen über den *error communis* (can. 209) sind rein positives kirchliches Recht.

In Dokumenten des Hl. Stuhles wird wiederholt den Katholiken streng verboten, bei Schismatikern zu beichten. Es wird aber in diesen Dekreten nie gesagt, daß die Beicht ungültig sei, ja für den Fall der Todesgefahr wird sie in späteren Dokumenten als gültig bezeichnet. Das heilige Offizium antwortete am 12. September 1726 negativ auf die Anfrage, ob man erlaubterweise von den Nestorianern die Sakramente, insbesondere das der Buße und der Eucharistie, empfangen könne[152]. Die Propaganda erließ am 18. Februar 1762 das Dekret: *Nullo casu, neque necessitatis, licere catholico confiteri peccata sua et absolutionem obtinere a sacerdote schismatico*[153]. Man sollte meinen, daß wenn es auch im Notfall unerlaubt ist, die Absolution von einem Schismatiker zu empfangen, das eben daran liegt, daß diese Absolution ungültig ist. Einige Jahrzehnte später ist die Propaganda allerdings vorsichtiger geworden. Sie beschließt am 17. Juni 1839: *nihil esse respondendum*, nämlich auf die Anfrage des Lazaristenmissionars Josef Sapeto, ob er *necessitatis causa* bei einem häretischen Priester beichten könne[154]. Sapeto war in Äthiopien allein, hatte also keine Möglichkeit, bei einem katholischen Priester zu beichten. Für den äußersten Notfall gestattete das heilige Offizium am 7. Juli 1864 die Absolution von einem getrennten Priester zu erbitten, nämlich für den Fall, daß in Todesgefahr kein katholischer Priester zu erreichen ist[155]. Die Annahme, daß die getrennten Priester allgemein durch Konzession des Hl. Stuhles Beichtvollmachten hätten, findet in den bekannten Dokumenten des Hl. Stuhles keine Stütze. Damit ist nicht gesagt, daß sie falsch sei.

Was die Firmung angeht, so ist aus den päpstlichen Dokumenten klar, daß die besondere Vollmacht, auf Grund deren ein einfacher Priester dieses Sakrament spenden kann, nur aus einer Konzession des Hl. Stuhles herzuleiten ist. Ob die getrennten Priester diese Vollmacht haben, bleibt bis heute zweifelhaft. — Die Propaganda antwortete am 9. Juni 1718 auf eine Anfrage des griechisch-katholischen Erzbischofs Euthymius bezüglich der durch einfache Priester Gefirmten, man solle sie *ad cautelam* wiederfirmen, falls die betreffenden Priester nicht ein Privileg des Hl. Stuhles vorweisen könnten. Die heilige Kongregation beruft sich dafür auf eine Instruktion Clemen's VIII. Man soll die Leute aber nicht zur Wiederfirmung zwingen, da daraus Ärgernis entstehen könnte und da die Firmung ja nicht heilsnotwendig ist[156]. Nach dem oben schon

[152] Mansi 46, Sp. 110; vgl. auch Codif. Fonti Vol. I S. 93, Dekret der Prop. vom 17. VI. 1839.
[153] De Martinis Pars II, S. 339, n. 611.
[154] Codif. Fonti, Vol. I, S. 93.
[155] De Martinis Pars II, S. 641f.
[156] Mansi 37, Sp. 122f. Die Instruktion Clemens' VIII. s. Bullarium Romanum Tom. X, Turin 1865, S. 211.
[157] Archiv. Prop. Lettere Volg. Vol. 146 anni 1737, fol. 310 v/311.
[158] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 222.

zitierten Brief der Propaganda an den koptischen katholischen Priester Raffael Tuchi des Jahres 1737 studierte das heilige Offizium damals die Frage, ob die koptischen Priester auf Grund ihres Ritus das Recht hätten, die Firmung zu spenden, obwohl in der Instruktion für sie ihnen die Spendung dieses Sakramentes verwehrt worden war[157]. Das Ergebnis der Beratungen des heiligen Offiziums dürfte auch in diesem Fall in der Instruktion „Eo quamvis tempore" niedergelegt sein, wo gesagt wird, daß bei den Griechen des Ostens (im Gegensatz zu den Italo-Griechen) der Brauch der Spendung der Firmung durch einfache Priester *patientia quadam et facilitate Sedis Apostolicae* bestehe, was manche Theologen aus einer „stillschweigenden Dispensation" erklären. Was die Kopten angeht, kann man es gehen lassen, daß sie *ex indulgentia Apostolicae Sedis licitam sibi adstruant collationem utriusque sacramenti servato Orientalis Ecclesiae ritu, ab eadem Apostolica Sede non expresse vetito, sed tolerato.* Sie dürfen aber nicht den lateinischen Brauch als falsch verwerfen[158].

Die von schismatischen Priestern Gefirmten sind absolut wiederzufirmen, wenn es sich um Gegenden handelt, in denen den katholischen orientalischen Priestern die Vollmacht zu firmen ausdrücklich entzogen wurde, sonst können sie bedingungsweise wiedergefirmt werden, wenn sie selbst dies wünschen. Die bedingungsweise Wiederfirmung ist vorgeschrieben, wenn der von schismatischen Priestern Gefirmte eine heilige Weihe empfangen soll. Die von getrennten Priestern gespendete Firmung ist also niemals zweifellos gültig. — Die absolute Wiederfirmung wird von Benedikt XIV. für Italien in der Bulle „Etsi pastoralis" (vom 1. VI. 1742) angeordnet. Als Begründung gibt der Papst, daß in Italien und den benachbarten Inseln weder durch ihn noch durch seine Vorgänger den griechischen Priestern die Vollmacht zu firmen gegeben worden sei, ferner daß Clemens VIII. den italo-griechischen Priestern ausdrücklich verboten habe, die Getauften mit dem Chrisam zu salben, d. h. zu firmen[159]. In der Bulle „Demandatam" vom 24. Dezember 1743 wird dem Custos des Hl. Landes die Vollmacht gegeben, bedingungsweise die von einfachen Priestern Gefirmten wiederzufirmen, wenn sie dies selbst *,sponte'* verlangen[160]. Die bedingungsweise Wiederfirmung für den Fall, daß der durch einen Priester Gefirmte später die Weihen empfangen soll, wurde bereits durch Clemens VIII. im Jahre 1595 vorgeschrieben[161]. Die späteren Entscheidungen des heiligen Offiziums aus den Jahren 1872, 1879, 1885 und 1886 wiederholen im wesentlichen das gleiche: bedingungsweise

[159] A. a. O., Vol. III, S. 61, § III; Clemens VIII. s. Anm. 140. — Vgl. auch die Ausführungen Benedikts XIV. in seinem Werk De Synodis Diocesanis, Lib. VII, Cap. IX, § 4; s. Collect. Prop. I, S. 340 Anm. 1. Vgl. auch die Entscheidung des hl. Offiziums vom 5. VII. 1853; s. Codif. Fonti Vol. II, S. 169.

[160] De Martinis Pars I, Vol. III, S. 128 § 14. Dasselbe in „Religionis zelus" 13. VII. 1750; s. Codif. Fonti Vol. I, S. 105. Ebenso Clemens XIV. 14. I. 1772; s. De Martinis Pars I, Vol. IV, S. 180.

[161] Bullarium Rom. Vol. X, S. 212, 4.

Wiederfirmung ist auf Wunsch immer möglich, vorgeschrieben im Fall der Weihe[162].

Man kann schließlich fragen, ob die schismatischen Pfarrer die Vollmacht haben, gültig einer Ehe zu assistieren. Ph. Maroto sagt zu dieser Frage in seinen Institutiones Iuris Canonici: *Certum est, uti iam ab antiquo in S. Officio receptum fuit ... quod schismatici orientales ... parochi valide ... adsistant matrimoniis*[163]. Päpstliche Dokumente, auf die sich eine solche Behauptung stützen könnte, haben wir keine finden können. Es werden zwar des öfteren vor nichtkatholischen Pfarrern geschlossene Mischehen als gültig bezeichnet. Wo aber dafür eine Begründung gegeben wird, da ist es nicht die, daß die Pfarrer etwa Vollmachten hätten, sondern daß in den betreffenden Gegenden das Dekret „Tametsi" des Tridentinums nicht veröffentlicht sei und infolgedessen Ehen auch ohne Assistenz eines Priesters gültig abgeschlossen werden könnten. Die Propaganda erklärt am 21. März 1759: *Huiusmodi matrimonia ... si ... contrahantur inter coniuges, quorum unus sit catholicus et ritus latini, alter vero haereticus schismaticus et ritus orientalis, coram parocho licet haeretico vel schismatico alterius coniugis, esse valida, sed illicita*[164]. Am 6. Juli 1764 schrieb die heilige Kongregation an den Ap. Vikar von Aleppo, und zwar mit Berufung auf eine Instruktion Benedikts XIV. für den Patriarchalvikar von Konstantinopel aus dem Jahre 1754, daß man im Notfall die Eheschließung vor den häretischen Priestern tolerieren könne[165]. In diesen beiden Dekreten wird keine nähere Erklärung gegeben, weshalb solche Ehen gültig seien. Die Instruktionen der Propaganda vom 1. Oktober 1785 an den Ap. Vikar von Konstantinopel gibt jedoch die Erklärung, und zwar wiederum mit Berufung auf Benedikt XIV., nämlich daß die Bestimmungen des Konzils von Trient in Konstantinopel unbekannt seien. Deshalb seien dort selbst vor dem türkischen Kadi abgeschlossene Ehen gültig[166]. Die gleiche Begründung wird auch in der Instruktion der Propaganda des Jahres 1858 an die griechisch-katholischen Bischöfe in Rumänien gegeben[167].

Wenn wir zum Schluß das Ergebnis unserer Untersuchungen zusammenfassen wollen, so können wir sagen: Der Hl. Stuhl erkennt zwar an, daß die schismatischen Patriarchen und Bischöfe ihre von Rom getrennten Kommunitäten tatsächlich regieren, bestreitet aber dieser Regierung jede Rechtsgültigkeit und Rechts-

[162] Entscheidungen des hl. Offiziums vom 16. III. 1872, s. Collect. Prop. II, S. 52, n. 1381; 2. IV. 1879, a. a. O., S. 130, n. 1515; 14. I. 1885, a. a. O., S. 206, n. 1630; 5. VII. 1886, a. a. O., S. 216, n. 1660.

[163] Tom. I, Rom. 1921, S. 671. Er beruft sich auf P. Gasparri, Tractatus canonicus de Matrimonio, 2. ed., Paris 1904, Tom. II, n. 1099, wo gesagt wird, der schismatische Pfarrer sei wahrscheinlich ein *verus parochus*, da der schismatische Bischof, von dem er eingesetzt ist, wahrscheinlich Jurisdiktion habe. Dokumente werden keine angeführt.

[164] De Martinis Pars II, S. 336, n. 603.

[165] Collect. Prop. I, S. 293f, n. 455, die Instruktion Benedikts XIV. in der Anmerkung.

[166] A. a. O., S. 366, n. 580.

[167] A. a. O., S. 626, n. 1154.

kraft. Die Päpste haben niemals anerkannt, daß die von Rom getrennten Hierarchen jurisdiktionelle Vollmachten bezüglich ihrer schismatischen Gläubigen kraft eigenen, etwa aus der Zeit vor dem Schisma ererbten Rechts oder durch unmittelbar göttliche Übertragung hätten. Es ist jedoch möglich, daß die Päpste um des Heiles der Seelen willen den getrennten Hierarchen gewisse Vollmachten geben, freilich nicht so, daß sie diesen dann kraft eigenen Rechts für alle Zukunft zukämen. In einigen Dokumenten scheint dies ausgesprochen oder vorausgesetzt zu sein. Es ist bei der Auslegung solcher Dokumente sachlich zuzusehen, was sie wirklich enthalten. Denn es kommt bei der Frage, welche Vollmachten die Getrennten haben, darauf an, was diese Dokumente tatsächlich sagen und nicht darauf, was manche Theologen und Kanonisten vielleicht in sie hineinlegen möchten.

Das Resultat unserer Untersuchung könnte manchem recht negativ und wenig förderlich für eine Annäherung an die getrennten Brüder erscheinen. Aber das sind die Tatsachen. Die römische Kirche zieht aus ihrer unerschütterlichen Überzeugung, die einzig wahre Kirche Christi zu sein, mit unbeirrbarer Konsequenz die logischen Folgerungen: Die getrennten Hierarchen haben, weil der wahren Kirche fern, keine ordentliche Jurisdiktion, sie haben nicht das Recht, einen Teil der Kirche zu regieren. Ihre Kommunitäten sind nicht wirklich Kirchen. Auch der Außenstehende, der den Anspruch der katholischen Kirche auf Alleingültigkeit nicht anerkennt, wird doch diese Folgerichtigkeit achten müssen. Es hat keinen Sinn, diese Dinge aus einem falsch verstandenen Irenismus heraus zu verschleiern. Auch eine solche Haltung, die rigoros erscheinen könnte, ist mit echtem Irenismus, mit wahrem Wohlwollen für die getrennten Brüder in Christus durchaus vereinbar.

KAISER JOSEPH II. VOR DER FRAGE EINES SCHISMAS (1783)

Von Raphaël Olaechea S. J., Oña (Spanien)

Ein Ausspruch des Fürsten Kaunitz faßt die ganze Regierung Josephs II. zusammen. Dem Grafen Zinzendorf[1] gegenüber äußerte er nämlich einmal sein Mißvergnügen darüber, „daß man alles umstoßen wollte".

Joseph II. war, wie Hazard es einmal sagte, „der beste Schüler von Febronius" und träumte davon, die Kirche Österreichs in die volle Abhängigkeit des Staates zu bringen und aus ihr sozusagen ein „Ministerium für religiöse Angelegenheiten" zu machen[2]. Diesem Plane entsprachen schon die bekannten Reformen aus den ersten Jahren seiner selbständigen Regierung, so wenn er kontemplative Orden aufhob, Änderungen im Theologiestudium einführte, das Alter für die Ablegung der Gelübde festsetzte, das „Exequatur" für alle von Rom kommenden Dekrete oder Schreiben forderte, usw. Ging er ja so weit, Beerdigungsvorschriften zu erlassen, Bau und Qualität der Särge zu bestimmen, die Gottesdienstordnung in den Kathedralen zu regeln und die Zahl der bei den verschiedenen Messen und Hochämtern zu entzündenden Kerzen[3], so daß ihm die Geschichte, durch Friedrich den Großen, den Beinamen „roi sacristain" gab.

Es war ein Weg, der den Kaiser, wie sich an Hand archivalischer Quellen zeigen läßt, an den Rand eines Schismas brachte, von dem ihn nur die Staatsklugheit des spanischen Botschafters in Rom, Joseph N. de Azara, zurückhielt.

Der Entschluß, die Kirche völlig unter die Herrschaft des Staates zu bringen, bestimmte schon das Verhalten des Kaisers, als Pius VI. die aufsehenerregende Reise nach Wien unternahm. Die kaiserlichen Erlässe hatten in Rom große Aufregung verursacht. So sah sich der Papst genötigt, sich persönlich nach Wien zu begeben, um den Kaiser zu sprechen und ihn von seiner wahnwitzigen Bahn zurückzuhalten[4].

I.

Die Nachricht von dem Vorhaben des Papstes war eine Sensation für ganz Europa[5], und von dem Augenblicke angefangen, in welchem der Kaiser seinem Bruder Leopold zum ersten Male das überraschende Reiseprojekt des Papstes mitteilt, beherrscht dieses Thema den Briefwechsel beider Brüder und veranlaßt sie zu vielfachen, bezeichnenden Aussprüchen.

Der Kaiser nahm sich vor, den Papst „festen Fußes" zu erwarten[6]. Er wird ein respektvoller Sohn der Kirche, ein feiner Gastgeber, ein guter Katholik

---

[1] Tagebücher des Grafen Zinzendorf: 14. 2. 1782. Vgl. E. Benedikt, Kaiser Joseph II. (1741—1790), Wien 1936, S. 347.

[2] S. Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II., Wien 1868. — G. Holzknecht, Ursprung und Herkunft der Reformideen Josephs II. auf kirchlichem Gebiete, Innsbruck 1914. — A. Menzel, Joseph II. und das Naturrecht: Zeitschrift für öffentliches Recht (Wien 1920), 511. — P. Wehofer, Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II., Paderborn 1895.

[3] J. Kropatschek, Handbuch aller unter der Regierung Josephs II. für die k. k. Erbländer ergangener Verordnungen und Gesetze (18 Bde.), Wien 1785—1790.

[4] J. Cordara, De profectione Pii VI. ad Aulam Viennensem eiusque causis atque exitu commentarii, Rom 1885. — A. F. Baur, Ausführliche Geschichte der Reise des Papstes Pius VI. von Rom nach Wien, Wien 1782. — G. Dini, Diario pieno e distinto del viaggio fatto a Vienna dal S. P. Pio VI., Rom 1782. — J. Gendry, Pie VI, sa vie, son pontificat (2 Bde.), Paris 1907.

[5] J. II. an Leopold. Wien, 5. 6. 1781. Vgl. A. v. Arneth, Briefwechsel zwischen J. II. und Leopold, Wien 1872.

[6] J. II. an Leop. Wien, 7. 2. 1782: Je l'attends de pied ferme.

sein, der aber seine Prinzipien festhält[7]. Darüber hinaus wäre „eine Anrede des Papstes in der Stephanskirche katastrophal"[8].

Joseph II. legte nämlich den Besuch des Papstes aus als eine durch mystische Wünsche hervorgerufene Anwandlung, um die kirchlichen Rechte zu retten[9], aber gleichzeitig schrieb er an Katharina II. von Rußland: "Ce n'est pas le projet de chasser les ennemis du nom chrétien et de l'Europe qui met en mouvement ce prêtre italien; c'est le revenu de sa Datarie qui, la guerre faite aux abus, expose un grand vide"[10]. Diese mystischen Wünsche ärgerten Joseph II., denn er glaubte, selbst genügend Autorität und Energie zu haben, um diese Rechte in Österreich sicherzustellen.

Trotz alledem sandte er dem Papst eine Abordnung entgegen, und obwohl er selbst „an einer schweren Augenentzündung litt, reiste er ihm allen ärztlichen Warnungen zum Trotz bis Neustadt entgegen"[11]. Der Kaiser nahm Pius VI. ohne jegliche Zeremonie in seine Karosse, führte ihn durch eine „unübersehbare Menschenmenge" zum Palast, und stellte ihm die ehemals Maria Theresia gehörenden Gemächer zur Verfügung.

Äußerlich war die Reise des Papstes ein Triumph. In den Dörfern und Städten, durch die er kam, liefen die Menschen zusammen, um ihn zu sehen und um ihm zuzujubeln. In Wien fanden große Menschenansammlungen statt, die in begeisterten Jubel und Hochrufe ausbrachen. Viele Bürger und Bauern kamen herbei, um den päpstlichen Segen zu empfangen. Der Ostersonntag, der 31. März, bildete den Höhepunkt. Die Zahl der Männer und Frauen, die herbeieilten, um den vollkommenen Ablaß zu gewinnen, wurde auf 100.000 geschätzt. Und doch gab es Stimmen, die, und zwar mit Recht, behaupteten, daß die Lage Pius' VI., der Lage Jesu unter den Prätorianern glich: *Ave Caesar, et dabant ei alapas* (Jo 19, 3).

In den Briefen des Kaisers ist deutlich die Gemütsstimmung, in der er sich während dieser Tage befand, zu erkennen. Papst und Kaiser hatten sehr ausgedehnte private Unterredungen, in denen sie sich aber erfolglos im Kreise drehten[13]. Auf Kobenzls Rat erbat der Kaiser vom Papst eine schriftliche Darlegung all seiner Einwendungen[14]. In diesem Schriftstück nahm Pius VI. die Gelegenheit wahr, auf alle einschlägigen Gebiete der kaiserlichen Kirchengesetzgebung zu sprechen zu kommen. Unterdessen bewachte Kaunitz alles mit Argusaugen, und in einer von ihm beeinflußten Antwort suchte der Kaiser all diese Verordnungen zu rechtfertigen. Doch kam man im weiteren über eine gegenseitige Darlegung der Gegensätze nicht hinaus[15].

---

[7] J. II. an Leop. Wien, 7. 3. 1782: ... ferme, sûre et inebranlable dans ses principes et suivant le bien qu'il entrevoit avec certitude, de l'Etat, sans autre considération quelconque. J'insiste fortement pour qu'il loge à la Cour; cela me convient de toute façon et doit lui convenir aussi, s'il pense honnêtement. Arneth I, 82.

[8] J. II. an Leop. 18. 3. 1782: Une allocution en pleine Eglise, du Pape, ferait une scène incroyable, car je ne pourrais me dispenser de l'interrompre et de le faire taire.

[9] J. II. an Leop. Wien, 7. 3. 1782. — Kobenzl an J. II., 28. 3. 1782. Vgl. F. Maass, Der Josephinismus, II. Bd.: Entfaltung und Krise (1770—1790), Wien 1953, Anhang Num. 154, 328ff.

[10] J. II. an Katharina II. Wien, 19. 2. 1782. Vgl. A. v. Arneth, J. II. und Katharina von Rußland. Ihr Briefwechsel, Wien 1869.

[11] Gendry I, 247ff.

[12] J. II. an Leop. 28. 3. 1782: Ma fluxion me tourmente, mais ... il faut aller; je regarde cela pour un jour de bataille à laquelle il faut risquer quelque chose, arrive ce qu'en pourra.

[13] J. II. an Leop. 28. 3. 1782: En fait d'affaires nous sommes au même point encore comme s'il n'était pas venu.

[14] Kobenzl an J. II. Wien, 28—29. 3. 1782.

[15] F. Maass, Der Josephinismus II, 78, Anhang Num. 94.

Man würde sich jedoch täuschen, wenn man annähme, daß die Differenzen auf den anderen Gebieten mit größerer Leichtigkeit beseitigt werden konnten. In den Hauptproblemen wahrte jeder seinen Standpunkt, und weder die anstrengenden Unterredungen, noch der Notenwechsel konnten eine nennenswerte Änderung der Lage herbeiführen[16]. „Le Pape", schreibt Joseph an Katharina II.[17], „n'a rien obtenu d'essentiel. J'ai pourtant tâché de trouver moyen de le traiter de façon d'éviter tout éclat et brouillerie. Il a même dû me donner un temoignage publique et par écrit de l'etat solide dans lequel il avait trouvé ma religion et celle de mes peuples. J'avouerai neanmoins à V. M. I. que les trois heures par jour que je passais régulierement à déraisonner de théologie avec lui et sur des objets sur lesquels nous disions souvent chacun des mots sans comprendre, il arrivait que nous restions souvent muets à nous regarder comme pour nous dire que nous n'y entendions rien ni l'un ni l'autre, mais cela était fatigant et odieux".

Für Joseph bedeutete die Abreise des Papstes, am 22. April, eine Erlösung. Natürlich verabschiedete er den Heiligen Vater gemäß der Etikette mit allen ihm gebührenden Ehren und befahl dem Grafen von Starhemberg, ihm bis zur tirolisch-italienischen Grenze das Geleit zu geben. Der Kaiser selbst begann sich nun wieder wohler zu fühlen, denn „besonders die letzten acht Tage wurden unerträglich"[18].

Der Kaiser war mit dem Ergebnis des päpstlichen Besuches äußerst zufrieden[19]; wohingegen Pius VI. in Rom stark kritisiert wurde[20]. Aus letzterem Umstand schloß Leopold[21], daß der Papst mit seinem Besuch in Wien nicht genügend protestiert und somit die Zustimmung zu den Reformen gegeben habe, wodurch ein Präzedenzfall für die anderen Fürsten geschaffen worden sei.

II.

Im Hinblick auf den errungenen Erfolg, liefen neue Verordnungen, so die Neuordnung der Benefizienverleihung vom 29. Juli 1782, außerdem die Tatsache, daß der Kaiser das schon 1781 verlangte ausschließliche Besetzungsrecht für die Bistümer und Abteien sich aneignete. Nur für einige Ausnahmsfälle war ein päpstliches Empfehlungsrecht zugelassen worden[22].

Im Sommer 1782 wurde die geistliche Hofkommission, nach dem Vorbild der Mailänder „Giunta Economale" gegründet, und diese Art Kultus- und Kirchenministerium fuhr fröhlich fort, Dekrete zu erlassen. So wurde die Zivil-

[16] J. II. an Leop. Wien, 18. 4. 1782: La *seccatura* commence à devenir des plus fortes, et je crois que S. S. se retourne du côté de l'importunité, ne pouvant rien gagner du côté des raisons.

[17] J. II. an Katharina II. Wien, 1. 6. 1782.

[18] J. II. an Leop. 22. 4. 1782: Je ne vous cache pas être bien aise de son départ, car ces derniers huit jours surtout, la chose était devenue presque insupportable, vu les finasseries et patelinages qu'il avait mis dans sa negotiation et dans tous ses discours.

[19] Maass, Der Josephinismus II, 362.

[20] H. Schlitter, Die Reise Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst, Wien 1892, Einführung VII.

[21] Leopold an J. II. Florenz, 3. 5. 1782: On disait déjà des choses terribles du Pape au cas qu'il l'accepte; il va par là se faire jeter la pierre en Italie et c'était la vraie façon de le discrediter, car tout le monde quoiqu'à tort, sera persuadé ici, il a sacrifié à cette vue pour sa famille les affaires qu'il devait traiter à Vienne, dans lesquelles non seulement il n'a rien obtenu, mais a même mis le sceau et sa tacite approbation à tout ce que vous avez fait, ayant vu tout, été informé de tout et n'ayant point protesté, ce qui à présent, après une démarche si publique de sa part, donne occasion à tous les autres princes de pouvoir prétendre et faire les mêmes choses, sans qu'il puisse y trouver à redire.

[22] Schlitter 34ff.

che eingeführt[23], Laienbruderschaften, von denen es allein in Wien über hundert gab[24], wurden aufgelöst, die Seelsorge reorganisiert, schließlich sogar das kühne Unterfangen der Gründung neuer Diözesen begonnen[25].

Pius VI. erhob entschiedenen Protest, aber Wien gab nicht nach, und Kaunitz schrieb an den österreichischen Botschafter in Rom Kardinal Hrzan, daß man, wenn der Papst sich nicht einverstanden erklärte, entschlossen sei, eine Provinzialsynode einzuberufen[26].

Beim Tode des Kardinal-Erzbischofs von Mailand, Pozzobonelli, zu Beginn des Jahres 1783, erreichte die Spannung ihren Höhepunkt. Joseph II. ernannte Visconti zum Nachfolger. Der Papst erkannte den neueingesetzten Prälaten nicht an, sondern betrachtete ihn als Usurpator und illegitimen Hirten. Aber der Wiener Hof ging noch weiter und erhob Souveränitätsansprüche auf die lombardischen Bistümer und verkündete seinen Entschluß, „nicht abstehen und es eher zum Bruche mit dem römischen Hofe, wenn dieser die angesuchte Bestätigung des *nominati* verweigerte, werde kommen lassen"[27]. Die „Giunta Economale" bekam einen weiten Wirkungskreis, denn aus Wien trafen immer mehr Verordnungen ein, um in Kirchen, Klöstern und Abteien das staatliche Institutionsrecht für die Einsetzung kirchlicher Würdenträger in der Lombardei in die Praxis umzusetzen. Das bedeutete aber soviel wie den alten Investiturstreit wieder ins Leben zu rufen.

Pius VI. konnte diesen Forderungen nicht stattgeben, und so sandte er am 15. November ein Protestbreve an den Kaiser[28]. Joseph II. sandte ihm das Schreiben, nach reiflicher Überlegung und eingehender Beratung mit Kaunitz[29], wieder zurück, unter Beifügung einiger Zeilen zu „questa farragine di citazioni"[30] das Kaunitz seinerseits „misérable pièce d'éloquence" nannte[31]. Der Staatskanzler vertrat die Ansicht, daß man ohne sich mit Wortgefechten aufzuhalten, handeln sollte, und zwar unter Anwendung sowohl guter — „un poco colle buone" — als auch schlechter Mittel — „un poco colle cattive" — um die „der kaiserlichen Souveränität innewohnenden Rechte" durchzusetzen. Und wenn der Papst nicht geneigt sei, die neuen Bischöfe in ihren Ämtern zu bestätigen, so würde es ein anderer wohl tun[32].

Der Kaiser seinerseits schrieb wörtlich an Pius VI.: „Dunque ho l'onore di rimandargliela (den Brief) qui in originale e d'assicurar la S. Vestra che certamente Lei può restar persuasa e tranquila, che quello che ho disposto in materie

[23] C. Wolfsgruber, Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, Saulgau 1890, 645.

[24] P. v. Mitrofanov, Joseph II., deutsch von V. v. Demelic, Wien-Leipzig 1910, II, 698.

[25] J. II. an Leop. 13. 10. 1783: Dans mes affaires internes je vais tout doucement ... En attendant pourtant le premier Novembre, mes seminaires generaux seront en partie en train. En Autriche, les curées seront toutes arrangées et établies; les ordres mendiants pourvues et entretenues; ainsi la quête entièrement levée, et les baptêmes dorénavant tous gratis; les confréries abolies et réunies dans une de charité et d'aumône. L'archevêque de Gorice (Graf Edling) a, en fin, pris le parti de résigner son archevêché, et par là je pourrai faire mon arrangement général ...

[26] Maass II, 402. Anhang Num. 184.

[27] Ebd. II, 403. Anhang Num. 185. — F. Valsecchi, L'assolutismo illuminato in Austria e Lombardia, Bologna 1931. — A. Visconti, Su alcuni caratteri della politica ecclesiastica del Governo austriaco in Lombardia. Arch. Storico Lombardo 47 (Turin 1920), 272.

[28] Maass II, 403, Anhang Num. 186.

[29] J. II. an Leop. Wien, 27. 11. 1783.

[30] J. II. an Pius VI. Wien, 27. 11. 1783. Vgl. Maass II, 410, Anhang Num. 191.

[31] Kaunitz an J. II. Wien, 27. 3. 1783. Ebd. Anhang Num. 189.

[32] Kaunitz an Hrzan. Wien, 4. 12. 1783. Maass II, 411—12.

disciplinari, è certamente stato prescielto da me colla più retta intenzione ed eseguito col miglior effeto, tanto per la più gran gloria di Dio, che per il miglior bene, addattato circonstanze locali e personali dei miei sudditi. Da ciò la S. Vestra giudicherà facilmente, che non ci posso cangiare, nè cangierò mai niente"[33].

Auf dieses heftige, wenig diplomatische Schreiben antwortete der Papst am 13. Dezember[34], daß er die Ernennung Viscontis im Hinblick darauf, daß die Erzdiözese seit geraumer Zeit seines Hirten entbehre, akzeptiere, aber wohlverstanden, daß „con la dichiarazione dei diritti della sovranità non vi è quello della nomina ai vescovi e benefici ecclesiastici senza indulto della Sede Apostolica".

Beim Eintreffen dieses Briefes, befand sich Joseph II. jedoch nicht mehr in Wien. Der Kaiser war am 6. Dezember zu einer Reise nach Rom aufgebrochen, unter dem Vorwand, der Einladung des Papstes nachzukommen[35]. So wurde das Schreiben Kaunitz übergeben, der beim Anblick dieses „originellen" Schriftstückes in Wut geriet; denn nach Ansicht des Staatskanzlers „le Pape conteste manifestement le droit des Souverains à la nomination des benefices en general, mais il s'arroge même, au moyen de l'expression ‚crearemo', dont il se sert dans sa lettre ..."[36].

Joseph II. wollte, trotz der Einflüsterungen von Kaunitz, in freundschaftlicher Weise mit dem Papst sich verständigen und auf gütigem Wege den Streit schlichten, welchen seiner Überzeugung nach nicht der Papst, sondern dessen Ratgeber heraufbeschworen hatten[37]. Darum wollte er ganz unerwartet in Rom auftauchen[38], und einmal im Vatikan „über eine hintere Stiege gleich zum Papst ins Zimmer eintreten"[39]. „Mon cher ami", schrieb er an Leopold, „voilà mon sécret!"

Neben dem Streit mit dem Papst verfolgte Joseph II. mit seiner Italienreise noch andere Ziele politischer Art. So wollte er unter anderem auf der Rückreise seinen Neffen Franz, den ältesten Sohn seines Bruders Leopold, nach Wien mitnehmen, um ihn dort gemäß den an den späteren Erben der österreichisch-ungarischen Krone gestellten Anforderungen zu erziehen[40]. Ein weiterer Zweck seiner Reise war die Frage nach dem Schicksal Neapels, und schließlich wollte der Kaiser noch mit Leopold über die Annexion Toskanas durch das Reich und den Austausch der österreichischen Niederlande gegen Bayern verhandeln[41].

Am 15. Dezember machte Joseph II. in Colorno Station, um mit seinem Schwager, dem Herzog von Parma, zu speisen. In Florenz traf Joseph den schwedischen König Gustav III., der sich zur Kur in Pisa aufhielt und Großherzog Leopold einen Besuch abgestattet hatte. Der Kaiser, dem die Gegenwart des schwedischen Monarchen im Hinblick auf seine politischen Pläne unangenehm war, entwirft ein recht negatives Bild von ihm[42].

---

[33] Schlitter, Pius VI. und Joseph II. von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschluß des Konkordats, Wien 1894, S. 70.

[34] Maass II, 416.

[35] J. II. an Leop. 23. 1. 1783.

[36] Kaunitz an J. II. Wien, 24. 1. 1784. Vgl. A. Beer, Joseph II., Leopold II. und Kaunitz. Ihr Briefwechsel, Wien 1873, 148.

[37] Schlitter, Pius VI. 71.

[38] J. II. an Leop. Mantua, 14. 12. 1783.

[39] J. II. an Hrzan. Florenz, 20. 12. 1783. Vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. XVI/3, Freiburg 1933, S. 341, 3.

[40] J. II. an Kaunitz. Pisa, 10. 2. 1784.

[41] J. II. an Katharina II. Wien, 13. 5. 1784; Katharina II. an J. II. Czarsko-selo, 23. 5. 1784. — Vgl. Arneth, S. 224, 229.

[42] J. II. an Leop. Wien, 20. 10.; 13., 29. 11. 1783; J. II. an Katharina II. Wien, 5. 12. 1783; Brunati an Kaunitz. Rom, 14. 1. 1784. Haus-Hof-Staatsarchiv Wien. Rom-Berichte, Fasz. 278, S. 9.

Gustav III. befand sich zur Zeit, unter dem Namen eines Grafen von Haga, auf einer Reise durch Italien. Von Florenz aus wollte er sich nach Rom begeben, um den Papst zu besuchen. Joseph aber wollte in jedem Fall eine gemeinsame Reise mit ihm vermeiden. So kam er ihm zuvor, nahm die zur Verfügung stehenden Postpferde und erreichte, völlig unerkannt, am 23. Dezember um zwei Uhr nachmittags die Ewige Stadt[43]. Im Hause des Kardinals Hrzan kleidete er sich um und begab sich unverzüglich in den Vatikan.

Als dem Papst der Besuch eines Monarchen angekündigt wurde, glaubte er, es sei der erwartete Gustav III. Als sich aber die Tür öffnete, sah er sich dem österreichischen Kaiser gegenüber[44]. Ein typischer Charakterzug Josephs II.

III.

In Rom war damals Joseph N. de Azara Botschafter des Königs von Spanien. Ihm galt sofort der Besuch des Kaisers[45]. Bei seiner ersten Reise nach Rom (März 1769) hatte Joseph II. ihn kennengelernt. Damals stellten der Kaiser und der Spanier zu ihrer Freude fest, daß sie beide Anhänger des Regalismus waren, und der Kaiser schätzte in hohem Maße das Talent, den scharfen Verstand und die Kenntnis der römischen Angelegenheiten des Ritters. Joseph behielt ihn in angenehmer Erinnerung und ihre Freundschaft bewährte sich nun bei diesem neuen Besuch[46].

Warum lag Joseph II. so viel daran, mit Azara zu sprechen? Diese Frage ist mit einer zweiten verknüpft, deren Antwort auch für die erste gilt: In welcher Gemütsverfassung traf der Kaiser in Rom ein?

Es ist offensichtlich, daß Joseph nicht aus einer Laune heraus oder gar aus Vergnügen eine so lange, schnelle, geheimnisvolle und unbequeme Reise mitten im Winter, wo die Wege grundlos und oft von einer zwei Meter hohen Schneeschicht bedeckt waren[47], unternommen hatte.

Arneth hat, in etwas oberflächlicher Weise, angenommen[48], „daß aus Josephs Briefen deutlich hervorgehe, daß er mit dem Aufenthalt in Rom die Absicht verband, einer zu weit gehenden Verstimmung des Papstes über seine in Österreich eingeführten Reformen vorzubeugen"; dadurch werde „wohl am besten die Behauptung widerlegt, der Kaiser habe zu jener Zeit den festen Vorsatz gehabt, das Kirchenwesen der österreichischen Monarchie von dem Heiligen Stuhle vollständig loszureißen. Nur durch die Gegenvorstellung des spanischen Botschafters Azara sei er hiervon wieder abgebracht worden".

[43] Brunati an Kaunitz. Rom, 24. 12. 1783. Staatsarchiv Wien, Rom-Weisungen, Fasz. 276, S. 243.

[44] J. II. an Leop. Rom, 24. 12. 1783: Personne ne m'a connu. Le courier du Pape m'a pris pour le roi de Suède, de façon que je suis entré dans la chambre du Pape sans qu'il en ait su mot. Vgl. Arneth, Op. c., 196.

[45] Azara an Floridablanca. Rom, 25. 12. 1783. Simancasarchiv, Estado, Fasz. 4997. — Bernis an Vergennes. Rom, 20. 1. 1784: S. M. Imperial, cette fois-ci se montre beaucoup moins. Le Chevalier d'Azara, qui avait vit S. M. dans sa loge, ne trouva pas l'Empereur aussi empressé de causer avec lui qu'à son dernier passage à Rome; elle lui dit que pour se conformer au goût de son beau-frère, elle avait été de toutes ses chasses. Le monarque n'a pas paru de bonne humeur au Chevalier d'Azara". Vgl. Schlitter, a. a. O., Anhang Num. XV. — J. F. Bourgoing, Memoires historiques et philosophiques sur Pie VI et son Pontificat, jusqu'à sa retraite en Toscane, Paris 1799, Bd. I, 335.

[46] Ich behandle die diplomatische Tätigkeit Azaras als spanischer Botschafter in Rom (1783—1798) wie in Paris (1798—1804) ausführlich in meinem Buch: „Der Ritter Azara. Ein Freund Josephs II." (520 Seiten), das noch nicht erschienen ist. Im vorliegenden Aufsatz ist Material daraus verwendet.

[47] J. II. an Kaunitz. Pisa, 29. 1. 1784. Vgl. Beer 150.

[48] Arneth, Joseph II. und Leopold von Toskana. Ihr Briefwechsel 1781—1790, Wien 1872, Einleitung S. XXII.

Aber gerade das Gegenteil geht aus den Briefen und anderen Zeugnissen hervor, die wir von Kaiser Joseph II. besitzen.

Joseph wiederholte des öfteren, „daß er wie eine Bombe in Rom hereingeplatzt"[49] und so „völlig unvermutet vor dem Papst erschienen" sei; daß dieser völlig bestürzt und fassungslos gewesen sei. Die Unterredung zwischen Papst und Kaiser dauerte sehr lange. Um 11 Uhr nachts empfing Joseph verschiedene Diplomaten, und am nächsten Morgen wohnte er der wie üblich im Palast der Prinzessin Santa Croce stattfindenden Versammlung ausländischer Diplomaten bei. Dort fand eine Begegnung zwischen dem Kaiser und Azara statt, der bei diesen Zusammenkünften stets zugegen zu sein pflegte, zumal da er die Gastgeberin vielleicht zu sehr verehrte[50].

Am 24. Dezember verhandelte der Kaiser wieder unter vier Augen mit dem Papst. Am Abend des gleichen Tages traf Gustav III. in Rom ein. Am Weihnachtstag zelebrierte Pius VI. im Petersdom das feierliche Pontifikalamt, dem beide Monarchen[51] mit großem Ernste beiwohnten. Während der restlichen Tage seines Romaufenthaltes suchte der Kaiser vormittags Pius VI. auf; das Mittagessen nahm er in Gesellschaft des Grafen Kinsky, seines Reisebegleiters, ein, und Nachmittag besichtigte er die Stadt, während er abends den schon erwähnten Zusammenkünften, die ihm vom Herzen zuwider waren, beiwohnte[52].

Die Straßen Roms aber hallten wieder von den Hochrufen und dem Jubelgeschrei der Menge[53], die sich herandrängte, um die beiden Fürsten aus der Nähe zu sehen[54]. In der römischen Gesellschaft sowie in diplomatischen Kreisen erging man sich in Erörterungen und Hypothesen über das Ergebnis jener langen, mysteriösen Unterredungen, die täglich zwischen Papst und Kaiser stattfanden[55]. Joseph II., der es prächtig verstanden hatte, Frömmigkeit, Respekt und natürliche Höflichkeit spielen zu lassen, war vollauf zufrieden mit dem Erfolg, den seine friedliche, äußere Haltung in Rom gezeitigt hatte. Das Spiel verlief so glatt und reibungslos, daß er Kaunitz und Leopold in fast der gleichen Formulierung mitteilte: „Ici je crois avoir assez réussi, et l'on paraît être revenu de bien des idées fausses qu'on avait prises sur ma réligion et façon d'être"[56].

Hinter den Kulissen des Vatikans jedoch verliefen die Dinge nicht so reibungslos. Wenn der Kaiser glaubte „eine Reihe von Anhängern für seine Sache gewonnen zu haben", so sah er sich im Gegenteil doch gezwungen einzugestehen, daß „der Papst vielleicht der einzige sei, den er bei diesem Geschäft überrumpelt hatte"[57]. Außerdem waren sie in ihren Verhandlungen auf einem toten Punkt

[49] J. II. an Leopold. Siehe Anm. 38. — J. II. an Kaunitz. Rom, 27. 12. 1783.

[50] Bourgoing I, 336.

[51] Brunati an Kaunitz. Siehe Anm. 43.

[52] J. II. an Leopold. Rom, 27. 12. 1783.

[53] Brunati an Kaunitz (siehe Anm. 43) S. 249—50: Le dimostrazioni dà ogni cetto di persone e da tutta la primaria nobilità nel comparire che fece ai teatri ...

[54] Hrzan an Kaunitz. Rom, 31. 12. 1783. Staatsarchiv Wien, Rom-Berichte. Fasz. 276. — Brunati an Kaunitz. Rom, 25. 12. 1783. Ebd., Fasz. 278, S. 14.

[55] Brunati an Kaunitz. Rom, 31. 12. 1783: I pochi male intenzionati sono rimasti atoniti ... Non meno tutti speculativi che questi esteri Ministri si vanno lambicando il cervello sopra i lunghi colloqui passati quasi ogni giorno fra il Papa e S. M., avendo confirmata l'alta opinione di Superior, tiene tanto più in curiosità del risoltato.

[56] J. II. an Leop. 27. 12. 1783.

[57] J. II. an Kaunitz. Rom, 27. 12. 1783 (Beer 144): Me voici à Rome où je suis arrivé comm'une bombe, inconnu, ou plutôt pris pour le roi de Suède. Je crois avoir fait revenir bien des esprits à mon sujet, et le Pape est, peut être, le seul embarrassé dans cette affaire ... Il doit avoir une de ses lettres en chemin qui m'a croisé, par la quelle il m'offre, en réponse à celle que je lui avait renvoyée, un indulte pour les évêchés et bénéfices de Lombardie, con-

angelangt, da beide Seiten den felsenfesten Vorsatz hatten, nicht von ihren Rechten abzurücken.

Pius VI. erwähnte in den Besprechungen den Brief, den er am 13. Dezember nach Wien gesandt hatte. Sein Inhalt enttäuschte Joseph II. ebenso wie zuvor den Staatskanzler[58]. Der Papst erteilte ihm darin die Lizenz der Besetzung und Verwaltung der geistlichen Ämter, die das Reich in Italien besaß, so wie es in früheren Zeiten mit den Grafen Sforza und später mit Ludwig XV. gemacht worden war. Aber, so schreibt Joseph II. an Kaunitz[59], „vous sentez bien que ce n'est point là mon affaire". Nein, sein „Geschäft" bestand darin, „das staatliche Souveränitätsrecht auf die kirchlichen Benefizien zu erlangen"; denn der Papst hatte zwar dem Kaiser die faktische Verleihung der Pfründe zugestanden[60], nicht aber die staatliche Nominationsgewalt anerkannt.

Joseph II. protestierte, erregte sich und drohte mit einem Abbruch der Beziehungen, mußte aber schließlich am Ende dieser stürmischen Unterredung feststellen, daß der Papst in diesem Punkt so unnachgiebig war wie zu Anfang. Eine ungeheuere innere Wut ergriff den Kaiser, denn er wußte nur allzu genau, daß die Annahme der Lizenz in der vom Papst formulierten Weise eine glatte Niederlage bedeutete. Darüber war sich auch Kaunitz klar, der bedauerte, in dieser Stunde nicht an seiner Seite sein zu können, um ihn durch seinen Beistand zu ermuntern. Er erlaubte sich, S. Majestät daran zu erinnern, daß dieser Rückschritt „ja im offenen Widerspruch stünde mit dem was E. Majestät bisher in dieser Hinsicht gethan hat; es wäre wahrhaftig sehr betrübend und ich wünsche nur für den Ruhm und das Interesse E. Majestät, daß der Papst dabei gescheitert wäre"[61].

Der Kaiser konnte diesen Rückschlag nicht verwinden; so entschloß er sich (ob aus innerer Überzeugung, wissen wir nicht), mit dem Vatikan zu brechen. Aber bevor er einen diesbezüglichen Schritt tat, wollte er erst Azaras Meinung hören[62].

Am gleichen Tag, dem 27. Dezember, an dem die Auseinandersetzung mit dem Papst stattgefunden hatte, machte er „gegen ein Uhr nachts" einen Höflichkeitsbesuch bei der Herzogin von Bracciano, die auch im Jahre 1769 ihm zu Ehren ein Fest gegeben hatte. Aber in diesem Augenblick war Joseph keineswegs für Festlichkeiten aufgelegt. Von dort aus begab er sich gegen drei Uhr morgens, von Azara begleitet[63], zum Alberttheater. Das Gespräch, das er in der Loge

---

forme à celui que je lui ai cité une fois d'avoir été obtenu par le Duc Sforza; mais vous sentez bien que ce n'est point là mon affaire.

[58] Kaunitz an J. II. Wien, 24. 1. 1784 (Beer 148): J'ai l'honneur d'envoyer à V. M. la lettre originale du Pape qu'Elle a bien voulu me communiquer, et dans laquelle non seulement conteste manifestement le droit des souverains à la nomination des benefices en general, mais il se l'arroge même au moyen de l'expression ‚crearemo' dont il se sert dans la lettre ...

[59] Siehe Anm. 57.

[60] Maass II, Kap. 3, S. 108.

[61] Kaunitz an J. II. Wien, 10. 1. 1784 (Beer 146): ... Il ne me reste qu'à désirer qu'Elle puisse avoir en sujet de l'être autant du dénouement de ses conferences avec le Pape, qui tendoit, à ce que je vois, à Lui faire avouer par le fait que ce n'était pas en vertu des droits inherentes à la puissance souveraine, qu'Elle nommoit à tous les benefices majeurs et mineurs de ses Etats d'Italie. Ce seroit en contradiction manifeste avec ce qu'a dit et fait V. M. jusqu'ici à cet égard. Cela seroit très facheux assurement, et je souhaite bien fort, moyennant cela pour la gloire er pour l'intérêt de V. M., que le Pape puisse avoir échoué dans cette occasion.

[62] Bourgoing I, 331. — Ch. W. Dohm, Denkwürdigkeiten meiner Zeit oder Beiträge zur Geschichte vom letzten Viertel des XVIII. und vom Anfang des XIX. Jh. 1778—1806, Hannover 1815, II, 346.

[63] Schlitter 197ff. — Brunati an Kaunitz. Rom, 27. 12. 1783 (Staatsarchiv Wien, Fasz. 276, Rom-Berichte): Questa sera si sono aperti tutti i teatri delle

mit dem Ritter führte, wurde öfters von Leuten, die ihm ihre Aufwartung machten, unterbrochen. Der Kaiser behandelte alle, einschließlich Gustavs III., für den er nur ein „Bon soir, monsieur le Comte" hatte, sehr zurückhaltend und kühl. Schließlich verließ er das Theater und begab sich mit Azara zum Theater von „Valle", wo der Ritter eine Loge besaß, in der beide Platz nahmen[64].

Der Kaiser war tief erregt und mußte sich unbedingt Luft machen. Azara ließ seinen Redestrom schweigend über sich ergehen. Es handelte sich um ein Vorhaben, dessen Durchführung Aufregung und Entsetzen auslösen würde, und von dem Pius VI. wahrscheinlich nicht die geringste Ahnung hatte: es hieß Schisma, Lostrennung von Rom, allen Banndrohungen zum Trotz: „Er habe allen Widerstand im Voraus berechnet und sei versichert, daß er ihn überwinden werde; der Zustimmung seiner Bischöfe gewiß, hoffe er mit ihrem Beistande die Sache durchzusetzen, und sein Volk zu überzeugen, daß es katholisch bleiben könne, ohne römisch zu sein".

Azara hörte dem Kaiser ruhig zu und folgte mit Aufmerksamkeit seinen Ausführungen. Er billigte zwar seine Absichten, nur gab er ihm zu bedenken, daß er denn doch mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen haben würde, als er sie vielleicht voraussetze. „Wenn E. Majestät", fügte der Ritter hinzu[65], „auch mit vollem Recht den Bannstrahl Roms nicht fürchten, so dürften doch Ihr Volk und Ihre Geistlichkeit Ihnen noch gewichtige Hindernisse in den Weg legen. Große Veränderungen in den für heilig gehaltenen Meinungen sind nur dann ohne Gefahr möglich, wenn sie das Werk der Zeit, die reife Frucht der allmählich geläuterten Ansichten des größeren Teiles einer Nation sind. Ein Regent, der solche Veränderungen schnell und mit Gewalt bewirken will, muß immer einen Kampf bestehen, der, wie es die Geschichte aller Zeiten lehrt, für die Ruhe des Staates gefährlich werden kann, und dessen Folgen keine menschliche Klugheit vorauszusehen, noch ihnen zu begegnen vermag".

Man könnte sagen, daß Azara sich an diese Ratschläge erinnerte, als er 1797 dasselbe dem Fürsten de la Paz, Godoy, sagte, indem er ein aufgeklärtes Volk und eine gebildete Geistlichkeit verlangte, um eine Nationalkirche in Spanien einführen zu können. Sowohl 1783 als 1797 bleibt die Anschauung und die regalistische Gesinnung des Ritters dieselbe.

Diese Argumente, die von einem vorurteilslosen, von dem Kaiser geschätzten Manne, an dessen aufgeklärter Weltanschauung nicht zu zweifeln war, vorgebracht wurden, verfehlten ihre Wirkung auf den Kaiser nicht, der sich in einer versöhnlicheren Haltung von Azara verabschiedete. Über dieses Ereignis bemerkte Azara in seinen Memoiren wie beiläufig: „In einer Theaterloge, beim Gesang einer komischen Oper wurden einige der großen Streitfragen zwischen Papst und Kaiser gelöst"[66].

Es ist möglich, daß Joseph II. durch die Ruhe des Papstes besänftigt wurde, oder aber daß er die Unmöglichkeit einsah, den festen Entschluß des Heiligen Vaters zu brechen. Ein anderer Grund für seine Sinnesänderung kann auch darin liegen, daß die Erregung, mit der er dem Ritter seinen Plan dargelegt hatte, mehr äußere Fassade als wirklich innere feste Entschlossenheit war. Diese letztere Annahme scheint uns der Ausspruch des Papstes selbst[67] zu bestätigen: „Seine Majestät sagt, was er will, aber nicht immer was er denkt ...". Wollte Pius VI. mit diesen Worten sagen, daß der starre Widerstand des Kaisers

Opere in Musica e Commedia in prosa, che serviranno di trattenimento ai prelodati Sovrani. — Übrigens waren die Theater in Rom seit einigen Wochen zum Zeichen der Trauer um einen auf offener Bühne verschiedenen Künstler geschlossen.

[64] Schlitter 197.

[65] Bourgoing I, 332—33; Dohm II, 348—49.

[66] Castellanos, Historia de Azara, Madrid 1849, I, 208.

[67] Bernis an Vergennes. Rom, 28. 1. 1784.

nur ein Vorwand war, um seine Niederlage so teuer wie möglich zu verkaufen, oder bedeuten sie vielmehr, daß der Papst geahnt hat, daß die von Joseph dem Ritter gegenüber gemachten Erklärungen wirklich den festen Vorsatz enthielten, das Schisma heraufzubeschwören? Wir wissen es nicht und werden es auch nie erfahren. Das einzige, was wir innerhalb dieser beiden Hypothesen sagen können, ist, daß Joseph II. nach der Aussprache mit Azara sein Ungestüm zügelte und am gleichen Tage, am 27. Dezember, an Kaunitz schrieb, daß „es, um sich auf eine gute Weise herauszuhelfen, bloß der Annahme des Indultes bedürfe, aber nur aus Freundschaft und Gefälligkeit, und zwar eines ganz allgemeinen und immerwährenden wie Frankreich eines vom Papst Ganganelli (Klemens XIV.) für Corsica erhalten hatte"[68].

IV.

Am 29. Dezember 1783 reiste Joseph II. in Richtung Neapel ab und beauftragte Kardinal Hrzan, den Entwurf dieser „Conventio amicabilis"[69], die „einzig in ihrer Art ist"[70], zu verfassen. Der Kaiser verließ Neapel am 15. Januar und erreichte am 18. Rom, wo er im Hause des Kardinals Hrzan, während der zwei Tage seines Aufenthaltes, übernachtete[71].

Dieses Mal ließ sich Joseph nicht so oft in der Öffentlichkeit sehen. Vor seiner Audienz beim Papst gedachte er Gustav III. mit einem Besuch zu ehren, traf ihn jedoch ebensowenig, wie dieser ihn, als er zwei Stunden später seine Gegenvisite abstattete. Azara, der mit dem Kaiser zusammen im Theater war, „fand ihn weniger redselig als bei ihrem letzten Beisammensein"[72]. Joseph II. berichtete ihm kurz über seine Reise nach Neapel, seine Teilnahme an den Jagdveranstaltungen Ferdinands IV. und andere Ereignisse am dortigen Königshof. Azaras Aussagen nach war der Kaiser schlecht gelaunt und verdrießlich[73].

Während seines kurzen Aufenthaltes in der Ewigen Stadt hatte Joseph zweimal eine dreistündige Audienz beim Papst[74]. Kardinal Hrzan war in seiner Abwesenheit dreimal beim Papst gewesen und hatte — wie er sich Kaunitz gegenüber sehr höflich ausdrückte[75] — in den Audienzen eine Sprache geführt, die „n'a pas été à la verité agréable au Pape, mais analogue aux circonstances et qui aurait merité votre approbation". Der Kardinal hatte drei Entwürfe

[68] J. II. an Kaunitz. Rom, 27. 12. 1783: Au reste pour en sortir une bonne fois il n'y auroit que le temperament d'un indulte uniquement accepté par amitié et complaisance, entièrement géneral et à perpetuité, tout comme celui que la France a eu du Pape Ganganelli pour la Corse, encore bien menageant les termes, qui pourroit être accepté par moi ...

[69] Hrzan an Kaunitz. Siehe Anm. 54.

[70] Hrzan an Kaunitz. Rom, 14. 1. 1784. Staatsarchiv Wien, Rom-Berichte, Fasz. 278, S. 2: Après le départ de S. M. tous les moments sont voués à terminer l'affaire de la nomination aux évêchés et bénéfices dans la Lombardie. J'eus trois audiences fort longues et où j'ai tenu un langage qui n'a pas été, à la verité, agréable au Pape, mais analogue aux circonstances, et qui aurait merité votre approbation. Nous sommes à la troisième Minute du Concordate amicale que dans son genre sera unique ... Le Pape y perde même ce droit de recommendation que S. M. lui avait reservé aux 4 évêchés de la Lombardie, et ne lui restera que l'expédition de Bulles pour les évêchés, abbays, etc. aux quelles S. M. nommera. L'admission, renontiation, dimission avec la clause: "du consentiment, pourtant de S. M. ...", et en fin, que les Prélats nommés continûissent à se présenter personellement au Pape et soient proposés par S. M.

[71] Brunati an Kaunitz. Rom, 21. 1. 1784. — Graf Bamberg an Kaunitz. Neapel, 10. 1. 1784. Staatsarchiv Wien. Neapel-Berichte, 1784. Fasz. 13.

[72] Bernis an Vergennes. Rom, 20. 1. 1784.

[73] Siehe Anm. 45.

[74] Brunati an Kaunitz. Siehe Anm. 71.

[75] Siehe Anm. 70.

der „Conventio amicabilis" verfaßt, in denen alle vom Papst gemachten Konzessionen groß und breit aufgeführt waren. Am Schluß jedoch wurde eingestanden, daß „alle gewählten und von S. Majestät vorgeschlagenen Bischöfe weiterhin der Zustimmung des Papstes bedürften"[76].

Der Kaiser wollte den von Kardinal Hrzan verfaßten Entwurf nicht annehmen und machte einen neuen, der aber vom Papst abgelehnt wurde. Daraufhin sagte Joseph: „Wozu all dieser Konventionalismus? Wir sind doch Freunde und werden es immer bleiben, und jeder soll doch in seinen Staaten machen, was ihm richtig erscheint". Worauf der Papst in sehr entschiedener Form erwiderte: „Wenn E. Majestät den Erzbischof in Mailand ohne kirchliche Genehmigung einsetzt, so wird jede Verbindung mit diesem Prälaten abgebrochen und die Kirche von Mailand wie die von Utrecht behandelt".

Der Kaiser korrigierte seinen Entwurf, diskutierte von neuem, um schließlich seine Unterschrift darunterzusetzen[77], und nachdem auch der Papst das Schriftstück unterzeichnet hatte, war endlich, am 20. Januar 1784, diese äußerst unangenehme Angelegenheit erledigt.

Josephs zweite Audienz beim Papst, am 20. Januar, die gleichzeitig sein Abschiedsbesuch war, verlief in einer freundschaftlicheren Atmosphäre als die am Vortage. Der Kaiser sprach über politische Fragen, zeigte seine tiefe Abneigung gegen den neapolitanischen Hof und erging sich auch nicht gerade in Lobeshymnen über den Madrider Hof, seine Minister und sein Regierungssystem[78].

Am Morgen des darauffolgenden Tages verließ er Rom in Richtung Toskana. Er kehrte nicht mit leeren Händen zurück, wie es Pius VI. über seine Reise nach Wien hätte sagen müssen. Er war nicht ganz zufrieden, da es ihm nicht gelungen war, den Papst zu einer grundsätzlichen Anerkennung der staatlichen Nominationsgewalt zu bewegen, aber er hatte erreicht, was er im Jahre 1781 vergeblich angestrebt hatte[79].

Nach seiner Rückkehr nach Wien änderte der Kaiser seine Haltung jedoch keineswegs, und bereitete „seinem Freunde" Pius VI. weiterhin Unannehmlichkeiten durch eine umfangreiche Klosteraufhebung, durch die Errichtung neuer Bistümer und die Veränderung der Diözesaneinteilung. Obwohl die Opposition des Kaisers gegen Rom nicht sehr tiefgreifend war, denn ihm fehlte das energische und entschlossene Zupacken eines Friedrich Barbarossa oder eines Philipp IV. des Schönen, dauerte sie jedoch jahrelang, angefangen von den Zeiten Maria Theresias, und so spürt man in Österreich doch noch lange stark ihre Folgen.

---

[76] Kaunitz an Wilczeck. Wien, 7. 2. 1784. — Maass II, Anhang 199.

[77] A. Mercati, Raccolta di Concordati in materie ecclesiastiche tra la S. Sede e la autorità civile, Rom 1919, 514—15: Conventio amicabilis, 20. 1. 1784.

[78] Bernis an Vergennes. Schlitter S. 217.

[79] J. II. an Katharina II. Wien, 26. 6. 1784: J'étais revenu un peu incomodé d'Italie ...

CONCULCABIS LEONEM ET DRACONEM

Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Psalm 90 in der Quadragesima

Von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

Zuordnung bestimmter Psalmen zu bestimmten liturgischen Zeiten ist in der römischen Liturgie nichts Ungewöhnliches; aber in keinem Falle ist sie so ausgeprägt wie in der Zuordnung des Ps 90 zur Quadragesima. Zunächst einmal sind am alten *Caput Quadragesimae*, am ersten Fastensonntag, sämtliche Propriumgesänge der Messe: Introitus, Graduale, Traktus, Offertorium, Communio diesem einen Psalm entnommen[1]: ein im Missale Romanum einzig dastehender Fall. Darüber hinaus sind im Stundengebet nicht nur an diesem Sonntag, sondern bis an die Schwelle der *Dominica Passionis* die Versikel aller und die Responsoria brevia der Kleinen Horen Verse aus Ps 90[2]. Immer wieder klingt es durch die vier ersten Wochen der Quadragesima: *Angelis suis mandavit de te* ...

Ja, in alter Zeit tauchte Ps 90 nach zeitweiligem Zurücktreten vor den Klagepsalmen der Passionszeit an sehr betonter Stelle wieder auf, im Herzen der Karfreitagsliturgie[3]. Wenn der Höhepunkt der quadragesimalen Gipfelwanderung erreicht war, erklang bis ins 8. Jahrhundert allenthalben — und vielerorts, besonders in Rom, noch Jahrhunderte länger[4] — Ps 90 als ‚Responsorium'[4a] vor der Johannespassion. Fränkische Frömmigkeit war es, die dieses altrömische[5] und altehrwürdige Responsorium *Qui habitat* durch das heutige, aus dem Munde des leidenden Herrn klagende Responsorium *Eripe me* aus Ps 139 ersetzte. Wo es in den Handschriften des ausgehenden ersten Jahrtausends neben oder an Stelle des alten *Qui habitat* steht, trägt es nicht selten die Beischrift *nuperrime*

---

[1] Das ist zum mindesten so seit dem ausgehenden 8. Jh., für das uns das Antiphonar von Rheinau erstmals die heutige Ordnung bezeugt; vgl. R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum Sextuplex, Brüssel 1935, 52f. Wahrscheinlich ist unter den fünf genannten Gesangstücken lediglich das Graduale nicht ursprünglich; der später fälschlich sog. „Tractus" ist ursprünglich selbst „Responsorium", d. h. Graduale gewesen; vgl. Hesbert a. a. O. L—LII.

[2] Dieser Zustand geht mindestens bis in die erste Hälfte des 9. Jh. zurück; denn er ist bezeugt bei Amalar, Lib. Off. IV, 19 (Hanssens II, 467).

[3] Vgl. die trefflich den Stand der Forschung zusammenfassende (im Verlauf der Anm. nur mit dem Verfassernamen zitierte) Untersuchung von G. Römer, Die Liturgie des Karfreitags: ZkTh 77 (1955) 39—93. Dazu wird immer wieder auf das nun vorliegende verdienstvolle Quellenwerk des römischen Liturgikers H. P. A. Schmidt S. J. zu verweisen sein: Hebdomada Sancta, Vol. I. II, Romae 1956/57. Auch hier führen wir lediglich Verfassernamen und Seitenzahl an (Bandzahl erübrigt sich, da die Bände durchpaginiert sind).

[4] Vgl. Römer 59 und den Conspectus bei Schmidt 780f. Die römischen Gradualien noch des 13. Jh. kennen lediglich das alte *Qui habitat*; vgl. Hesbert a. a. O. (Anm. 1) LIX Anm. 4.

[4a] So lautet der ursprüngliche Titel (vgl. oben Anm. 1), den der neue *Ordo Hebdomadae Sanctae* inzwischen an dieser Stelle der Karfreitagsliturgie wiederhergestellt hat; vgl. Schmidt 94f.

[5] Amalar sagt — offenbar mit polemischem Unterton —, daß 40 Tage nach dem ersten Fastensonntag der gleiche Traktus wiederaufgegriffen werde *iuxta morem antiquum Romanae ecclesiae*: De ord. ant. VII, 7 (Hanssens III, 36); vgl. auch Lib. Off. IV, 8, 4 (Hanssens II, 440).

[5a] Das Wort stammt aus Ps. - Alkuin, Liber officialis, c. 18 (PL 101, 1209), von dem es das Pontificale Romano-Germanicum (Schmidt 591) übernimmt; beide treten gegen die moderne für die alte Lösung ein; vgl. Römer 59 Anm. 15.

compilatus[6a] oder *ut modernis placet*[6]; in einer Handschrift aus Brescia heißt es noch im 11. Jahrhundert: *Qui non sapit ‚Eripe me', cantet ‚Qui habitat'*[7].

Wie kommt das Lied vom vertrauenden alttestamentlichen Gerechten zu dieser beherrschenden Rolle in der römischen Quadragesima? Ist sie nur der Tatsache zu verdanken, daß Ps 90 im uralten Evangelium der Fasteneröffnung am Caput Quadragesimae, in der Versuchungsgeschichte, vom Teufel zitiert wird, und daß dieser satanische Mißbrauch gleichsam durch frommen Gebrauch gesühnt werden soll? Was soll aber dann das Weiterklingen durch die Quadragesima? Will man lediglich unterstreichen, daß Vertrauen zu den Grundhaltungen des von allerhand Versuchungen bedrohten Fastenden gehört? Aber was soll dann der Ansatz unmittelbar vor der Passion am Karfreitag? Die modernen Erklärer wissen hier meist keine klare Antwort; noch jüngst sprach ein kompetenter französischer Psalmeninterpret von einer „étrange fortune", die dem Psalm des Versuchungsevangeliums zuteil geworden sei, und von einer hartnäckigen und fast mißbräuchlichen Wiederkehr, die sich doch nur auf das winzige Motiv des Vertrauens berufen könne[8].

Man wird hier nur zur Klarheit kommen, wenn man etwas tut, was man eines Tages für das gesamte Proprium des Missale Romanum wird tun müssen, wenn man die liturgische Psalmenverwendung vor den Hintergrund des zeitgenössischen Psalmenverständnisses und der zeitgenössischen Psalmenfrömmigkeit stellt.

In der frühen Deutungsgeschichte des Ps 90 lassen sich deutlich zwei Ströme unterscheiden. Der älteste wird bei Irenäus[9] und Tertullian[10] sichtbar. Sie wenden im Sinne typologischen Psalmenverständnisses die Aussagen des Ps 90 auf den vertrauenden Gerechten schlechthin, nämlich auf Christus, an. Insbesondere v. 13 wurde bei solcher Interpretation im Sinne „staurozentrischer" Exegese[11] eine einprägsame Aussage über den Todessieg Christi über Satan:

Super aspidem et basiliscum ambulabis
Et conculcabis leonem et draconem.

Es dürfte kein Zufall sein, daß es sich an den beiden Stellen, an denen Tertullian und Irenäus ihre Auffassung von Ps 90 erkennen lassen, um ein Zitat gerade dieses Verses handelt.

Dieser älteren Auffassung des Psalmes steht eine jüngere gegenüber, von der sich die lateinische Exegese der Werdezeit der römischen Liturgie: Hieronymus[12], Augustinus[13], Arnobius d. J.[14], beeinflußt zeigt: eine Auffassung, die im Ver-

[6] So in der überarbeiteten Hs eines benediktinischen Ordo aus dem 9. Jh.; vgl. Römer a. a. O.

[7] Die Hs befindet sich in Oxford, Bodl. Misc. Lit. 366; vgl. Schmidt 932 Anm. 30.

[8] Hilaire Duesberg O.S.B., Note sur l'utilisation du Psautier en Carême: La Maison-Dieu 31 (1952) 120f.

[9] Irenaeus, Adv. haer. III, 23, 7 (Sources Chrétiennes 34, ed. F. Sagnard, Paris-Lyon 1952, 394).

[10] Tertullian, Adv. Marc. IV, 24 (CC Ser. Lat. 1, 609).

[11] Vgl. Fr. Büchsel, Art. ἀλληγορέω: Theol. Wörterbuch zum NT I, 264; Balth. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg 1949, 13f.

[12] Vgl. Tract. de Ps. 90 (Anecdota Maredsolana 3/3 [1903] 71 Morin), wo die Deutung des Ps 90 auf Christus im Hinblick auf die Anwendung, die der Teufel in der Versuchungsgeschichte von ihr macht, als typische Teufelsexegese hingestellt wird: *Diabolus ... interpretatur Scripturas quasi diabolus; hunc enim psalmum ad personam Domini applicabat, qui non de Domino sed de iusto quolibet viro dicitur.* Vgl. einen weiteren von Hieronymus erhaltenen Tractatus zu Ps 90 (Anecd. Mareds. 2/2 [1897] 118 Morin), wo es im gleichen Sinne vom Teufel heißt: *Interpretatur de Salvatore, quod non est de Salvatore.*

[13] Vgl. etwa Enarr. in Ps 90, 9 (CC Ser. Lat. 39, 1275f); daß Augustinus auch die alte Deutung kennt, zeigt etwa Enarr. in Ps 39, 1 (CC Ser. Lat. 38, 423).

[14] Arnobius, Comm. in Ps 90 (PL 53, 457f).

trauenden des Ps 90 nicht Christus, sondern den Christen sieht, zuweilen deutlich den Christen, der auf Christus vertraut[15]. Bei diesem Verständnis des Ps 90 steht also Christus nicht mehr als vertrauender Mensch auf unserer Seite; er ist der Gott, auf den man vertraut. Übrigens war diese Auffassung von Ps 90 durch das Herrenwort Lk 10, 19 besonders nahegelegt, das dem Gläubigen ein siegreiches Hinwegschreiten über Schlangen und Skorpione voraussagt. Trotzdem hat offenbar nicht die Besinnung auf dieses Herrenwort den Umschlag in der Deutungsgeschichte des Ps 90 herbeigeführt, sondern der Machtspruch eines Mannes, der — genannt oder ungenannt — der heimliche Vater aller späteren Exegese geworden ist. Origenes hat sich verschiedentlich[16] *explicitis verbis* und höchst temperamentvoll gegen die typologisch-christologische Deutung von Ps 90 gewandt, und zwar mit der Begründung, sie führe zu untragbaren subordinatianischen Aussagen über Christus. „Mein Erlöser brauchte die Engel nicht, daß sein Fuß an keinen Stein stoße[17]." Es ist eher umgekehrt: „Die Engel bedürfen vielmehr der Hilfe des eingeborenen Sohnes Gottes[18]." Deshalb soll man den Psalm nicht von Christus, sondern von den Gerechten des Neuen Testamentes verstehen.

Polemiken dieser Art sind bei Origenes nicht vereinzelt[19]. Er liebt die alte typologisch-staurozentrische Psalmen- und Bibelfrömmigkeit nicht, weil er der historischen Kategorie Verheißung-Erfüllung im Grunde verständnislos gegenübersteht. Er denkt nicht in der Horizontalen, die vom Typus zum Antitypus führt, sondern in der Vertikalen, die durch den Buchstaben hindurch den pneumatischen Sinn sucht[20]. Derselbe Origenes ist am Werk, von dem wir durch die Forschungen Hugo Rahners wissen, daß er in genau parallelem Gegenstoß gegen eine altehrwürdige staurozentrische Interpretation aus den *flumina de ventre Christi* in Jo 7, 38 *flumina de ventre christiani* gemacht hat[21].

---

[15] So legt etwa Origenes (In Mt. [18, 10] hom. XIII, 26: GCS X, 253 Klostermann) den v. 15 aus der abschließenden Gottesrede Christus in den Mund.

[16] Origenes, In Mt. (26, 53) Comm. ser. 102 (GCS XI, 223 Klostermann); In Num. Hom. V, 3 (GCS VII, 29f Baehrens); bes. ausführlich Hom. in Lc. 31 (GCS IX, 187—192 Rauer).

[17] Origenes, In Num. hom. V, 3 (GCS VII, 30 Baehrens): (der Teufel, der sich in der Versuchungsgeschichte auf Ps 90 berief) *excaecatus malitia non intellexit eloquia mystica; neque enim Salvator meus angelis indigebat.*

[18] Origenes, In Mt. (26, 53) Comm. ser. 102 (GCS XI, 223 Klostermann): *Magis enim angeli opus habent auxilium unigeniti filii Dei quam ipse illorum.*

[19] Vgl. etwa die Polemik gegen die altehrwürdige Kreuzesdeutung von Ps 140, 2 (*elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*) zugunsten der Gleichung: *elevatio manuum = elevatio actuum (i. e. hominis)*; die Belege habe ich in meiner oben Anm. 11 zitierten Schrift in der Anm. 69 zusammengestellt. Wie stark diese Origenische Abneigung gegen die typologisch-christologische Psalmeninterpretation nachgewirkt hat, zeigt die scharfe Polemik des Hilarius (Tract. in Ps 1: CSEL 22, 20 Zingerle) gegen die ebenso altehrwürdige christologische Interpretation des Ps 1 (vgl. etwa Barnabasbrief XI, 6—8: Flor. Patr. I, 53f Klauser): *Multos vel praesenti sermone vel ex litteris ac scriptis eorum conperi ita sensisse de psalmo hoc, quod significari in eo Dominus noster Jesus Christus intellegi debeat ... sed id nec modo, nec ratione docuerunt; bonae quidem opinionis affectu, quia omnis ad eum prophetia est referenda psalmorum: sed ubi et quando ad eum prophetiae ipsius sermo referat, rationabilis scientiae discernendum est veritate.* Es ist nicht ausgeschlossen, daß Hilarius hier von einer nichterhaltenen Äußerung des Origenes zu Ps 1 abhängig ist.

[20] Vgl. L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen (Beitr. zur Förd. christl. Theol. 43), Gütersloh 1939, 61f.

[21] H. Rahner, Flumina de ventre Christi: Biblica 22 (1941) 269—302. 367—403. Eine ähnliche Erweichung einer altehrwürdigen christologischen Interpretation, an der allerdings Origenes unschuldig zu sein scheint, zeigt sich übrigens in der Deutungsgeschichte der mit Ps 90, 13 verwandten Stelle Gen 3, 15; vgl. die

Vielleicht hängt die besondere Heftigkeit, mit der Origenes in unserem Falle reagiert, mit einer besonderen Beliebtheit der herkömmlichen typologisch-staurozentrischen Deutung in seiner Umgebung zusammen. Wenn irgendwo, dann durfte das sich hier ergebende Christusbild gerade auf ägyptischem Boden mit hoher Volkstümlichkeit rechnen, wo man seit alters gewohnt war, sich die Himmlischen mit besiegten wilden Tieren zu ihren Füßen vorzustellen[22]. Wenn eine von einem Teil der Forschung übernommene[23] — allerdings nicht unwidersprochen gebliebene[24] — Rekonstruktion auf Grund eines Gemälderestes Recht hat, wären denn auch die Katakomben von Alexandrien der Ort, an dem man noch im Jahrhundert des Origenes erstmals Christus mit den Tieren aus Ps 90, 13 zu seinen Füßen dargestellt hätte: ein ikonographischer Niederschlag der christologischen Deutung von Ps 90, 13, mit dem wir uns noch zu beschäftigen haben werden.

Auf diesem Hintergrunde ist es nicht verwunderlich, wenn es dem großen Alexandriner nicht gelungen ist, das alte Verständnis des Ps 90 sofort und gänzlich zu entwurzeln; selbst in seinem eigenen Werk finden sich Äußerungen[25], die zeigen, daß er selber nicht ganz von ihm losgekommen ist. Auch Eusebius vertritt im unmittelbaren Schatten seines großen Lehrers noch unbefangen die alte typologische Deutung[26].

Aber mit wachsendem Abstand wächst die Wirkung, auch über die alexandrinischen Kreise hinaus. Chrysostomus etwa sagt in seiner Predigt zur Versuchungsgeschichte, der Teufel habe mit seinem Schriftzitat aus Ps 90 doch wohl danebengegriffen, denn dieser Psalm handle gar nicht von Christus[27]; die obengenannten Lateiner[28] sind sämtlich bestrebt, den Psalm vom christlichen Gerechten zu erklären, und auch die jüngst publizierten Psalmenkollekten des 5. und 6. Jahrhunderts[29] verraten sämtlich die gleiche Auffassung.

---

eindringende Untersuchung von R. Laurentin, L'interprétation de Génèse 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIIIe s.: Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales XII (1954) 101.

[22] Man wird annehmen dürfen, daß schon die Bildsprache des atl. Psalmes selbst nicht zuletzt von solchen ägyptischen Darstellungen beeinflußt ist; vgl. H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1926, 405. Besonders gern hat man Horus mit Krokodilen unter den Füßen dargestellt; zu den sog. Horus-Stelen, die diesen Darstellungstyp verkörpern, und zu ihrem berühmtesten Beispiel, der sog. Metternich-Stele vgl. H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 317f. (Frdl. Hinweis von Prof. Herm. Junker, Trier).

[23] Vgl. bes. E. Mâle, Une influence de l'art chrétien à Alexandrie sur l'art du Moyen-Age: Comptes rendus du Congrès International d'Archéologie Classique, Le Caire 1909, 270—273; die Darstellung ist — mit starken Ergänzungen im Stil des 19. Jh. — abgebildet DACL I, 1138; zum Alter der betr. Katakombe ebd. 1143. Daß die Auffassung auch von der neueren koptischen Archäologie noch vertreten wird, zeigt ein Zitat aus einem (mir nicht zugänglichen) Aufsatz von G. Michaelides (Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 13 [1950] 84—100), das R. Merkelbach, Art. Drache: Reall. f. Ant. u. Chr. IV, 244 anführt.

[24] Entschiedener Widerspruch ist erfolgt durch E. Weigand, Zum Denkmälerkreis des Christogramms: Byz. Zeitschr. 32 (1932) 63—81, der unser Motiv (71—79) aus der Kaiserikonographie ableitet und seine Urheimat nach Konstantinopel verlegt; zum angeblich alexandrinischen Ursprung vgl. 72f Anm. 3. Vgl. die zustimmenden Äußerungen von Fr. J. Dölger, Antike und Christentum (1932) 183.

[25] Vgl. etwa das Fragment 25 der Jeremiashomilien (GCS III, 211 Klostermann) oder Contra Celsum VII, 57 (GCS II, 207 Koetschau).

[26] Eusebius, Comm. in Ps 90 (PG 23, 1164f); Theophania 3, 55 (GCS III/2, 151 Greßmann).

[27] Joh. Chrysostomus, In Mt. hom. 13, 3 (PG 57, 212).

[28] Vgl. oben Anm. 12—14.

[29] The Psalter Collects, ed. L. Brou (Henry Bradshaw Society Vol. 83). London 1949, 93. 148. 202f.

Von welcher der beiden Deutungen ist nun unsere liturgische Verwendung bestimmt? Zeitlich gesehen könnte sie durchaus von der jüngeren Tradition beeinflußt sein; denn wenn die quadragesimalen Verwendungen von Ps 90 auch sicher weit älter sind als ihre erste Erwähnung im 8. bzw. 9. Jh.[30], so dürfte doch keine von ihnen über das 5. Jh. hinaufreichen.

Trotzdem kann die Verwendung von Ps 90 in der römischen Karfreitagsliturgie — um die Frage einmal von hier aus aufzurollen — nicht gut im Origenischen Sinne gemeint sein. Ein Wort über das Christenvertrauen unmittelbar vor der Verlesung der Passion ist jedenfalls viel weniger einleuchtend als ein Wort, das ganz im Sinne altchristlicher Leidenstheologie das Passionsgeschehen, von dem nun berichtet werden soll, als Sieg über Satan erkennen läßt: *conculcabis leonem et draconem*. Das bis heute erhaltene erste Responsorium des Lesegottesdienstes am Karfreitag aus dem Canticum Habacuc — mit dem unseren bereits im 7. Jh. bezeugt[31] — hat den gleichen österlich-sieghaften Klang: *Operuit caelos maiestas eius et laudis eius plena est terra*[32]. Wenn man hinzunimmt, daß der römische Karfreitagsgottesdienst vom 6. Jh. bis heute gegen mächtige andere Traditionen an der ausgesprochen österlichen Auftakt-Lesung aus dem Propheten Osee festhält[33], die Rupert von Deutz mit Recht ein *praeconium resurrectionis*[34] nennt, so wird man sagen dürfen, daß der liturgische Zusammenhang die typologisch-staurozentrische Deutung des Responsoriums *Qui habitat* fordert.

Aber wir sind nicht ausschließlich auf diesen Beweis aus dem liturgischen Zusammenhang angewiesen. Wir haben für die ganze Periode vom 4. bis zum 6. Jh. einwandfreie Zeugnisse dafür, daß gerade im italischen Raum der Strom der alten typologisch-staurozentrischen Deutung trotz des Einspruches des Origenes nicht versiegt, ja, aufs Ganze gesehen, der mächtigere geblieben ist. Im 4. Jh. läßt Hieronymus in den *Commentarioli in psalmos* bei seiner von Origenes inspirierten Interpretation von Ps 90 deutlich durchblicken, daß allerdings *plerique* diesen Psalm von Christus verstehen[35]. Deutlich bestätigt wird diese Feststellung durch einen ikonographischen Befund. Die oben erwähnte, auf der christologischen Deutung von Ps 90, 13 beruhende Darstellung Christi mit den Tieren dieses Psalmverses zu seinen Füßen ist z. B. in der Kunst Ravennas vom Anfang des 5. bis ins 6. Jh. hinein geläufig; dabei ist die zeitliche

---

[30] Vgl. oben Anm. 1 und 2; da die Perikope von der Versuchung Jesu am *Caput Quadragesimae* bis ins 4. Jh. zurückreichen dürfte (vgl. A. Chavasse, La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la Liturgie Romaine: La Maison-Dieu 31 [1952] 84. 99), ist man geneigt anzunehmen, daß man bereits bei der ersten Ausstattung der Messe des *Caput Quadragesimae* mit Prozessionsliedern im 5. Jh. im Hinblick auf die Rolle des Ps 90 in der Versuchungsperikope die heutige Ordnung geschaffen hat (mit der oben Anm. 1 begründeten Ausnahme des Graduale).

[31] Vgl. Römer 58; Schmidt 780f.

[32] H. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum: Biblica 30 (1949) 40, nimmt mit guten Gründen an, daß das Canticum Habacuc ursprünglich in der Osternacht gesungen und dann erst auf den Karfreitag übertragen worden ist. Entscheidend für diese Verwendung dürfte die uralte karfreitäglich-österliche Deutung des *inter duo animalia* auf die beiden Schächer gewesen sein, die erstmals bei Hippolyt bezeugt ist; vgl. zu diesem deutungsgeschichtlichen Hintergrund der liturgischen Verwendung J. Ziegler, Ochs und Esel an der Krippe: Münchener Theol. Zeitschr. 3 (1952) 385—402; zu unserer Frage 395—400.

[33] Vgl. Römer 54f. und den Conspectus bei Schmidt 780f.

[34] Rupert von Deutz, De div. off. VI, 5 (PL 170, 97).

[35] Commentariolus in Ps 90 (Anecd. Mareds. 3/1 [1895] 70 Z. 11 Morin). Ansprechend ist im Geiste altchristlicher Paschafrömmigkeit die Auffassung dieser *plerique* in einer bald nach Hieronymus' Tode niedergeschriebenen Hymnenstrophe des Sedulius formuliert: *Zelum draconis invidi / et os leonis pessimi / calcavit unicus Dei / seseque caelis reddidit* (PL 19, 770).

Nähe der ersten Bezeugung zur Verlegung der Kaiserresidenz nach Ravenna (404) kaum zufällig[35a], sondern verrät eher den Zusammenhang des Motivs mit der Kaiserikonographie[36]. Noch im gleichen 5. Jh. findet es sich auf einem Stuckrelief im Baptisterium der Orthodoxen und auf einem nur literarisch bezeugten Mosaik der von Galla Placidia errichteten Kreuzesbasilika, im 6. Jh. auf einem (ergänzten) Mosaik der Erzbischöflichen Kapelle und in einer Lünette in S. Apollinare Nuovo[37]. Es ist übrigens auch in Rom nicht unbekannt gewesen[38] und hat bis zu den Psalmenhandschriften des 10.[39] und bis zu den Kathedralplastiken des 13. Jh.s [40] nachgewirkt.

[35a] Es handelt sich um die Darstellung auf dem sog. Pignatta-Sarkophag; vgl. J. Kollwitz, Die Sarkophage Ravennas, Freiburg 1956 (= Freiburger Univ.-Reden N.F. 21), 7—13.

[36] Über diesen Zusammenhang ist in den letzten Jahren in der archäologischen Fachliteratur verschiedentlich verhandelt worden. Vgl. K. Wessel, Christus rex. Kaiserkult und Kaiserbild: Archäol. Anz. 68 (Berlin 1953) 134f; J. Kollwitz, Art. Christusbild: Reall. f. Ant. u. Chr. III, 13. 21; R. Merkelbach, Art. Drache: ebd. IV, 244f; H. Köhn, Art. Aspis: Reall. der deutschen Kunstgesch. I, 1147—1152; Art. Basilisk: ebd. 1488—1492; L. Stauch, Art. Drache: ebd. IV, 355f; J. Villette, La résurrection du Christ dans l'art chrétien du II. au VII. s., Paris 1957, 27. 115. Sämtliche genannten Autoren scheinen geneigt, das Motiv aus der Kaiserikonographie abzuleiten; da sie die Deutungsgeschichte von Ps 90, 13 nicht kennen, wissen sie nicht, daß von hierher eine unabhängige Entstehung (bei selbstverständlicher nachträglicher Beeinflussung durch die Kaiserikonographie) durchaus möglich ist. Man wird K. Wessel Recht geben, wenn er anderen Orts ThLZ 81 [1956] 234) sagt, das hier vorliegende ikonographische Phänomen bedürfe neuer Durcharbeitung.

[37] Das Stuckrelief ist abgebildet Merkelbach a. a. O. 245; zum Mosaik in der Kreuzesbasilika vgl. J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten Roms vom IV. bis XIII. Jh. I (Freiburg 1916) 48. 343. Vom Mosaik in der Erzbischöflichen Kapelle liegt jetzt eine Farbwiedergabe vor bei G. Bovini, Die Mosaiken von Ravenna, Milano-Würzburg-Wien 1956, Tafel 14; die Darstellung von S. Apollinare Nuovo ist wiedergegeben bei R. Garrucci, Storia della Arte cristiana IV (Prato 1877) Taf. 243. Während die drei ersterwähnten Darstellungen jeweils nur Löwen und Schlange unter den Füßen Christi zeigen, treten bei der vierten Aspis und Basilisk aus Ps 90, 13a hinzu. Wir haben hier vielleicht die Urgestalt des Motivs vor uns, gegenüber der sich dann langsam als Abbreviatur die Darstellung mit Löwe und Schlange allein durchgesetzt hätte; jedenfalls finden sich nicht nur auf der umstrittenen alexandrinischen Ergänzung (vgl. o. Anm. 23), sondern auch auf sämtlichen Elfenbeinzeugnissen für unser Motiv (vgl. u. Anm. 40) die vier Tiere.

[38] So berichtet der Liber Pontificalis (Ausg. Duchesne II, 144) von Papst Benedikt III. (855—858): *fecit iconam leonem draconemque pedibus conculcantem;* früher anzusetzen ist eine auf dem Palatin gefundene Tonlampe, auf der unser Motiv dargestellt ist; vgl. H. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, Freiburg 1901, Abb. 185. Wenn eine von J. Wilpert (a. a. O. I, 48. 343) ausgesprochene Vermutung zu Recht bestände, nach der Galla Placidia das Motiv vom Löwen- und Schlangenzertreter für ihre Kreuzesbasilika in Ravenna nicht aus der örtlichen Tradition, sondern aus der ihr wohlvertrauten römischen Kreuzesbasilika St. Croce in Gerusalemme übernommen hätte, so ergäbe sich die interessante Feststellung, daß man in der Stationskirche des römischen Karfreitagsgottesdienstes eines Tages Kultwort und Kultbild hätte zusammenklingen hören wollen in der Botschaft von Christus, dem Triumphator über Satan.

[39] Der aus diesem Jh. stammende sog. Stuttgartpsalter bietet zu Ps 90 ein dramatisch bewegtes Bild: Christus als vollgerüsteter, speerbewehrter Krieger, der mit wehendem Soldatenmantel einherstürmend die gepanzerten Füße auf einen geduckten Löwen und auf eine vielfach gewundene Schlange setzt, der er zugleich den Speer in den geöffneten Rachen stößt: die *interpretatio germanica* des uns vertrauten spätantiken Bildes. Vgl. die Faksimileausgabe des Stuttgart-

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß um die Mitte des Jahrhunderts, dem die Darstellungen in der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna und in S. Apollinare Nuovo angehören, Cassiodor gegen seinen Meister Augustin Ps 90, 13 vom Siege Christi versteht, allerdings ohne besonderen Bezug auf das Kreuz[40a].

Wenn nun aber die Karfreitagsverwendung von Ps 90 in diesem Sinne zu verstehen ist, dann dürfte das gleiche von der am Caput Quadragesimae gelten; vielleicht ist es sogar die gleiche Hand, auf die dieser auffällige Ansatz des Ps 90 an der Schwelle und auf dem Gipfel der Quadragesima[41] zurückgeht. Im Hinblick auf den freventlichen Mißbrauch des Psalmes durch den Teufel konnte die Kirche in rechtem und vollständigem Gebrauch dieses alttestamentlichen Liedes zeigen, daß es gerade vom Sieg des Menschensohnes über Satan sprach und so mit dem entscheidenden Motiv des Eröffnungsevangeliums der alten Quadragesima, mit dem *Vade Satana* zusammenklang. Es ist das Bild unseres siegreichen Feldherrn, das im Evangelium und in der Psalmodie des ersten Fastensonntags über das Tor der Quadragesima gezeichnet wird. Selbstverständlich spricht der Psalm bei dieser Interpretation sekundär auch unser Vertrauen aus: mit dem siegreichen Haupte dürfen die Glieder im Sinne des Herrenwortes aus Lk 10, 19 über Nattern und Ottern schreiten und die tröstliche Antwort des Vaters in den vv. 14—16 auch auf sich beziehen: *Cum ipso sum in tribulatione.*

---

psaltes von Ernest T. Wald, Princeton-University 1930, fol. 107 v. Der Beuroner Kunstverlag bietet unter Nr. 5237 eine Farbwiedergabe dieser Miniatur an.

[40] Die als „Beau Dieu" bezeichnete Christusfigur am Portalpfeiler der Kathedrale von Amiens hat Löwen und Schlange unter den Füßen; vgl. E. Mâle, L'art réligieux du XIIIe s. en France, Paris 1919, 60f; weitere Beispiele bei J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1924, 316 Anm. 4. Zur Rolle des Motivs in der Elfenbeinkunst (die nach E. Mâle a. a. O. 61 Anm. 2 das alexandrinische Motiv im Westen bekanntgemacht hat) vgl. W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters[2], Mainz 1952, Nr. 217. 221. 223. Alle drei Darstellungen zeigen zu Füßen Christi Aspis und Basilisk, Löwen und Schlange.

[40a] Cassiodorus, Expos. in Ps 90, 13 (PL 70, 654). C. sieht von dieser christologischen Deutung (nicht etwa von einem naturreligiösen Vertrauensmotiv) her die abendliche Rezitation des Ps 90 begründet: *Memor est iniquus (diabolus) praesumptionis suae, memor est divinae victoriae. Ipse quippe et in nobis vincit, qui eum et in se propria virtute superavit. Dicatur ergo a nobis post omnes actus diei noctis adventu; cognoscat nos ipius esse, cui recolit ante cessisse* (ebd. 655). — Eine vielleicht bis in die gleiche Zeit zurückreichende Psalmenüberschriftenreihe sagt zu Ps 90: *Psalmus nonagesimus ostendit, quod Christus caput leonis et draconis perversi rediens victor ex inferno calcaverit:* D. de Bruyne, Préfaces de la Bible Latine, Namur 1920, 87. (Eine neue, kritische Ausgabe der für die Geschichte des Psalmenverständnisses hochbedeutsamen Psalmenüberschriften-Reihen wird aus der Feder von Abt Pierre Salmon erwartet). Die zitierte Psalmenüberschrift mit ihrem *rediens victor ex inferno* läßt übrigens deutlich erkennen, wie stark für die Alten im Gedankenkreis von Christus, dem Löwen- und Schlangenzertreter, das österlich empfundene Descensus-Motiv mitschwingt; vgl. das *infernum calcet* im Eucharistiegebet Hippolyts (Trad. Apost. ed. Dix 8); weitere Belege für die Vorstellung, daß Christus den Tod und die Unterwelt mit dem Fuße niedertritt, bei J. Kroll, Gott und Hölle, Leipzig 1932, 27. 132. (Frdl. Hinweis von Prof. Hugo Rahner, Innsbruck.)

[41] Amalar sieht noch deutlich, daß diese beiden Verwendungen von Ps 90 zusammenhängen, wenn er auch den gemeinsamen Nenner nicht mehr klar erkennt (s. u. Anm. 44); vgl. De ord. ant. VII, 5—9 (Hanssens III, 36f). Dagegen sieht zweihundert Jahre später Sicard von Cremona († 1215) sowohl die Zusammengehörigkeit wie den gemeinsamen Nenner des *conculcabis leonem et draconem*, in dem er den Doppelsieg Christi über den in der Versuchung als Schlange, im Leiden als Löwe auftretenden Teufel ausgedrückt sieht: Mitrale VI, 13 (PL 213, 313).

Wie einst dem Haupte, so ist nun den Gliedern mitten in der Bedrängnis das rettende Erbarmen des Vaters nahe: der Sieg, den das Haupt errungen hat, ist auch ihnen verheißen[42].

Man könnte gegen unsere Deutung einwenden, daß, wenn sie zu Recht bestände, v. 13 wenigstens irgendwann einmal als Antiphon oder in den unserem Psalm entnommenen Versikeln und Responsorien des Offiziums auftauchen müßte. Es ist tatsächlich auffallend, daß er nur an den Stellen begegnet, an denen der Psalm als Ganzes vorgetragen wird. Ob hier nicht die Unsicherheit mitsprechen könnte, die durch den Origenischen Einspruch und die sich ihm beugenden Exegeten entstanden war? Sicher wird man bald versucht haben, den Psalm „modern" aufzufassen, d. h. als ein Lied, das primär vom Christenvertrauen handelt. Wir haben ein bisher nicht beachtetes ausdrückliches Zeugnis dafür in der Art, wie Arnobius d. J. in seiner Kurzpredigt über den 90. Psalm das im Kommunionlied des ersten Fastensonntages verwandte Wort: *Scuto circumdabit te* eucharistisch, d. h. also von unserem Vertrauen auf Christus versteht: *scuto corporis, sanguinis ... defendimur*[43]. In dieser exegetischen Unsicherheit dürfte auch der Grund für die Verständnislosigkeit liegen, mit der fränkische Frömmigkeit das altehrwürdige Responsorium *Qui habitat* am Karfreitag beseitigt hat. Schließlich möchte ich hier den Grund dafür sehen, daß alte[44] und neue[45] Liturgieerklärer fast niemals klar erkennen, daß der Ps 90 in der Quadragesima das Bild des siegreichen Feldherrn vor uns hinstellen will, unter dessen Fahnen wir kämpfen und siegen sollen. Eine rühmliche Ausnahme macht lediglich der rheinische Liturgiker Rupert von Deutz, der zwar von der alten Karfreitagsverwendung des Ps 90 nichts mehr weiß, der aber seine reiche Verwendung in der Liturgie des ersten Fastensonntags ganz in unserem Sinne versteht: *Hac igitur Dominica, posito hoc Evangelio, quo caput Ecclesiae Christus, jejunans in deserto, tentatoris insidias superasse narratur, atque ita super aspidem et basiliscum ambulasse, leonemque et draconem conculcasse, propheticae de toto officio circumsonant tubae, victoriam eandem cunctis membris eiusdem corporis et toti repromittentes corpori Ecclesiae*[46].

Es ist nur ein kleines „Fenster", das unsere Untersuchung auftun konnte; aber es gibt den Blick frei auf ein kostbares Stück kraftvoller altchristlicher,

---

[42] Vgl. das Zitat von Rupert von Deutz unten im Text.

[43] Arnobius, Comm. in Ps 90 (PL 53, 458). Ist Arnobius hier bereits von der liturgischen Verwendung des Verses als Kommunionlied des ersten Fastensonntags abhängig?

[44] Bezeichnend ist hier die Unsicherheit Amalars, der zwar den Beter der Komplet anleitet, zu Christus zu sagen: *Conculcabis leonem et draconem* (De ord. ant. VII, 4: Hanssens III, 36), der aber dann doch meint, der Traktus *Qui habitat* am Karfreitag werde gesungen *ex persona membrorum, quia affectum illorum non dedignatus est Dominus in se assumere:* Lib. off. IV, 34, 4 f (Hanssens II, 514f). Die gleiche Unsicherheit zeigt sich bei den parallelen Ausführungen zum *Qui habitat* in der Karfreitagsliturgie Lib. off. I, 13, 9—12 (Hanssens II, 94f). Ebd. IV, 19 (467) stellt sich heraus, daß Amalar den durch die Quadragesima weiterklingenden Ps 90 nur mehr als Vertrauenslied versteht. Auch Honorius von Autun hört in der Karfreitagsverwendung von Ps 90 lediglich aus v. 17 — übrigens mit Amalar, Lib. off. I, 13, 11 (Hanssens II, 95) — ein Ostermotiv erklingen (PL 172, 747) und erkennt nicht mehr den österlichen Gesamtcharakter.

[45] Pius Parsch z. B. (Das Jahr des Heiles[10] II, Klosterneuburg 1932, 94) will die an die ravennatischen Darstellungen (vgl. oben Anm. 37) angelehnte Zeichnung vom Sieger über Löwen und Schlange, die er zum ersten Fastensonntag bringt, primär vom „Gotteskind" verstanden wissen und fügt dann an: „Der Krieger bedeutet dann aber auch Christus." Die umgekehrte Ordnung wäre die richtige gewesen.

[46] Rupert von Deutz, De div. off. IV, 9 (PL 170, 97).

altrömischer Quadragesima- und Passionsfrömmigkeit. Quadragesima feiern heißt: mit neuem Ernst in die Schlachtreihe des Feldherrn eintreten, dem man sich bei der Taufe verschrieben hat, des Feldherrn, der bereits über Satan gesiegt hat, weil er der große Vertrauende gewesen ist, der zu seinem himmlischen Vater gesprochen hat: „Vater, ich weiß, daß du mich allezeit erhörst" (Jo 11, 42). Das alttestamentliche Lied vom vertrauenden, Löwe und Schlange niedertretenden Gerechten wird zum Quadragesima- und Karfreitags-Lied der Ekklesia, weil sie es in diesem ihrem Feldherrn, in dem Gerechten schlechthin erfüllt sieht, voll Hoffnung, daß er ihr Anteil geben will an seinem Vertrauen auf den Vater und an seinem Sieg über Satan: *Christus conculcavit leonem et draconem.*

ZUM PROBLEM DER ANALOGIE

Eine Erwiderung an Erich Heintel

Von Emerich Coreth S. J., Innsbruck

„Hegel und die analogia entis" — schon dieser Titel, unter dem E. Heintel seine Schrift vorlegt[1], stößt in einen Fragenkreis vor, der heute mitten in der philosophischen Auseinandersetzung steht. Je mehr das scholastische Denken mit Hegel ins Gespräch kam, um so dringender stellte sich die Aufgabe, Analogie und Dialektik, die jeweils bestimmenden Prinzipien, einander zu konfrontieren, sei es im Sinne letzter Entgegensetzung oder im Sinne von Versuchen einer Vermittlung[2]. In diesem Rahmen steht auch Heintels Bemühen, „Thomas mit Hegel ins Gespräch zu bringen". Wenn er auch mehr Fragen stellt, als Antworten gibt, so sind es doch so echte, schwerwiegende und problemgeladene Fragen, daß sie gehört zu werden verdienen und eine kritische Antwort verlangen. „Das entscheidende Problem ist dabei in der Sichtweise dieses Büchleins ein ‚prädikationstheoretisches', nämlich die Frage, ob bei den in dieser Hinsicht gültigen Voraussetzungen der Scholastik die klassische Analogielehre wirklich ‚aussagen' konnte, was sie ‚meinte', kurz ob nicht ‚das gewöhnliche Verhältnis des Subjekts und Prädikats und das gewöhnliche Verhalten des Wissens' die metaphysische Aussage (insbesondere vom ‚Absoluten') unmöglich mache und in ein Ringelspiel positiver (dann aber nicht eigentlich ‚metaphysischer') Aussagen mit darauffolgenden zurücknehmenden und einschränkenden (dann aber zuletzt rein negativen) Sätzen hineintreibe" (6). Es geht also wesentlich um die Möglichkeit inhaltlich bestimmter Prädikation vom Absoluten, konkreter: es geht um die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis. Und diese Frage wird unter dem Problemtitel *analogia entis* von Thomas und Hegel her — gewissermaßen im Gespräch zwischen Thomas und Hegel — entfaltet, mit dem Ergebnis, daß die Möglichkeit analoger Aussagen von Gott grundsätzlich in Frage gestellt wird, ohne daß sich der Verf. damit schon vorbehaltlos auf den Boden Hegels stellen wollte.

Der erste Teil dieser Schrift enthält einen (um reiche Anmerkungen vermehrten) Vortrag, den der Verf. zum Thema „Hegel und die analogia entis" vor der Philosophischen Gesellschaft in Bonn 1956 gehalten hat; der zweite Teil ist ein (viel längerer) Anhang „Über ontische, ontologische und transzendentale Differenz", worin der Problemhintergrund, auf dem Heintel die Frage sieht, noch um vieles vertieft und verdeutlicht wird. Im folgenden geben wir erst Heintels Gedankengang in seinen Grundzügen wieder (I), um sodann kritisch abwägend und weiterführend dazu Stellung zu nehmen (II).

I.

1. Der Vortrag führt sogleich mitten in das Problem ein: *analogia entis* als Fundament der *theologia naturalis*. Wenn Heintel nun in grobem Umriß von Thomas her die Analogielehre kennzeichnet, so sieht er von der erkenntnistheoretischen oder erkenntnismetaphysischen Begründung, erst recht von der

---

[1] Erich Heintel, Hegel und die analogia entis (Akademische Vorträge und Abhandlungen 20). 8° (67 S.). Bonn 1958, Bouvier.

[2] Vgl. Erich Przywara, Thomas und Hegel: Ringen der Gegenwart II. Augsburg 1929, 930—957. — Bernhard Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955. — Josef Möller, Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik: Theol. Quartalschrift 137 (1957) 129—159. — Emerich Coreth, Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsbegriff bei Hegel und in der Scholastik: Scholastik 26 (1951) 57—86; ders., Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952.

allgemein metaphysischen Tragweite der Analogie ab und stellt die Frage unmittelbar im Hinblick auf eine analoge Aussage von Gott. Dies mag durch die Kürze des Vortrags gerechtfertigt sein, sachlich bietet es jedoch eine schmale Basis zur Diskussion des Problems und stellt damit von Anfang an manches in ein schiefes Licht[3]. Denn schon hier stößt sich Heintel daran, daß die analoge Erkenntnisweise nur „durch zwei Negationen (nicht *univoce* und nicht *aequivoce*) eingegrenzt" (8), nicht aber positiv in ihrem Wesen — durch eine „für sich verständliche Definition als ‚Resultat'" (ebd.) — bestimmt werde. So erhebt sich ihm die Frage, ob sie überhaupt „einer mit den Mitteln philosophischen Denkens zu gewinnenden Rechtfertigung" (ebd.) fähig sei.

Bei Kant — auf den der Verf. in geschichtlicher Verfolgung des Problems verweist — taucht die Analogie unter zweifacher Rücksicht von neuem auf: Einerseits in der Frage nach der Erkenntnis des Absoluten — denn er kennt „sehr wohl ein analoges Einholen erfahrungstranszendenter Bestimmtheiten und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß sich bei ihm die klassische *analogia entis* — kritisch modifiziert als eine Art Analogie der Rede — deutlich aufweisen läßt" (9)[4]. Anderseits aber — und dies ist in Heintels Problemsicht viel bedeutsamer — konstituiert sich bei Kant dasjenige, was hier die „transzendentale Differenz" (11) genannt wird: die Unterscheidung zwischen Gegenständen und unserer Erkenntnisweise von Gegenständen, insofern diese *a priori* möglich sein soll[5] — oder, wie es Heintel kurz formuliert, die Unterscheidung zwischen Gegenständlichem und Logosartigem (12). Wenn nun Kant einsieht, daß alles Erkennen von Gegenständen den Verstand in seiner transzendentalen (gegenstandkonstitutiven) Funktion voraussetzt, so ist „unser" Verstand als ein endlicher und deshalb voraussetzender Verstand vorausgesetzt, der sich vom göttlichen, schlechthin setzenden Logos negativ abgrenzt; „er könnte aber diese Endlichkeit als ‚Sinn' nicht einmal ergreifen, könnte er sie nicht auf seine Art ‚transzendieren', hätte er nicht auf seine Art teil an der Energeia des schaffenden Logos auch in seinem endlichen Logos" (14). Daraus ergibt sich also einerseits auch bei Kant die „Möglichkeit einer Analogie der Rede als einer sinnvollen und doch nicht unkritischen Rede von Gott", anderseits führt die Reflexion auf die Möglichkeit der Transzendentalphilosophie auf „eine Art *analogia mentis*, freilich in umgekehrter Richtung, indem sozusagen aus einer kritisch eingeschränkten Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Logos unser endlicher menschlicher Logos — sich selbst bestimmend — resultierte. Der eine Weg führte *via eminentiae* von uns zur freilich kritisch eingeschränkten analogen Rede von Gott, der andere *via restrictionis* vom göttlichen Logos zur trotzdem ... analogen Rede von unserem Logos" (ebd.).

Aus dieser Zweiheit der Aspekte resultiert das Problem des Analogiegedankens in „seinen beiden Ästen" (16), nämlich „im Sinne der Frage nach der Erkenntnis des Absoluten (Gottes) ebenso wie im Sinne der Frage nach der absoluten Fundierung der Erkenntnis" (ebd.). Beide Fragen führt nun Heintel im Geiste Hegels durch.

Zur ersten Frage: Heintel gibt zu, daß in der klassischen Analogielehre „durchaus ein kritischer Zug" liege (ebd.), aber sie steht in einer unausweichlichen Dialektik — oder besser in einem Dilemma: Entweder fällt die analoge Aussage

[3] Die Möglichkeit analoger Aussagen von Gott kann nicht isoliert, sondern nur auf ihrem erkenntnismetaphysischen und allgemein metaphysischen Hintergrund voll verstanden und gewürdigt werden, der jedoch bei Heintel zu wenig beachtet wird und den wir darum im zweiten Teil aufzuzeigen versuchen werden.

[4] Wir verweisen mit Heintel auf die „bezüglich Kants erschöpfende Darstellung" (9) von E. A. Specht, Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel (Kantstudien, Ergänzungsheft 66), Köln 1952; vgl. meine Besprechung: Scholastik 29 (1954) 447f.

[5] Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 25.

in eine univoke Aussage zurück, d. h. sie hält einen bestimmten positiven Gehalt fest, der „bei aller Eminenz ein kreatürliches, von anderen analogen Aussagen unterschiedenes Prädikat" (ebd.) bleibt, und „die in der Analogie enthaltene und sie konstituierende kritische Negation (wird) zu einer bloß im nachhinein angefügten billigen Floskel" (ebd.). Oder die analoge Aussage nimmt die kritische Negation ernst und hebt sich damit in bloß äquivoken Aussagen auf, d. h. „dann verliert die Analogie jede Bestimmtheit und die Rede verliert sich mit ihr — bleibt sie konsequent — in der negativen Theologie" eines „leeren Absoluten" (ebd.), von dem wir niemals (positiv) wissen, was es ist, sondern nur (negativ), was es nicht ist. Wir geraten also „entweder in den unendlichen Regreß unbestimmter Negationen ohne Resultat oder fallen unkritisch in die kreatürliche Prädikation zurück, und zwar notwendig und ausweglos, solange wir an der linearen Prädikation festhalten" (17).

Wir stehen hier am Kern des Einwandes, den Heintel gegen die analoge Aussage erhebt, und zwar aus „prädikationstheoretischen" Bedenken: Will die Analogie über das leere Nicht-wissen der negativen Theologie hinaus positiv-inhaltliche Aussagen von Gott machen, so bleibt sie im Bereich „linearer Prädikation"; darunter versteht Heintel „alle inhaltlich bestimmte, unmittelbar benennende", *in intentione recta* auf ihren „Gegenstand" bezogene Aussage der natürlichen Einstellung. Derart lineare Prädikation aber ist wesentlich univok dem Gegenständlichen zugeordnet — mit ihr läßt sich grundsätzlich keine inhaltliche Bestimmung des göttlichen Wesens vollziehen.

Auf dieses Problem gibt Heintel als Antwort — allerdings auch in seinem Sinn nicht als letzte Antwort — die Lösung Hegels durch den „spekulativen Satz", der „die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, ... zerstört"[6] und in „dialektischer Bewegung des Satzes selber"[7] die Bestimmungen in die Einheit des Absoluten zurücknimmt, in dieser aufhebt und aus dieser begreift. Sehr richtig fügt aber Heintel hinzu, daß im Sinne Hegels diese dialektische Bewegung des spekulativen Satzes nur möglich ist und nur vollzogen werden kann, wenn sie „Gott selber" ist: „Wir können von ihm nur zum Begriff kommen, wenn er selber die dialektische Vermittlung ist, wenn er also selbst die ontologische Differenz des Einen und Vielen aufhebt" (20).

Zu demselben Ergebnis führt die zweite Frage: Wenn schon bei Kant der endliche Verstand „als zugleich voraussetzend und gegenstandskonstitutiv nur als restringierte Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Verstand einzusehen ist", da „der endliche, voraussetzende Logos den absoluten, schaffenden Logos voraussetze" (ebd.), so wird bei Hegel dieser Bezug in die entscheidende Mitte gestellt; unsere Erkenntnis wäre nicht möglich, würde sich nicht „im unmittelbaren Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffs offenbaren"[8]. In Hegels absoluter Wissenschaft geht es wesentlich darum, diesen Sachverhalt zu explizieren; auf diese Weise „hat das Erkennen durch seinen eigenen Gang seine Endlichkeit ... aufzulösen"[9] — im absoluten Geist.

Beide Aspekte führen also zu demselben Resultat: „Sollen wir Gott erkennen, müssen wir ihn ... in seinem Selbsterkennen erkennen" (21), in einer Erkenntnis Gottes, in der *genetivus subjectivus* und *genetivus objectivus* zusammenfallen, „da das Wissen des Absoluten und das absolute Wissen zusammenfallen" (ebd.). So ist für Hegel die einzige Möglichkeitsbedingung und zugleich die einzige Wahrheitsgarantie unserer Gotteserkenntnis darin gelegen, daß Gott selbst in unserem Denken die dialektische Vermittlung ist, daß Gott selbst in unserem

[6] Hegel II 49.
[7] Hegel II 51.
[8] Hegel V 266.
[9] Hegel V 277.

Denken die Gotteserkenntnis (im Sinne der Einheit von *genetivus subjectivus* und *objectivus*) vollzieht — eine Lösung des Problems, zu der es keinen kritisch begründenden Zugang gibt, in die hinein es nur einen Sprung gibt — dann aber ist der Vollzug des Ganzen der Erweis seiner, gewiß ungeheueren Voraussetzung. Auch Heintel weiß um die „beunruhigende Fraglichkeit" dieser Lösung (ebd.), aber man müsse sich „darüber klar sein, daß man das Ringen Hegels nicht leichtfertig abtun darf" (22). So endet der Vortrag mit einer Frage, ohne Antwort zu geben, aber es ist eine Frage, die man — von Hegel her wie von der Sache her gesehen — nicht überhören darf.

2. Ein tieferer Problemhintergrund dieser Frage öffnet sich in dem Anhang, der dem Vortrag beigefügt ist. Er handelt „Über ontische, ontologische und transzendentale Differenz" oder — wie der Untertitel lautet — über „Die ‚Sündenfälle' der abendländischen Tradition der Philosophie". Wenn Heintel hier im Anschluß an Hegel von Sündenfällen spricht, so ist dies ein mythisch-symbolisches Bild, das „unmittelbar nichts mit einer geschichtlich oder dogmatisch relevanten Exegese zu tun hat" (31), aber — so möchte uns scheinen — auch philosophisch kaum relevant ist, weil der Aufbruch des Denkens und die Fortschritte auf dem Wege seiner Reflexion eben keine Sündenfälle sind, sondern Notwendigkeiten menschlichen Daseins — für den Einzelnen wie für die Geschichte. Der Mensch muß zu sich selber kommen, um ganz er selber zu sein — er ist dadurch freilich in die Gefahr und Verantwortung seiner Freiheit gestellt[10].

Doch wenden wir uns gleich den konkreten „Sündenfällen" zu, wie Heintel sie sieht! Der „erste und nicht spezifisch europäische Sündenfall" (43) ist die Reflexion in der Form des Mythos, die jedoch der Unmittelbarkeit noch sehr nahe steht. Erst wenn „der Verstand geboren wird", wenn in aller Vielheit „nach dem ersten und einheitlichen Ursprung (*ἀρχή*) gefragt und dieses Prinzip durch Erfahrung und Beweis erhärtet wird, beginnt das Reich und die Macht des Denkens im eigentlichen Sinn" (ebd.). Und erst hier treten die Differenzierungen auf, die Heintel als ontische, ontologische und transzendentale Differenz bezeichnet und die er alle wesentlich bezieht auf die Frage nach der absoluten *ἀρχή*. Was versteht er darunter?

„Im Sinne der ontischen Differenz wird ein bestimmtes Seiendes, das gegeben ist wie anderes Seiendes auch, zum Prinzip für alles Seiende überhaupt, das aus ihm als elementarer Grundlage entspringen soll" (ebd.). Hierher gehört etwa das Wasser als *ἀρχή* bei Thales oder — der „wissenschaftlich größte Erfolg dieses Denkmodells" (ebd.) — der Atomismus nicht nur des griechischen Denkens, sondern auch der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Ein solch ontisches Denken muß aber schon überall dort versagen, wo es sich um ein „eigentlich Inneres" — nicht in einem quantitativ-physikalischen Sinn, sondern in einem qualitativ-metaphysischen Sinn — handelt. Erst recht muß es versagen in der Frage nach der absoluten *ἀρχή*, da der Grund alles Seienden nicht selbst wieder ein Seiendes unter Seienden und in der Seinsweise von anderem Seienden sein kann.

So drängt das Versagen der ontischen Differenz über diese hinaus zur Formulierung der ontologischen Differenz. Sie „tritt in der Philosophie immer dann auf, wenn das bestimmte Seiende (das Ontische) nicht auf ein Etwas, das selber wieder bestimmtes Seiendes (Ontisches) ist, zurückgeführt wird, sondern auf ein von allem Ontischen grundsätzlich unterschiedenes Prinzip, das also nicht in der gleichen Weise in Erscheinung tritt, wie alles andere, das von ihm her fundiert gedacht wird" (44f). Schon daraus wird deutlich, daß Heintel den von Heidegger entlehnten Begriff der ontologischen Differenz in einem anderen,

[10] Die in diesem Bild nach Heintels Auslegung enthaltene theologische Problematik des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen (vgl. 33—43) müssen wir übergehen, weil sie weit über die unmittelbar gestellte Frage hinausgreift.

viel weiteren Sinn verwendet als dieser. Während nach Heidegger die ganze abendländische Metaphysik „Seinsvergessenheit" war, weil sie die ontologische Differenz zwischen Seiendem und Sein nicht bedachte, und sich erst in seiner — Heideggers — eigenen Philosophie ein Seinsdenken ereignet, das die ontologische Differenz wahrt, ist nach Heintel gerade die ontologische Differenz das Fundament aller Metaphysik in ihrer ganzen abendländischen Tradition. Der Grund dieser Erweiterung des Begriffs liegt einerseits darin, daß es hier nicht um den spezifischen, in mancher Hinsicht gewiß recht fragwürdigen Seinsbegriff Heideggers geht, der — diesem zufolge — ein Bedenken des Seins in ontologischer Differenz erst möglich macht; sondern es geht Heintel vielmehr im Sinne der metaphysischen Tradition um den von allem Seienden abgehobenen und allem Seienden vorgängigen Grund, um das „Absolute", konkreter: um Gott. So aber wird ihm die ontologische Differenz gleichbedeutend mit metaphysischer Transzendenz (vgl. 45), und so steht für ihn auch die Analogielehre der Scholastik wesentlich auf dem Boden der ontologischen Differenz. Anderseits aber — das sei schon hier kritisch angedeutet — sieht, wie uns scheint, Heintel die ontologische Differenz durchaus in „gegenständlicher" Dimension. Dabei kommt nicht voll zur Geltung, daß nicht nur der Fundamentalontologie im Sinne Heideggers ein wesentlich transzendentaler Zug eigen ist, insofern ein Erkennen von Seienden und ein Sich-verhalten zu Seienden durch vorgängiges Seinsverständnis ermöglicht ist, der Mensch also der Ort ist, an dem sich — immer und notwendig — die ontologische Differenz ereignet[11]. Erst recht kommt bei Heintel nicht zur Geltung, daß dasselbe transzendentale Element — gewiß nicht unter diesem von Kant stammenden Namen und nicht immer in derselben Ausdrücklichkeit — doch bei allen wirklich großen Denkern der metaphysischen Tradition als Bedingung der ontologischen Differenz aufscheint; von Platon scheint er dies zugeben zu wollen (vgl. 50,) aber es gilt nicht minder etwa von Thomas, aus dessen transzendentaler Geistmetaphysik seine Analogielehre begriffen werden muß.

Den ersten Aufbruch und geschichtlichen Urtyp der ontologischen Differenz — im genannten Sinn — sieht Heintel im eleatischen Denken mit seiner radikalen Scheidung zwischen dem empirisch Seienden und dem einen absoluten Sein, so daß zwischen beiden die Negation steht. Von daher stellt sich der abendländischen Metaphysik die „Aufgabe, dieser absoluten Negation einen differenzierten Sinn abzugewinnen und damit eine Metaphysik positiven Gehaltes, d. h. unterschiedlicher Bestimmtheiten, zu gewinnen. Die eleatische Radikalität erweist sich dabei als das kritisch ... wirksame Ferment in aller klassischen Metaphysik von Plato bis zur *analogia entis*, in der sie das ‚*non univoce*' in der Aussage von Gott zuletzt fundiert" (45). Heintel meint jedoch, „daß die radikale Fassung der ontologischen Differenz ihre Aufhebung impliziert, weil sie die lineare metaphysische Intention und ihre Bestimmungen entweder als in on-

[11] Vgl. meinen Artikel: Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel: Scholastik 29 (1954) 1—23, wo ich die transzendentale Frage bei Heidegger (konfrontiert mit Hegel) herauszustellen versucht habe. Zu der Stelle, an der Heintel diese Arbeit anführt (30), muß ich aber bemerken, daß auch ich durchaus nicht der Meinung bin, „daß die Philosophie Heideggers ... die ‚alte Metaphysik', zu der er durch eine oft durchsichtige Uminterpretation auch den transzendentalen Idealismus und Hegel rechnet, überwunden hat" (ebd.). Wohl aber hat er — wenigstens im Ansatz — transzendentales Denken ins Ontologische gewendet. Es geht deshalb kaum an, das Sein bei Heidegger (oder auch in der klassischen Metaphysik) bloß gegenständlich zu verstehen. Durch diese nicht minder „durchsichtige Uminterpretation" wird es erst möglich, transzendentales und ontologisches Denken so grundsätzlich zu scheiden, während beide in Wahrheit — sowohl in der klassischen Metaphysik als auch bei Heidegger — ein und dasselbe sind, — wir kommen darauf zurück.

tischer Intention stehend (als bei allen verbalen Vorbehalten doch zuletzt *univoce* ausgesagte Prädikate), oder als bloß abstrakte Negationen (nichtsbesagende Prädikate) durchschauen läßt" (45f). Das heißt aber, daß die analoge Aussage von Gott entweder, wenn sie die kritische Negation „nicht ernst nimmt", doch wieder in univoke, linear gegenständliche Rede zurückfällt, damit aber die ontologische Differenz zugunsten einer bloß ontischen Differenz preisgibt, oder, wenn sie die kritische Negation „ernst nimmt", zur Äquivokation wird und im schweigenden Nicht-wissen einer negativen Theologie ausmündet. „Die klassische Metaphysik aber ist in ihrer historischen Gestalt eine Mischung von ontisch fundiertem naiven Ansprechen des Metaphysischen *in intentione recta*, d. h. mit dem natürlichen Verstand — und dessen kritischer Aufhebung in eleatischer Negation" (46)[12]. Philosophiegeschichtlich könnte man sagen: Wenn die Lehre der Hochscholastik von der analogen Erkenntnis Gottes herauswuchs aus der Dreiheit der Wege zu Gott, in welcher der Neuplatonismus das Problem formulierte, so bleibt — nach Heintel — die Analogie in der Alternative zwischen dem ersten und dem zweiten Weg, der „affirmativen" und der „negativen Theologie" stecken, ohne diese Zweiheit in einem Dritten wirklich zu übersteigen, das etwa bei Pseudo-Dionysius *theologia symbolica* und bei Scotus Eriugena *theologia superlativa* hieß (beides noch unter dem bestimmenden Akzent „eleatischer Negation"), sich aber bei Thomas (weit positiver) als *via eminentiae* begriff. Dieses Dritte ist für Heintel nicht etwas Neues gegenüber der vorausgehenden Zweiheit, nicht eine eigene und echte Möglichkeit des Erkennens, sondern, wie es sich nur durch zwei Negationen (nicht *univoce* und nicht *aequivoce*) bestimmen läßt, auch unausweichlich in das Dilemma dieser Alternative gestellt. So ist schließlich die Analogielehre der klassischen Metaphysik nur „der Name für eine Verlegenheit und für ein Problem" (49), und zwar ein ungelöstes und auf diesem Boden unlösbares Problem.

Weil sich demnach ein Denken in ontologischer Differenz, will es positiv inhaltlich sein, notwendig aufhebt in bloß ontischer Differenz, ist der Unterschied zwischen ontischer und ontologischer Differenz noch „gar keine entscheidende Alternative, das Denken in ontischer und ontologischer Differenz tritt zusammen auf die eine Seite demjenigen Denken gegenüber, das im dritten Sündenfall der transzendentalen Differenz zum Selbstbewußtsein kommt" (51)[12]. „Der Sinn der Überwindung der ontischen Differenz durch die ontologische ist nicht die ontologische, bei der man nicht stehen bleiben kann, sondern die transzendentale Differenz des Unterschiedes von gegenständlichem Sein und Logosartigem, eine Differenz, die freilich überhaupt nicht mehr in linearen Relationen der *intentio recta* gedacht werden kann" (52).

Die Kritik an der linearen Prädikation wird nun vor allem von Hegel her belegt — wir brauchen auf die einzelnen Texte nicht einzugehen[13] —, anderseits wird von ihm her gezeigt, daß in allem Erkennen das Subjekt vorausgesetzt wird, „daß die Vermittlung nicht außer sich hat, sondern diese selbst ist"[14]. „Es ist die große — sich an Kant knüpfende — Einsicht des neuzeitlichen transzendentalen Denkens, daß das ‚ganz Andere' des Seienden nicht das durch die Negation aller ontischen Bestimmtheit, bzw. durch unkritische (nur verbal mögliche und daher immer auch verbal zurückgenommene) ontische Bestimmtheiten definierte Sein ist, sondern daß die Frage nach dem Absoluten nach einer Wirklichkeit fragt, die in ontischer und ontologischer Differenz grundsätzlich nur verfehlt werden kann" (61). Es stellt sich unübersehbar und unübergehbar das transzendentale Problem; man kann ihm nicht — in einem naiv gegenständlichen Denken — ausweichen, ohne vom Standpunkt des Pro-

[12] Der ganze Satz ist im Original gesperrt.
[13] Besonders VIII 111ff, 134ff u. a.
[14] Vgl. Hegel II 26.

blembewußtseins gegenwärtigen, durch die neuzeitliche Denkentwicklung hindurchgegangenen Philosophierens zurückzufallen. Daraus ergibt sich die Forderung: „Auch die klassische Analogielehre muß in diesem Sinne umgedacht werden" (59) — nicht im Sinne bloß ontologischer, sondern transzendentaler Differenz. „Auf der einen Seite nämlich ist in ontologischer Differenz ein — freilich von Thomas selbst immer wieder negativ als Nichtwissen bezeichnetes — Wissen von Gott vorausgesetzt, das philosophisch jedenfalls nicht vermittelt ist" (63), vermittelt nämlich durch die transzendentale Reflexion auf die Möglichkeit solchen Wissens von Gott[15]. „Stellt man jedoch diese kritische Reflexion der Analogielehre in ihrer philosophischen Bedeutung heraus ..., dann tritt die transzendentale Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und implicite diejenige nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt in den Mittelpunkt der Gedankengänge, so daß ein Thomas von heute ohne Zweifel seine Summa mit diesen Fragen eröffnen müßte ..." (ebd.).

Wenn es sich also darum handelt, die Analogielehre in transzendentaler Reflexion „umzudenken", so heißt das, wie es scheint, nicht, daß ein ontologisches Denken (in welchem Sinn auch immer) transzendentalphilosophisch neu begründet werden sollte oder könnte; denn Heintel betont in aller Schärfe die „Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit eines Denkens in ontologischer Differenz und eines solchen in transzendentaler Differenz" (ebd.). Wenn darum auf dem Boden transzendentalen Denkens „von dem Absoluten (Gott) überhaupt eine Rede möglich sein soll, dann wird sie nicht seinsanalog, sondern sinnanalog beschaffen sein" (58). Wie der Verf. dies des Näheren meint — da er ja aus seiner Kritik weder die Folgerung zieht, „daß Gott etwa nur Idee im Sinne der kantischen Kritik, noch daß er hegelisch als absolute Idee die philosophische Vermittlung selber sei" (61) —, wird nicht deutlich gemacht. Es bleibt bei der Kritik, ohne eigentlich positiven Versuch einer Bewältigung der gestellten Aufgabe. Aber es ist eine Kritik, die ein dringendes Problem aufzeigen und damit aufbauen will. So schließt die Schrift mit dem zuversichtlichen Wort: „Der philosophischen Gegenwart aber vermitteln sich von hier aus Aufgaben, an die sich alle Hingabe lohnt — und so ist es schön, in ihr zu leben" (67).

II.

„Aufgaben, an die sich alle Hingabe lohnt" — wir geben es zu: echte Aufgaben, an denen wir nicht vorbeigehen dürfen, sondern die wir mit zuversichtlichem Mut aufgreifen müssen. Wenn wir nun versuchen, die gestellten Fragen aufzunehmen und zur Problemsicht Heintels Stellung zu nehmen, so geschieht das nicht aus einer negativ kritischen Haltung, sondern einzig aus dem Bemühen, in der Hingabe an die sachliche Aufgabe die gestellten Fragen einer Klärung und Lösung um einen Schritt näher zu bringen.

1. Um gleich bei dem Punkt zu beginnen, der uns am entscheidendsten und — sagen wir es offen — am unverständlichsten erscheint: Heintel setzt einem ontologischen Denken ein transzendentales Denken gegenüber und ist überzeugt von der „Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit eines Denkens in ontologischer Differenz und eines solchen in transzendentaler Differenz" (63). Diese Auffassung entstammt offenkundig dem deutschen Idealismus von Kant bis Hegel, der immer wieder den unvereinbaren Gegensatz zwischen „dog-

[15] Wenn bei Thomas „durch 11 Quaestionen von Gott die Rede ist, bevor philosophisch gefragt wird, wie (transzendental in der Reflexion auf diese Rede) diese Rede möglich ist" (63), so wird eine solche Reflexion bei Thomas — der wie jeder andere große Systematiker im Grunde sehr unsystematisch ist — gewiß nicht dort, wo man sie methodisch erwarten würde, ausdrücklich entfaltet, sondern nur in gelegentlichen Hinweisen genannt, die jedoch deutlich genug das Gemeinte anzeigen; vgl. Anm. 16.

matischem" und „kritischem" Denken betonte, d. h. zwischen dem gegenständlichen Realismus der dogmatischen Metaphysik und dem transzendentalen Idealismus der kritischen Philosophie, oder zwischen einer Philosophie des Dinges an sich und einer Philosophie des denkenden Geistes. Dieser Gegensatz war damals geschichtlich relativ berechtigt oder wenigstens verständlich; denn der Idealismus erhob sich gegenüber der vorausgehenden und zeitgenössischen, sehr naiv und unkritisch gegenständlichen Metaphysik des Schulrationalismus, für den tatsächlich (mehr oder minder ausdrücklich) die Gleichsetzung galt: Sein ist Gegenständlichkeit. Anderseits erfuhr sich der Idealismus demgegenüber mit seinem, sicher kritisch berechtigten Anliegen, in transzendentaler Reflexion das sich vollziehende und sich vermittelnde Subjekt in den Ansatz zu bringen, als etwas durchaus Neues, das sich — weithin in völliger Unkenntnis der klassischen Metaphysik — nicht scharf genug abheben konnte von dem unkritisch gegenständlichen Denken der dogmatischen Metaphysik (die mit der klassischen Metaphysik nicht mehr viel zu tun hatte). Eine andere Frage ist es jedoch, ob man heute noch einen solchen Gegensatz mit Recht festhalten und durchhalten kann.

Im Lichte des neuzeitlichen kritisch-transzendentalen Denkens haben wir doch längst erkannt, daß bei den großen, wahrhaft „klassischen" Denkern der metaphysischen Tradition — wenn ihnen auch die kritische Frage geschichtlich nicht so zentral gestellt war wie der Neuzeit und wenn sie darum auch einen kritisch-transzendentalen Ansatz nicht in derselben methodisch-systematischen Strenge ausgearbeitet haben, wie uns dies heute zur Aufgabe gemacht ist — doch in echt philosophischer Problematik die Grundeinsicht eines transzendentalen Denkens vollzogen und zur Begründung der Metaphysik eingesetzt wird, und zwar so, daß — modern ausgedrückt — transzendentales und ontologisches Denken eine unlösbare Einheit ausmachten. Dies gilt nicht zuletzt von Thomas von Aquin, dessen Metaphysik man in ihrer letzten Tiefe nur von dort her verstehen kann — das ist in den letzten Jahrzehnten schon wiederholt klar aufgewiesen worden[16]. Dazu kommt, daß sich auch — relativ unabhängig von der klassischen Metaphysik — in der neueren Denkentwicklung die transzendentale Frage aus immanenter Konsequenz zur Seinsfrage gewandelt hat, d. h. daß die transzendentale Reflexion auf das Sein zurückgegangen ist und so zur Ontologie (bzw. „Fundamentalontologie") geworden ist, oder umgekehrt, daß die Ontologie eine transzendental-fundamentalontologische Begründung erfährt. Wie immer man sich zu Heidegger stellen mag, wie immer man seine Durchführung dieser Problematik des weiteren auch bewerten mag, liegt hier doch, wie uns scheint, sein unbestreitbares Verdienst: Transzendentalphilosophie und Ontologie zur Einheit gebracht zu haben. Jedenfalls wird man Heidegger ohne offensichtliche Umdeutung kaum den Vorwurf machen können, daß er das Sein als bloße Gegenständlichkeit fasse und damit das Ontologische ins Ontische zurückfallen lasse[17]. An dieser, von Thomas wie von Heidegger her (so tief der Gegensatz zwischen beiden sonst auch sein mag) als Seinsfrage verstandenen transzendentalen Frage — in Heintels Terminologie: einem Denken in ontologischer und in transzendentaler Differenz, aber gegenüber Heintel: in der Einheit transzendental-ontologischer Differenz — kann man heute nicht mehr vorübergehen.

[16] Vgl. besonders: Karl Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin, 2. Aufl., München 1957. — Gustav Siewerth, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symposion I (1948) 89—167.

[17] Zu der Synthesis klassisch metaphysischen und modern transzendentalen Denkens in der gegenwärtigen Problematik des Philosophierens vgl. E. Coreth, Metaphysik als Aufgabe: Aufgaben der Philosophie (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2). Innsbruck 1958.

Uns geht es aber weder um eine Auslegung von Texten des hl. Thomas, noch — und viel weniger — um eine Rechtfertigung Heideggers, sondern allein um die Sache selbst, wenn wir sie hier auch nur in groben Linien, mehr hinweisend als entwickelnd, aufzeigen können. Wenn man die Seinsfrage und die transzendentale Frage — vorläufig — einander gegenüberstellt, so ist die Seinsfrage sicher die ursprünglichere und umfassendere Frage: sie ist die radikalste, fundamentalste und universalste Frage, die man stellen kann, sie ist darum die philosophische Grundfrage schlechthin, die „alles" in Frage stellt, da sie das Sein im ganzen befragt. Sie stellt alles in Frage, nicht nur das gegenständlich Seiende, sondern — wenn sie radikal nach allem fragt — auch den Fragenden selbst. Sie wendet sich also aus der Konsequenz ihres Fragens gegen sich selbst, vollzieht eine transzendentale Reflexion und fragt nach ihrer eigenen Möglichkeit. So wird die Seinsfrage selbst, wenn sie nicht — entgegen ihrem eigenen Sinn — gegenständlich verkürzt wird, zur transzendentalen Frage: nach der apriorischen Bedingung der Möglichkeit eines Fragens nach dem Sein im ganzen, d. h. nach dem Wesen des Menschen als des Fragenden nach dem Sein im ganzen[18].

Umgekehrt aber wird ebenso notwendig die transzendentale Frage aus immanenter Konsequenz zur ontologischen Frage. Wenn wir alles, was uns gegenständlich begegnet und was uns — in welcher Weise auch immer — zum Gegenstand werden kann, Seiendes nennen (weil es etwas „ist" und in dem, was es „ist", vom Denken erfaßt wird), so stellt sich die kritische Frage nach der vorgängigen Möglichkeit eines Erkennens von Seiendem, d. h. die Frage nach dem erkennenden Subjekt, insofern es — mit Hegels Wort — „die Vermittlung nicht außer sich hat, sondern diese selbst ist", eine Frage, die den Fragenden selbst und mit ihm alles schlechthin in Frage stellt. Wie kann mir aber Seiendes überhaupt gegeben sein, wie kann ich überhaupt nach allem schlechthin — dem Seienden im ganzen — auch nur fragen, wenn ich es nicht in einem vorgängigen Wissen, wenn auch einem noch leeren, nicht-wissenden Wissen, umgriffen habe? Wenn mir nicht als Bedingung möglichen Wissens um Seiendes und möglichen Fragens nach Seiendem (im einzelnen oder im ganzen) der Horizont des Seins ursprünglich offensteht? Wenn nicht der Fragende selbst vor aller ontischen Erkenntnis (als deren Bedingung) die onto-logische Differenz zwischen Seiendem und Sein selber ist? So wird die transzendentale Frage nach der Möglichkeit ontischer Erkenntnis notwendig zur ontologischen Frage nach dem Sein — aber nicht nach dem Sein in einem bloß gegenständlichen Sinn, sondern nach dem Sein, wie es sich ursprünglich in mir selbst erschließt.

Die transzendental-ontologische Frage (im bezeichneten Sinn) richtet sich auf sich selbst, sie stellt den Fragenden und das Befragte — mithin alles schlechthin — in Frage. Aber gerade dadurch gibt sie sich selbst die Antwort. Denn die Frage, auch wenn sie alles in Frage stellt, ist selbst fraglos. Sie widersetzt sich, in Frage gestellt zu werden, und verweigert eine Rechenschaft. Wohl kann eine konkret empirische Frage falsch gestellt sein und sich als gegenstandslos erweisen; sie muß sich von ihren Voraussetzungen her als echte Frage ausweisen. Aber das Fragen überhaupt — auch die Frage, die hinter jeder anderen Frage steht: nach dem Sein im ganzen — bedarf keines Ausweises mehr und kann nicht mehr in Frage gestellt werden; es wäre eine neue Frage, die das Fragen überhaupt von neuem in sein Recht und seine Möglichkeit setzt. Nichts ist so fraglos möglich und notwendig wie das Fragen. Damit erweist sich aber der Mensch in seinem Wesen als der Fragende: als derjenige, der fragen kann und fragen muß. Das heißt aber: Er erweist sich als derjenige, dem das Sein überhaupt in der Frage oder als Frage überantwortet ist. Das Sein ist ihm niemals erschlossen in begreifendem Wissen um das Sein, sondern immer nur in fragendem — wissend-nichtwissendem — Ausgreifen nach dem Sein. Fragen

[18] Vgl. dazu Karl Rahner, Geist in Welt a. a. O. 71ff.

kann ich nur, wenn ich schon — ausgreifend — weiß um das Erfragte; sonst ist die Frage noch nicht möglich. Aber fragen kann ich doch nur, wenn ich noch nicht — begreifend — weiß um das Erfragte; sonst ist die Frage durch das Wissen überholt und nicht mehr möglich. Nach dem Sein im ganzen fragen kann ich nur, weil ich immer schon ausgreifend weiß um das Sein im ganzen; ich erfahre es in jedem geistigen Vollzug meiner selbst als das mir Nächste und Eigenste, als das Unmittelbare, sofern ich selbst „bin", und ich erfahre es als den ursprünglich und unmittelbar mir vorgegebenen Raum meines eigenen Vollzugs in Wissen und Wollen, sofern ich alles, was mir begegnet, als etwas erfahre, das „ist". So ist die Frage nach dem Sein geleitet durch ein vorgängiges Wissen um das Sein, sonst wäre die Frage — als Frage — noch gar nicht möglich. Zugleich aber ist dieses Wissen ein Nicht-wissen, da ich das Sein nie in begreifendem Besitz einholen kann. Ich erfahre mich zwar im Sein, aber nicht als das Sein selbst; ich erfahre das Sein nicht nur als mein eigenes Sein, sondern auch als das mich umgreifende und übersteigende Sein; ich erfahre es nicht nur als das Nächste und Vertrauteste, sondern auch als das Fernste, Fremdeste und Unfaßbarste — aber auch als solches ist es noch umgriffen von der Frage nach dem Sein und von dem diese Frage leitenden Wissen um Sein, das so weit ist wie das Sein selber, also — da jenseits des Seins „nichts" ist, das Sein also nicht mehr begrenzt sein kann — in unendliche Weite reicht, jedoch nicht in wissendem Begreifen, sondern in wissend-nichtwissendem Ausgreifen auf das Sein im ganzen.

So ergibt sich aus der Frage nach dem Sein, die der Mensch notwendig stellt, sein eigenes, seltsam zwiespältiges Wesen: Insofern er Geist ist, steht er immer schon im offenen Horizont des Seins, in der schlechthin unendlichen Weite des Seins; sofern er aber endlicher Geist ist, kann er diese unendliche Weite des Seins niemals im aktuellen Vollzug des Wissens einholen. Damit kennzeichnet sich das Wesen des Menschen durch die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit: einer Endlichkeit, welcher potentielle Unendlichkeit eigen ist, d. h. die sich vollzieht im Horizont des Unendlichen und in der Dynamik auf das Unendliche zu; zugleich einer Unendlichkeit, die jedoch die aktuelle Endlichkeit nicht aufhebt, sondern uneinholbar übersteigt, sie aber gerade dadurch in ihrem wesenhaft transzendenten Charakter bestimmt. Denn das tiefste und eigentlichste Wesen des Menschen ist Transzendenz — auf das Absolute und Unendliche hin —, eine Transzendenz, die sich in allem, auch im alltäglichsten, noch so gegenständlichen und innerweltlichen, Wissen und Wollen des Menschen auslegt, da sie als das absolute Apriori den ermöglichenden Grund und den bestimmenden Horizont alles menschlichen Wirkens bildet.

Öffnet sich nicht schon hier der Zugang zur Analogie unseres Wissens vom Absoluten? Muß nicht das Absolute in Analogie stehen zu den endlichen Inhalten unseres unmittelbar gegenständlichen Wissens? Einerseits können wir es gewiß nie in „linearer Prädikation" univok gültiger Begriffe bestimmen; dadurch würde entweder das Absolute zu einem gegenständlichen Ding verendlicht — im Sinne Hegels „verendlichter Unendlichkeit" — oder unser Geist müßte unendlich werden, um das Absolute adäquat begreifen zu können — er wäre „verunendlichte Endlichkeit" —; beides ist gleich unmöglich, da sich Endlichkeit in Unendlichkeit und Unendlichkeit in Endlichkeit nicht aufheben lassen. Anderseits aber kann es auch nicht das „ganz Andere" sein, vor dem all unser Erkennen in der Nacht des Nicht-wissens — einer „negativen Theologie" — verstummen muß, und das darum keine positiv inhaltliche Aussage noch irgendwie erreichen kann. Wie könnte es dann noch als das absolute Prius, als die unbedingte Bedingung verstanden werden, als welche wir es voraussetzen müssen? Und zwar gerade nicht in einem gegenständlichen Sinn, sondern im transzendental-apriorischen Sinn: als die unbedingte Bedingung unseres eigenen Er-

kenntnisvollzugs, indem es als das absolute „Woraufhin" aller geistigen Bewegung den Horizont konstituiert, innerhalb dessen uns überhaupt endlich Seiendes zum Gegenstand werden und von uns als Seiendes — in der unaufhebbaren und unübersteigbaren Geltung seines Seins — erfaßt werden kann? Wenn wir es auch in einer unproblematisch univoken Aussage gegenständlicher, dem Endlichen entstammender und dem Endlichen zugeordneter Begriffsgehalte verfehlen und verfälschen müssen, — muß es nicht gerade als das absolute Prius unserer gesamten Geistesbewegung, als dasjenige, auf das wir immer und notwendig in allem, auch gegenständlichen und innerweltlichen, Fragen und Wissen ausgreifen, auch dasjenige sein, woraufhin alles gegenständlich Gewußte transparent wird, im bedingten und endlichen Abbild uns Kunde gebend von der unbedingten und unendlichen Urwirklichkeit des Seins selbst? Ist Analogie in ihrem eigentlichen Wesen nicht gerade der Ausdruck für dieses ganz einmalige und einzigartige Verhältnis, in dem Bedingtes zum Unbedingten, Endliches zum Unendlichen, Seiendes zum Sein selbst, Gegenständliches zu dem alle Gegenständlichkeit ermöglichenden, d. h. den absoluten Horizont möglicher Gegenständlichkeit konstituierenden Prius steht? Und sind nicht alle Bedeutungsanalogien, die in reicher Fülle die Begriffe unserer Alltagssprache durchziehen, selbst wieder nur analog zu dieser metaphysischen Urform der Analogie, so daß sie — wenn auch von den alten Scholastikern immer wieder mit relativem Recht als illustrative Beispiele vorgebracht — im letzten doch nicht in univok gültiger Struktur die Analogie zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen erschließen können? Wenn es aber ein so einmaliges und einzigartiges Verhältnis ist, das sich nicht mehr von außen her — durch anderes — bestimmen läßt, dann muß es um so schwerer sein, dieses Verhältnis begrifflich richtig zu erfassen und damit die Möglichkeit analoger Aussagen zu rechtfertigen. Wir wollen jedoch Hinweise versuchen.

2. Allein auf dem transzendental-metaphysischen Hintergrund der Dynamik des Geistes auf das Sein im ganzen und — im letzten — auf das absolute „Sein selbst" muß auch das innerweltlich-gegenständliche Erkennen verstanden werden. Wird das, was Heintel „lineare Prädikation" in einem univok gegenständlichen Sinne nennt, nicht zu unproblematisch angesetzt und von jedem metaphysischen Hintergrund abgeschnitten? Es möchte uns scheinen, als ob — trotz seiner entschiedenen Stellungnahme gegen jeden Positivismus und trotz seiner, vor allem an Hegel geschulten, echt metaphysischen Problematik — die „lineare Prädikation" univoker Begriffe, wie er sie einführt und anwendet, auch wenn er deren metaphysische Relevanz ausschließt, in einem deutlich positivistischen Sinn genommen würde. Denn es sieht hier so aus, als ob der univoke Begriff eine fraglos eindeutige, scharf abgrenzbare und in sich abgeschlossene Größe darstellte, die weder Voraussetzungen hat noch über sich hinausweist. Ist das aber so — beginnt nicht vielmehr hier schon das ganze Problem?

Nicht der analoge Begriff setzt den univoken voraus, sondern umgekehrt setzt der univoke den analogen voraus. Nicht der univoke Begriff ist das Erste und Ursprüngliche, von dem her der analoge Begriff abgeleitet werden müßte — als etwas Sekundäres und Nachträgliches, das man (mit viel gutem Willen, dann aber unkritisch) gerade auch noch einen Begriff nennen kann, so aber, daß dasjenige in ihm, was ihn (vielleicht doch noch) zum Begriff macht, das in ihm enthaltene, wenn auch durch angebliche (in Wahrheit aber nicht ernst zu nehmende) Negation aufgehobene univoke Element ist. Hier liegt ein wesentliches, wenn auch sehr häufiges Mißverständnis des analogen Begriffs. Denn er ist das Erste und Ursprüngliche, von dem her eine univoke Begrifflichkeit erst möglich wird und das darum in aller univoken Begrifflichkeit als Bedingung vorausgesetzt bleibt. Warum? Ein univoker Allgemeinbegriff ist

nur möglich, weil und insofern er abstrakt ist, also einen bestimmten (relativ scharf[19]) abgrenzbaren Gehalt erfaßt, der einer Mehrheit von Dingen gemeinsam ist, aber die übrigen Bestimmungen, in denen sich diese Dinge konkreter differenzieren, ausklammert, so daß sie nicht in den Begriffsgehalt eingehen. So erhält man eine Vielheit — sogar eine unbegrenzbare Vielheit — verschiedener, von einander scharf gesonderter Begriffe. Wohl kann man auf dem Wege derselben Abstraktion zu höheren Einheiten aufsteigen, nämlich zu allgemeineren Begriffen von weiterem Umfang, die immer noch, sofern sie ihre Differenzen ausklammern, univoke Begriffe bleiben. Man kann aber auf diese Weise, d. h. in der Ordnung univoker Begrifflichkeit, niemals zu einer schlechthin umfassenden Einheit aufsteigen. Eine solche umfassende Einheit im Sinne einer letzten Gemeinsamkeit aller begrifflich faßbaren Gehalte muß es aber geben, sonst fiele unser Erkennen in eine absolute Pluralität auseinander, wir hätten eine Vielheit völlig verschiedener, durch nichts verbundener und aufeinander bezogener Gehalte; es wäre weder möglich, einen Begriff durch andere als seine Merkmale zu definieren oder zu differenzieren, noch wäre es möglich, verschiedene Begriffe von einem und demselben Ding auszusagen usw. Hier zeigt sich: Wenn man die univoke Begrifflichkeit absolut ansetzt als das Einzige und Letzte, so fällt sie aus eigener Konsequenz in Äquivozität und Pluralität auseinander, d. h. aber, daß sich die univoke Begrifflichkeit damit selbst aufhebt.

Vielheit setzt Einheit voraus, Verschiedenheit setzt Gemeinsamkeit voraus, allein auf deren Boden sie sich als Vielheit konstituieren und differenzieren kann. Für die begriffliche Ordnung ist damit jedoch gesagt, daß die Pluralität der univoken Begrifflichkeit nicht anders begreifbar ist, es sei denn unter Voraussetzung einer alle Vielheit übersteigenden Einheit, einer alle Verschiedenheit univoker Begriffsgehalte umgreifenden Gemeinsamkeit. In diesem Sinn sagt Thomas von Aquin einmal ebenso treffend wie scharf formulierend: *In praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum sed analogicum, quod est ens*[20]. Denn die in der univoken Prädikation vorausgesetzte Einheit, durch die sie ermöglicht ist und auf die sie bezogen bleibt, kann nicht mehr univok, muß vielmehr analog sein. In allen Begriffsgehalten vollzieht sich unser Erkennen des Seins, wenn auch ausgeprägt im endlichen Seienden und darum in der Vielheit und Verschiedenheit endlicher Seinsgehalte. Die schlechthin umgreifende Einheit ist also das Sein. Dieses aber kann nicht mehr in einem Begriff gefaßt werden, der — nach Art univoker Begriffe — sich „von anderem" scharf abgrenzen oder abheben läßt und die konkrete Differenzierung der Vielheit und Verschiedenheit von Seiendem ausklammern könnte; denn diese Differenzierung des Seienden ist nicht — wie die Merkmale, durch die ein univoker Begriff fortbestimmt wird — etwas, das „von außen" hinzugefügt werden könnte, da es kein „Außen" und kein „Anderes" gegenüber dem Sein gibt (es sei denn das Nichts), sondern es ist selbst wieder etwas, was „ist", selbst wieder Seiendes, also selbst wieder eine konkrete Ausprägung des Seins, die dem Sein entspringt und innerhalb des Seins bleibt — also, wenn wir so sagen wollen, eine immanente Selbstdifferenzierung oder Selbstmodifizierung des Seins. Daraus folgt aber, daß der Seinsbegriff nicht mehr ein univoker Begriff ist — sonst müßte das konkrete Seiende durch Sein und überdies durch anderes, was nicht Sein ist, in seiner Besonderung bestimmt sein —, sondern daß er ein analoger Begriff ist — da das Seiende durch und durch Seiendes und nichts

[19] Wenn wir sagen „relativ scharf", so sei damit angedeutet, daß sich nicht nur in der alltäglichen Sprache, sondern auch in einer wissenschaftlich noch so präzisierten und formalisierten Sprache eine absolute Schärfe begrifflicher Bestimmungen und Abgrenzungen niemals erreichen läßt; wir können hier nicht näher darauf eingehen.

[20] S. Th. I q. 13 a. 5 ad 1.

anderes als Seiendes ist, also durch nichts anderes als Sein in seinem Gehalt bestimmt ist, aber in einer je anderen Ausprägung des Seins, in einer wesentlichen Abwandlung dessen, was Sein selbst in der Fülle seiner Möglichkeiten bedeutet. Darum ist der Seinsbegriff als die vorgängig umgreifende Einheit aller Begriffsgehalte notwendig analog. Wenn man nun den analogen Begriff in seiner logischen Struktur durch eine Abgrenzung nach zwei Seiten hin — gegen den univoken und gegen den äquivoken Begriff — zu bestimmen pflegt, so ist damit zwar gesagt, daß er weder univok noch äquivok ist, aber das Element der Gemeinsamkeit mit dem univoken und das Element der Verschiedenheit mit dem äquivoken Begriff teilt; das heißt aber nicht, daß er ein davon abgeleiteter, erst nachträglich konstruierter und darum in logischer Konsequenz nicht durchzuhaltender Vermittlungsversuch ist, der notwendig in das eine oder das andere Extrem zurückfällt, sondern daß er die in aller univoken und äquivoken Begrifflichkeit als deren Möglichkeitsbedingung vorauszusetzende Einheit ist. In dieser analogen Einheit gründet die Möglichkeit begrifflichen Denkens überhaupt; denn sie ist der Ausdruck jenes ursprünglichen Seinshorizonts, innerhalb dessen ein Erfassen einzelner Seinsgehalte überhaupt erst möglich ist.

3. Aber diese alles Seiende durchziehende Analogie gründet wiederum in jener Analogie, die wir früher als die metaphysische Urform der Analogie bezeichnet haben: der Analogie zwischen dem (endlichen) Seienden überhaupt und dem (unendlichen) Sein selbst, dem absoluten Sein Gottes. Vielheit setzt Einheit voraus, Verschiedenheit setzt Gemeinsamkeit voraus. Einheit in Vielheit, Gemeinsamkeit in Verschiedenheit — oder, wie Kant sagte, Einheit in der Mannigfaltigkeit — setzt ein Prinzip der Einheit voraus, reine Einheit, die aller Vielheit und Verschiedenheit vorgängig ist. D. h. die im Allgemeinbegriff erfaßbare Einheit oder Gemeinsamkeit vielfältiger Dinge setzt — wie schon Platon wußte — als Möglichkeitsbedingung jenseits der mannigfaltigen Dinge eine reine Einheit voraus; in Termini der alten Scholastiker: das *universale post rem* setzt das *universale ante rem* voraus — oder in Hegels Worten: das „abstrakt Allgemeine" setzt das „konkret Allgemeine" voraus. Nun ist, wie gezeigt wurde, in aller univoken Begrifflichkeit als deren Bedingung vorausgesetzt die umgreifende und begründende Einheit der analogen Gemeinsamkeit alles Seienden im Sein. Wenn aber alles Seiende zwar im Sein übereinkommt, aber in je verschiedener, endlich begrenzter Ausprägung des Seins, setzt es notwendig — jenseits alles (endlichen) Seienden — als Bedingung der analogen Gemeinsamkeit im Sein eine reine Einheit des Seins voraus, ein absolutes Sein, das als konkrete Allgemeinheit des *universale ante rem* die abstrakte Allgemeinheit des *universale post rem* ermöglicht, da es der absolute Einheitsgrund und Ursprungsgrund alles Seienden ist. Dann aber ist es notwendig reine und absolute Positivität, das Sein selbst — *ipsum esse*, wie Thomas oft sagt, — also die unbegrenzte Fülle und ursprüngliche Einheit aller Möglichkeiten des Seins, die im endlichen Seienden in begrenzter Weise und — auf Grund der Begrenztheit — in vielfältig verschiedener Gestalt verwirklicht sind. In diesem Sinne spricht Thomas von einer „Präexistenz" aller Seinsvollkommenheiten der Dinge im absoluten Sein Gottes[21], aber *secundum eminentiorem modum*, in einer das Endliche unendlich überragenden Weise. Und damit stehen wir wieder beim zentralen, nämlich prädikationstheoretischen Problem Heintels: Können wir das unendliche Sein Gottes noch in positiv inhaltlichen wenn auch analogen Aussagen erreichen?

[21] *Oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum;* S. Th. I q. 4 a. 2 c. — *Deus est ipsum esse in se subsistens. Ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat ... Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit;* ebd.; vgl. auch I q. 13 a. 2 ss.

Zugleich aber ist schon die Grundlage zur Beantwortung dieser Frage gegeben. Die univoke Begrifflichkeit, die dem endlichen und gegenständlichen Seienden zugeordnet ist, hat nicht nur, wie gezeigt wurde, vorgängige Bedingungen ihrer Möglichkeit, sondern weist — gerade darum — auch inhaltlich immer und notwendig über sich selbst hinaus. Wenn Abstraktion und Prädikation univok gegenständlicher Begriffe nur als Leistung des im Horizont des Absoluten und in der Dynamik auf das Absolute hin sich vollziehenden Geistes möglich ist, dann muß — notwendig — die gegenständliche Erkenntnis transparent und transzendent werden, über sich selbst hinausweisend sich selbst übersteigen auf das Absolute zu als den Möglichkeitsgrund aller Gegenständlichkeit. Tatsächlich erfassen wir in jedem Begriff einen positiven Gehalt, scholastisch ausgedrückt: eine Seinsvollkommenheit (*perfectio essendi*) — sonst erfaßten wir nichts. Insofern wir aber diesen Gehalt als eine endlich begrenzte Größe erkennen — sonst könnten wir nicht eine Vielheit verschiedener, einander ausschließender Begriffe bilden —, greifen wir schon über die Begrenztheit hinaus und sind imstande, durch Aufhebung der Grenze denkend einen Begriffsgehalt von reiner Positivität zu vollziehen; wieder in scholastischer Terminologie: wir sind imstande, den Begriff einer reinen Seinsvollkommenheit (*perfectio pura*) zu bilden, einen Begriff nämlich, dessen Gehalt keine Grenze setzt oder einschließt, sondern eine unbegrenzte und — ins Unendliche — unbegrenzbare Möglichkeit der Steigerung offenläßt. Solche Gehalte finden wir gewiß niemals unmittelbar gegenständlich vor, da die Erfahrung immer nur endliche Größen von begrenzter Seinsvollkommenheit (*perfectio mixta*) darbietet, eine durch Negativität begrenzte Positivität; aber die Aufhebung der Grenze — im Anschluß an Hegel dürfen wir sagen: die „Negation der Negation"[22] — ist nun erst recht eine spontane Leistung des im Horizont des Absoluten auf das Absolute hin sich selbst vollziehenden Geistes, der die unmittelbare Gegenständlichkeit wesenhaft übersteigt. Doch liegt gerade darin die Möglichkeitsbedingung für gegenständliches Erkennen, d. h. die Möglichkeitsbedingung dafür, daß endlich Seiendes uns zur Gegebenheit kommen, in seinem Gehalt sich uns erschließen und in univoken Begriffen von uns erfaßt werden kann.

Solche Begriffe aber, die eine reine Seinsvollkommenheit meinen, sind ihrem Wesen nach nicht mehr univok, sondern analog wie der Seinsbegriff selbst; sie sind darum auch ihrem Wesensgehalt nach nicht mehr wie univoke Begriffe beschränkt auf den endlichen Gegenstandsbereich, sondern können auch vom absoluten Sein Gottes ausgesagt werden. Wenn Gott als das absolute Sein die reine Positivität schlechthin ist, wenn er das „Sein selbst" ist, die ursprüngliche Einheit und unendliche Fülle aller positiven Möglichkeiten des Seins, dann müssen ihm notwendig alle reinen Seinsvollkommenheiten zukommen, d. h. dann müssen wir ihm alle Begriffsgehalte reiner Seinsvollkommenheiten zusprechen — zwar analog, aber in ihrem positiven Sinngehalt.

Dann ist es aber nicht so, wie Heintels Einwand es zu verstehen scheint, daß die in der Analogie liegende kritische Negation den positiven Begriffsgehalt selbst aufhebt und untergehen läßt — doch wieder einmündend in das leere Nicht-wissen negativer Theologie. Denn diese Negation betrifft nichts anderes als die Grenze als solche, sie ist — mit Hegel gesprochen — Negation der Negation, d. h. in unserem Sinn: Negation nicht der im Begriff enthaltenen Positivität, sondern allein der sie begrenzenden Negativität; das Resultat solcher Negation der Negation ist reine Position, reine Affirmation — „Erhebung aus der Schranke"[23]. Der Begriff bleibt aber analog, weil wir ihn immer nur vom End-

[22] „Das Unendliche ist die Negation der Negation, das Affirmative, das Sein, das sich aus der Beschränkung wiederhergestellt hat ... es ist das wahrhafte Sein, die Erhebung aus der Schranke"; Hegel III 148.

[23] Hegel III 148.

lichen herkommend und die Grenze übersteigend vollziehen können, ohne jedoch die Endlichkeit unserer Erkenntnis abstreifen und die Grenze endgültig hinter uns lassen zu können; d. h. wir erreichen das Unendliche nur in der Bewegung der Transzendenz ausgreifend auf das Unendliche, ohne es in der Ruhe unmittelbarer Anschauung adäquat begreifen zu können. Es bleibt die vermittelnde Bewegung einer Negation der Negation, ohne jemals in ruhender Unmittelbarkeit reiner Position aufgehoben zu werden.

Nun macht aber Heintel — im Anschluß an Hegels Enzyklopädie — den weiteren Einwand, daß die Eigenschaften, die wir auf solche Weise Gott zusprechen, in die Grenzenlosigkeit gesteigert in der Bestimmungslosigkeit gleichsam verschwimmen. Die Aufhebung der Grenze bedeutet demnach zugleich Aufhebung eines bestimmten und als solchen faßbaren Gehaltes. Hegel sagt: „Die Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen"[24]. Ihre Aussage „läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den *sensum eminentiorem* zu treiben. Hierdurch aber wird die Eigenschaft in der Tat zunichte gemacht und ihr bloß ein Name gelassen"[25]. Dieser Einwand setzt das Axiom voraus: *omnis determinatio est negatio*, jede Bestimmung ist Begrenzung, d. h. eine Bestimmung wird als solche durch die Begrenzung konstituiert, so daß die Aufhebung der Begrenzung die Bestimmung selbst im „nebulos" Unbestimmten auflöst. Dieses Prinzip gilt aber nur von jenen Begriffsgehalten, die wesentlich eine Grenze setzen oder einschließen, also von den Begriffen begrenzter Seinsvollkommenheiten (*perfectiones mixtae*). Solche Begriffe setzen jedoch — wie wir gezeigt haben — andere Begriffe voraus und enthalten sie, deren Begriffsgehalt nicht mehr eine Grenze setzt oder einschließt, sondern reine und als solche unbegrenzte Seinsvollkommenheiten (*perfectiones purae*) bedeutet. Der Sinn dieser Begriffe wird darum durch die Aufhebung der Grenze nicht „aufgehoben" im negativen Sinn der Auflösung und Vernichtung, sondern „aufgehoben" im positiven Sinne der Befreiung und Erhebung aus der Schranke. Richtig ist jedoch, daß derart reine Bedeutungsgehalte, vom unendlichen Sein Gottes ausgesagt, zur absoluten Einheit kommen. Eine reine Seinsvollkommenheit, in ihrer Reinheit verwirklicht in Gott, setzt keine Grenze, sondern ist notwendig schlechthin unendlich, grenzt sich also nicht mehr ab gegen eine andere Bestimmung des göttlichen Seins, d. h. daß in Gott alle Bestimmungen oder Eigenschaften, nämlich alle reinen Seinsvollkommenheiten, einander identisch sind in ursprünglicher und unendlicher Fülle des Seins. Wenn wir sie in verschiedenen Begriffen von verschiedenem Bedeutungsgehalt erfassen, so entstammt diese Vielheit und Verschiedenheit allein unserer endlichen Erkenntnisweise, während sie in Gott selbst aufgehoben ist in alles umfassender Einheit. Vom Endlichen kommend und das Endliche übersteigend können und müssen wir zwar diese Bestimmungen — aus der Grenze erhoben — Gott zusprechen, und zwar in ihrem positiven Sinngehalt, können aber ihre absolute Einheit und Unendlichkeit in Gott nie adäquat in begreifendem Denken erfassen.

Aber hebt sich damit nicht — einem dritten und letzten Einwand gemäß, den Heintel im Anschluß an Hegel erhebt[26] — die satzhafte Aussage von Gott in einer „dialektischen Bewegung des Satzes selbst"[27] auf? Wenn „die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt ... den Unterschied des Subjekts und Prädi-

[24] Hegel VIII 111; vgl. Heintel 60.
[25] Hegel VIII 112.
[26] Die Bewegung des „spekulativen Satzes" entwickelt Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" II 46ff.
[27] Hegel II 51.

kats in sich schließt"[28], wird dann der Satz in seinem Recht und seiner Möglichkeit nicht grundsätzlich aufgehoben, wenn wir wissen, daß es in Gott keine Unterschiede mehr gibt, daß alle Bestimmungen, die von ihm aussagbar sind, ihm nicht als Eigenschaften äußerlich „ankleben", sondern mit seinem Wesen selbst identisch sind, und daß sie darum auch miteinander in der Einheit seines Wesens identisch sind? Erweist sich eine satzhafte Prädikation nicht als wesenhaft unzureichend? Der Satz hebt sich selbst auf, insofern die begriffliche Verschiedenheit von Subjekt und Prädikat in dem damit Angezielten und Gemeinten — dem absoluten Sein — in Identität vereinigt ist, insofern also die logische Struktur des Satzes nicht mehr einer realen Struktur des Intendierten entspricht und diese offenbart. Urteil und Satz gehören ihrem Wesen nach der endlichen Erkenntnisweise an und können darum dem unendlichen Inhalt nicht adäquat werden. Insofern sie aber, wenn auch in einer dem Inhalt nicht gemäßen Form, den Inhalt selbst in absolut gültiger Aussage zu treffen vermögen, hebt sich der Satz — seinem Inhalt nach — nicht auf, auch nicht in der Aussage von Gott.

Wohl aber zeigt sich hier wieder unaufhebbar die Spannung der Analogie: Einerseits ist unser Erkennen — der Begriff und das Urteil — endlich und bleibt jederzeit endlich, anderseits vollzieht es sich wesentlich im Horizont des Unendlichen und kann deshalb selbst das unendliche Sein Gottes noch erreichen, aber niemals in begreifenden Besitz einholen. Darum bleibt unser Wissen von Gott *docta ignorantia* — wissendes Nichtwissen —, in dem Wissen nämlich, daß der unendliche Gott unendlich mehr ist, als wir jemals wissend begreifen, weil das Unendliche alles Endliche unendlich übersteigt, wie es die Formel des vierten Laterankonzils — die auch Heintel anführt und mit der wir die Überlegung abschließen möchten — in wahrhaft klassischer Weise ausgesprochen hat: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*[29].

[28] Hegel II 49.
[29] Denzinger, Enchiridion Symbolorum n. 432.

REZENSIONEN

Josef Fink, Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 4). 8° (107 S., 63 Tafeln). Münster-Köln 1955, Böhlau. DM 14.80.

Wer sich in das vorliegende Buch vertieft, wird sofort an ein anderes erinnert, das vor kurzem in dieser Zeitschrift besprochen wurde[1]. Die beiden haben zwar zunächst nichts miteinander zu tun. Um so mehr haben (oder hätten) sich die Autoren beider Werke etwas zu sagen. Josef Fink hat dies von seiner Seite aus in einer Rezension[2] unternommen, die trotz ihrem friedlichen Schlußwort wieder einmal den alten und nicht in alleweg fruchtbaren Krieg zwischen Patrologen und Archäologen aufnimmt, über den schon vor 25 Jahren Franz Joseph Dölger in seinen Seminarübungen zu Bonn manch ergötzliches und ernstes Wort gesagt hat. In einer nicht angebrachten Bescheidenheit distanziert sich Fink hier als archäologischer ‚Laie' von der Gelehrsamkeit des theologiegeschichtlichen Deutungsversuchs, mit dem Grillmeier das kunsthistorische Problem der frühesten Darstellungen des ‚lebendigen Toten' am Kreuz aufzuhellen sich bemüht hat. Er bekennt aufrichtig: „Die staunenerregende Fülle des theologischen Inhalts übersteigt obendrein meinen wissenschaftlichen Horizont." Und er weist solche „hoch über dem Sichtbereich des Laien" liegende Spekulationen in den Bereich der Dogmenhistorie und der Frömmigkeitsgeschichte. Und dennoch muß er alsogleich hinzufügen: „Künstlerische Monumente als historische Quellen zu benutzen, Beschreibung und Deutung der Monumente und ihre kultur- und geistesgeschichtliche Auswertung sind spezielle archäologische Aufgaben." Es will also scheinen, als gehörten beide im ersten Ansatz so brüsk getrennte Disziplinen dennoch zusammen. Denn wie will ein Archäologe die altchristlichen Monumente geistesgeschichtlich einreihen, wenn die Theologie, also doch das Herzstück auch der frühchristlichen Bildwelt, über seinen Horizont geht? In dieser Wissenschaft gibt es keine Laien und also doch wohl auch keine Klerikalen. Der christliche Archäologe muß ein Theologe sein oder doch sich dogmenhistorisch belehren lassen, sonst bleibt er mit all seinen sauber ausgegrabenen Funden einsam in der beziehungslosen Wüste seiner Wissenschaft sitzen. Der patristische Literarhistoriker und der Erforscher der Dogmenentfaltung aber muß, wenn er einen förderlichen Beitrag zur Lösung archäologischer Fragen bieten will, sich auch von den chronologischen und stilkritischen Ergebnissen der archäologischen Forschung so leiten und oft auch korrigieren lassen, daß er die christliche Altertumskunde als wahre ‚Theologia monumentalis' gelten läßt, daß er die Funktion der literarischen Bezeugungskraft nicht überfordert, daß er vor allem sich den von der neuen Archäologie so geschärften Blick bewahrt für die „kunstgeschichtliche Verzahnung zwischen Antike und Christentum"[3] und für die gerade an archäologischen Beobachtungen viel deutlicher als an literarischen Quellen ablesbare Gesetzlichkeit, daß „das spezifisch Christliche nur mühevoll, sehr mühevoll in die christliche Kunst hineinkommt"[4].

Was nun die beiden Bücher angeht, die uns zu solchen Reflexionen den Anstoß gaben: was wir zu Grillmeiers Forschung zu sagen und zu kritisieren hatten.

---

[1] Aloys Grillmeier, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Vgl. ZkTh 79 (1957) 488f.

[2] J. Fink, Grundlagen des Kreuzigungsbildes: Theol. Revue 53 (1957) Sp. 241–248 (mit vier Bildern).

[3] Theol. Revue Sp. 242. — Das gleiche Bild von der ‚Verzahnung' in Rivista di Archeologia cristiana 27 (1951) S. 181.

[4] Theol. Revue Sp. 247.

ist bereits veröffentlicht worden[5]. Wir bekennen uns aber auch hier zu der grundsätzlich allein in solchen Deutungsfragen altchristlicher Kunstwerke wirklich weiterführenden Methode der „symboltheologischen" Interpretation: also einer Methode, die im weitesten Umfang von der an sich nur literarisch erweisbaren Symboltheologie vor allem des dritten Jahrhunderts (nachwirkend auch in den kunstgeschichtlichen Entfaltungen bis in die romanische Zeit hinein, wenngleich auf höchst variable Weise) unterbaut wird. Wir haben alles Verständnis für die kritische Haltung des Archäologen von Fach, der sich der literarisch dürftig bezeugten und darum um so mutiger sich gebärdenden Willkürlichkeit der ‚Symboliker', erinnert. Aber daß wir grundsätzlich damit doch auf dem rechten Weg sind, beweist mit die in Frage stehende Rezension Finks: denn sie verkennt mit einer schon fast wieder sublim wirkenden Simplifizierung das Anliegen Grillmeiers. Man kann nicht mit dem bloßen Hinweis auf die stilkritische Beobachtung antiker Totenbilder (Tote, die als Lebende dargestellt werden) die lapidare Feststellung buchen: „Damit erübrigt sich der ganze Aufwand der dogmengeschichtlichen Erklärung[6]." Das ist ein ungerechter Kurzschluß — ungerecht auch gegen alle jene Archäologen, die in den frühesten Kreuzbildern ein Problem sehen, auch wenn sie es ganz anders als Grillmeier zu lösen versuchen. Das Gleiche gilt von dem anderen Urteil: „Den ausgetiftelten Logos des Rabulas-Kodex, den Grillmeier aufzeigen möchte, sehe ich nicht. Symboltheologie und Bildsymbolik sind keine einfache Gleichung. Literatur und Dogma bewirken von sich aus keine spontanen Formschöpfungen[7]." Geht es wirklich so einfach? Und hat die christliche Archäologie ihre Hauptarbeit geleistet, wenn sie die Kontinuität von einigen antiken Formen und Zügen erwiesen hat? Kein Geringerer als Rudolf Berliner hat in seiner Besprechung von Grillmeier festgestellt: „Ich glaube aber nicht, daß es eine antike, dem lebenden Toten entsprechende Darstellung gab, an die die christlichen anknüpfen konnten." Und er beginnt seine Ausführungen mit dem Satz: „Was mir nicht gelang: die trägen Wasser der christlichen Ikonographie aufzurühren, wird hoffentlich dem Buche von Prof. Aloys Grillmeier gelingen[8]."

Finks Urteil verwundert uns um so mehr, als er selbst in seinem nicht nur archäologisch (was sich bei Fink immer von selbst versteht), sondern auch geistes- und dogmengeschichtlich ausgezeichnet unterbauten Buch über Noe Wege der Deutung des Noe-Bildes im dritten Jahrhundert einschlägt, die unmittelbar in das Fanum der nur vom Dogma und von der Dogmengeschichte her deutbaren Symboltheologie führen. Der klassische Fall ist dafür seine Interpretation der ‚theologisierenden' Katakombengemälde, besonders der Trias Noe-Daniel-Job in ihren Beziehungen zur Bußgeschichte seit 250. Fink treibt also Dogmengeschichte im besten Stil (S. 70—83), läßt sich darin von Poschmann und Göller und K. Rahner belehren, kennt die patristische Bezeugung des Bildinhalts vom ersten Klemensbrief bis zu Cyprian. Das gleiche gilt für seine ergiebige Verwendung patristischer Texte zur Deutung der genuin christlichen „Abbreviatur' der Symbolgestalt des ‚*Noe iustus*' in der Arche, genauer im Archenkasten (S. 83—88). Wir halten diese Darstellung geradezu für ein Musterbild der Zusammenarbeit beider Disziplinen, und für einen Beweis, wieviel auch der Dogmenhistoriker (in diesem Sonderfall der Historiker der verwickelten Bußgeschichte des 3. Jahrhunderts) vom Archäologen lernen kann, wenn dieser (wie Fink es hier mit einer bewundernswerten Kritik vor

[5] H. Rahner, Patristisch-ikonographische Probleme der Darstellung des Gekreuzigten: Scholastik 32 (1957) S. 410—416.
[6] Theol. Revue Sp. 244.
[7] Theol. Revue Sp. 246.
[8] Rudolf Berliner, Der Logos am Kreuz: Das Münster 1958, S. 177—180.

aller Interpretation tut) zuerst das gesichtete Material genau vorlegt. Wenn wir dennoch die ebenso wichtige Funktion der von der Seite der Texte her unternommenen Deutung hervorheben, so darf dies nicht den Eindruck erwecken, als unterstützten wir damit jene immer etwas verkürzte und darum dem Archäologen mit Recht verdächtige Methode, die so tut, als sei jegliche Bilddarstellung nur ein nebenher und zufällig sichtbar gewordener Reflex der in Katechese, Predigt, Liturgie und Exegese bereits ausgeworteten Denkweise — obwohl uns Finks Kritik[9] an Martimorts Versuch, Taufkatechese und Katakombenkunst zusammenzurücken[10] (ein Versuch, der übrigens vorerst nur skizziert und patrologisch noch keineswegs ausgeführt ist) auch wieder nicht ganz gefallen mag. Dennoch ist es wahr — und das dürfen sich die Patristiker von Fink deutlich sagen lassen —: Symboltheologie und Bildsymbolik sind keine einfache Gleichung. Bild ist längst nicht mehr Auswirkung des Wortes. Wohl aber gilt es für beide Disziplinen, die „Bildanalyse und die Ideenkomplexe in ihrer gegenseitigen Reaktionsfähigkeit"[11] zu erkennen. Nur in dieser sozusagen leibseelischen Einheit der beiden Forschungsmethoden und nicht im kalten Krieg einer bloßen Koexistenz läßt sich jene höhere Einheit finden, jene für Bild und Wort gemeinsame Welt (sei das nun das Sepulkrale, das Eschatologische, das Liturgische), aus der dann das Kunstwerk — bei aller Verzahnung im antiken Bildgut — doch auch in seiner erkennbaren Christlichkeit gedeutet werden kann.

So kommt es denn, daß uns gerade die zweifellos einseitige, wenn auch ein genuines Anliegen der Archäologen aufgreifende Kritik Finks zu ein paar abschließenden Mahnungen an die Patrologen drängt. Wo immer die Wissenschaft von den Vätern sich um Fragen bemüht, die auch in den Bereich der Archäologen reichen (und das ist vor allem auf dem ungeheuren Feld der Symbole und der Symboltheologie der Fall), darf sich der Patrologe nicht mehr begnügen mit seiner bisher meist dürftigen Zusammenfügung von, wenn auch noch so beachtlichen Reihen von Zeugnissen. Er muß versuchen, so belesen wie möglich — und ohne verfrühte Seitenblicke ins Gebiet der Archäologen — die innere Genetik (zeitlich und dogmengeschichtlich) seiner Texte zu erweisen: so, daß der Archäologe dann für seine zunächst stilkritischen Scheidungen und Entwicklungsphasen die synchrone Literatur zur Hand hat. Dabei darf auch der Literarhistoriker der Urkirche niemals versäumen, den Blick in die Literatur der Spätantike (also der patristischen Gegenwart im Vollsinn einer gemeinsamen Kulturgeschichte) offen zu behalten. Es darf also nicht mehr geschehen (ähnlich, wie es früher auch eine gewisse Methode der Dogmatik getätigt hat), daß die Texte, die man beibringt — und die meist schon seit dem seligen Mamachi und seit Fr. X. Kraus bekannt sind — nur eben den ‚Beweis' für die bereits festgelegte archäologische Deutung bilden. Mit einem so dürftigen Vätermaterial, wie es etwa noch Wilpert zugrunde legte, kann sich heute weder der Patristiker zufrieden geben noch auch der gewissenhafte Archäologe etwas anfangen. Erst eine möglichst erschöpfende Ausbreitung des Materials an Texten (und deren Lektüre ist dann freilich für den Archäologen oft erschöpfend) setzt beide Interessenten instand, das ebenso klar und erschöpfend erfaßte Material an Bild- und Kunstdokumenten so zu interpretieren, daß die endgültige Deutung sich in jenem sozusagen meta-materialen Bereich des höheren Abstands sowohl von Bild als von Wort vollziehen kann, der den für Bild und Wort gemeinsamen Quellgrund bildet — fast möchte man sagen: das Ideal wäre dann eine dogmengeschichtlich beseelte Situations-Archäologie. Der

[9] J. Fink, Noe der Gerechte S. 1, Anm. 2.
[10] G. A. Martimort, L'Iconographie des Catacombes et la catéchèse antique: Rivista di Archeologia cristiana 25 (1949) S. 105—114.
[11] J. Fink, Noe der Gerechte S. 2.

Archäologe säße dann nicht mehr so hilflos vor den sauber klassifizierten Kästchen mit den tausend bunten Mosaiksteinen seines Wissens: denn die grundierende Vorzeichnung auf der Apsiswand der angestrebten Synthese hat ihm schon die gewissenhaft rekonstruierte Textwissenschaft vorgezeichnet. Dieses Bild ist aber auch genau umkehrbar: auch der landläufige Patristiker sitzt zumeist vor den Kästen seiner Zettel und fügt mit seinen zusammengelesenen Fragmenten ein artiges Puzzle-Spiel zusammen, dessen Fragwürdigkeit der gründliche Archäologe unschwer aus den sauberen Ergebnissen seiner Forschung nachweisen kann.

Es wäre interessant, dieses unauflösliche und im Endergebnis fruchtbare Zusammenspiel von bester Patrologie und echter Archäologie an den klassischen Werken zu erweisen, die seit Dölger erschienen sind. Josef Fink hat uns für beide Aspekte schon ausgezeichnete Vorbilder geliefert. So etwa, wenn er mit seiner scharfen Beobachtungsgabe (der echte Archäologe denkt mit dem Auge) die noch von E. Josi und J. P. Kirsch so benannte „Arche ohne Noe" in der Pamphilus-Katakombe als einen paradiesischen Vogelbauer erkannt hat — um so allen sepulkralen und dogmatischen Spekulationen, die man an das rätselhafte Bild der leeren Arche anknüpfte, ein verdientes Ende zu bereiten[12]. Um so schärfer sieht er aber auch in seiner Untersuchung über „Mythologische und biblische Themen in der Sarkophagplastik des 3. Jahrhunderts" die Notwendigkeit, zum Aufbau des geistigen Hintergrunds, auf dem die Kunstwerke erst deutbar werden, die patristische Literatur genau so wie die pagane heranzuziehen: „Wir wissen aus der Literatur, daß im frühen 3. Jahrhundert unter den Christen ein Bewußtsein dafür vorhanden war, daß die Möglichkeit einer christlichen Deutbarkeit antiken Kunstschaffens bestand[13]." Einen Satz wie diesen aus den literarischen Quellen genau zu erweisen, wäre einer der fundamentalen Beiträge der Patrologie zu einer fruchtbaren Weiterentwicklung der christlichen Archäologie. Denn erst in der so klar wie möglichen Abgrenzung des Christlichen (auch im formal-künstlerischen Sinn) von seinen zweifellos sowohl literarisch als künstlerisch bestehenden antiken Quellen läßt sich das spezifisch Christliche etwa an der Sepulkralkunst des 3. Jahrhunderts aufzeigen. In den Dienst dieses Ideals wollten wir unser Buch stellen: „Griechische Mythen in christlicher Deutung", das eben neu aufgelegt wurde[14], — als bescheidener Gefolgsmann des Meisters Fr. J. Dölger, der immer die ausgeglichene Mitte zu halten suchte zwischen den Extremen einer patristischen Textromantik und eines archäologischen Augen-Rationalismus. Was in diesem Buch etwa zur Theologie des Odysseus-Mythos gesagt wurde, war an die Adresse der Archäologen gerichtet, die den bekannten christlichen Odysseus-Sarkophagen eine Deutung geben müßten, die der reichen Umwelt der zeitgenössischen Theologie gerechter wird als etwa Wilpert in seinen mehr als dürftigen ‚Zitaten' des Sarkophagwerkes. Den gleichen Dienst, aber genauer und erschöpfender, wollte die Reihe von patristischen Untersuchungen leisten, die wir seit 1941 in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Antenna Crucis" vorgelegt haben und die noch fortgesetzt wird[15]. Wir haben freilich von einem

---

[12] J. Fink, Ein Paradies-Gemälde in der Pamphilus-Katakombe: Rivista di Archeologia cristiana 28 (1952) S. 161—174.

[13] Rivista di Archeologia cristiana 27 (1951) S. 180.

[14] H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gr.-8° (499 S. u. 11 Tafeln), Zürich-Stuttgart-Wien 1957, Rhein-Verlag.

[15] I. Odysseus am Mastbaum: ZkTh 65 (1941) 123—152. — II. Das Meer der Welt: ZkTh 66 (1942) 89—118. — III. Das Schiff aus Holz: ZkTh 66 (1942) 196—227; 67 (1943) 1—21. — IV. Navicula Petri: ZkTh 69 (1947) 1—35. — V. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne: ZkTh 75 (1953) 129—173. —

Echo in der archäologischen Forschung nicht eben viel verspürt — immer noch gehen die Wege der beiden Disziplinen parallel auf einen Fluchtpunkt im Unendlichen. Und doch liegt es so nahe, aus diesem in einer fast lebenslangen Mühe genetisch zusammengefügten Material aus Antike und Christentum (also mit dem literarischen Nachweis der ‚Verzahnung', von der Fink so gerne spricht) auch die Deutkunst der Archäologen zu befruchten. Das Kreuzzeichen, das ‚kleine Holz' der Arche, das Schiff als Symbol der Kirche, selbst die Vögel auf der Antenne, der Schiffbruch, die Planke des Heils, das Buchstabensymbol des griechischen Tau, die rätselhafte Buchstabensignierung auf dem Clavus Christi und der Heiligen: dies alles wird da erklärt aus dem für Heiden und Christen der Spätantike gemeinsamen nautischen Lebensgefühl. „Hier walten hintergründige, meist unausgesprochene Beziehungen, und nur wenn wir diese mitzuvollziehen imstande sind, wird uns die im Vordergrund des bloß literarischen Zitates oft unverständliche ‚Unlogik' der Symbole verständlich[16]." Es ist für die Theologie der altchristlichen Symbolik überdies grundlegend (und gerade darin kann dann das genuin Christliche vom Paganen gesondert werden) zu sehen, wie der antike Christ seine im Grunde rein christlich gefühlten Symbole am liebsten aus dem von der Umgebung seiner Kultur angeregten Visuellen schöpft. Die Symbolik der Kreuz-Antenne hat der Nyssener „von den Matrosen gelernt"[17]; Justinos sieht sie „in den Dingen, die in die Augen fallen"[18], und Minucius Felix findet das Kreuz „in dem, was man schon leibhaft mit Augen sieht"[19]. Wenn man nun an der Fülle des textgeschichtlich gebotenen Materials miterlebt, wie sich dies eint zu einer alles Denken und Fühlen und Schauen durchdringenden Ekklesiologie: dann hat man auch die Welt erfaßt, aus der das Kunstwerk gedeutet werden muß — und darin das genuin Christliche, das bei aller Verzahnung im antiken Formgut Bilder schafft, die neu sind. Ein Gleiches wollten wir — wiederum zu Handen der Archäologen — für die astraltheologische Ekklesiologie der Urkirche in der Aufsatzreihe „Mysterium Lunae" nachweisen[20]. Selbst der Kunsthistoriker, der die Luna auf karolingischen Kreuzbildern zu deuten versucht, kann an diesen Ergebnissen nicht vorbeigehen, wenn er wiederum nicht immer nur in ein paar sterilen stilkritischen Beobachtungen stecken bleiben will.

So etwa möchten wir das Ideal der Dienstleistung auffassen, die der Patrologie gegenüber der Archäologie aufgetragen ist. Fink hat das in schönen Worten ausgesprochen: „Die Kraft der Empfindung, die in den mythologischen Bildern des 3. Jahrhunderts lebt, hat das Erleben der Christen jener Zeit zum Mitschwingen im Bild gebracht. Die Gleichgerichtetheit der seelischen Tendenz hat die christliche Sepulkralkunst ihren Anfang in den Werkstätten der antiken Kunst nehmen lassen[21]." Dies nachzuweisen aber gelingt nur durch die genaue und gewissenhafte Vorlage der literarischen Quellen. Ohne sie bleibt das Bild stumm und der Archäologe hilflos. Die Abneigung oder die leise irritierte

---

VI. Das mystische Tau: ZkTh 75 (1953) 385—410. — VII. Der Schiffbruch und die Planke des Heils: ZkTh 79 (1957) 129—169. — Es folgen noch zwei Untersuchungen: über „Die Arche Noe und das Jonasschiff"; und: „Die Landung im Hafen des Heils".

[16] ZkTh 75 (1953) S. 143.

[17] Oratio 1 (PG 46, 624).

[18] Apologia I, 55, 2 (Otto I, S. 150).

[19] Octavius 29, 8 (CSEL 2, S. 43).

[20] Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit: I. Die sterbende Kirche: ZkTh 63 (1939) 311—349; 428—442. — II. Die gebärende Kirche: ZkTh 64 (1940) 61—80. — III. Die strahlende Kirche: ZkTh 64 (1940) 121—131.

[21] Rivista di Archeologia cristiana 27 (1951) S. 179.

Unbelehrbarkeit der Kunsthistoriker gegen die ‚theologisierende' Literatur muß überwunden werden durch eine literarische Quellenerschließung, die selbst dem kritischen Geist des Archäologen, dieses Naturforschers unter den Theologen, Zustimmung abzwingt. Und noch einmal: nicht in dem Sinne, daß der Deuter des Kunstwerkes von irgend einem patristischen Text aus ein einzelnes Objekt nun ‚erklärt', als hätte irgend ein symbolfreudiger Kirchenvater einem Sarkophagsteinmetzen eine Art von ‚Musterbuch' geschrieben (so wie man wohl heute manchmal aus dem Missale oder dem Katechismus Vorlagen zu Symbolen oder Bildern konstruiert), oder als hätte ein Bischof die Themen seiner Taufkatechese gar gleich in den Katakomben ‚abmalen' lassen. So simpel ging es niemals zu. Wohl aber rekonstruiert eine belesene und besonnene Darstellung der literarischen Quellen die ganze theologische Gedankenwelt, in der — an Intensität gewiß damals ebenso verschieden wie heute — Bischof und Christ und selbst Steinmetz oder Auftraggeber oder einsam sinnierender Künstler zusammenleben. Diese Welt wird uns lebendig in den Taufkatechesen, in der Liturgie ebenso wie in der Frömmigkeit des Volkes, und überdies in der täglich miterlebten und dennoch sachte ins Christliche gewandelten Welt der gemeinsamen antiken Kultur, ja auch in dem von den Christen ebenso miterduldeten Zerfall der Spätantike.

So verstanden, müßten sich Theologie und Archäologie besser helfen können, das gemeinsame Ideal einer echten christlichen Altertumswissenschaft zu verwirklichen. Schreiben wir auf die Goldmünzen, die sie gegenseitig austauschen, was auf den römischen Kaisermünzen stand, die auch durch christliche Hände gingen: *Pax perpetua*[22]. Und schließen wir mit dem friedlich einsichtigen Wort, das Josef Fink ans Ende seiner kriegerischen Rezension gesetzt hat: „Beide leben zu sehr auf Distanz, oder sie überfordern einander. Der Vorwurf der Distanz trifft mehr die Archäologie, derjenige der Überforderung die Theologie. Die Folge ist die kümmerliche Situation der christlichen Archäologie. Seit Jahrzehnten kommt diese Wissenschaft nicht vom Fleck, so glanzvoll auch das Anwachsen ihrer Funde ist. Sie kann ihr Material nicht richtig verarbeiten und auswerten, so lange die Interessierten Interessierte am Rande sind. Die Beteiligten müssen sich im Innern dieses harrenden Wissenschaftsbereichs zusammenfinden ... wer die hemmenden Schranken aufhebt, macht ein großes und großartiges Feld historischer Erkenntnis frei[23]."

Hugo Rahner S. J.

Paul Gaechter S. J., Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien. 8° (460 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. Geb. S 125.—.

Sechs aus den hier gesammelten Untersuchungen sind in dieser Zeitschrift veröffentlicht worden, aber den Fachkreisen großenteils unbekannt geblieben — daher die Veröffentlichung in Buchform. Die dritte Abhandlung erschien in den Theological Studies (Baltimore), die beiden letzten sind neu gearbeitet. Alle betreffen sie direkt oder indirekt Petrus, weshalb sein Name im Titel aufscheint.

Den ersten Anlaß zu diesen Studien erhielt der Verfasser in Kinghsien (Nordchina), als ihm die Aufgabe gestellt wurde, für eine in Peking erscheinende Zeitschrift einen Festartikel über den Apostelfürsten zu schreiben. Was damals als Probleme empfunden wurde, ist nach 1946 Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden. Die erste Abhandlung gilt der Frage, warum Jesus den der Rechtsphäre angehörenden Satz „Weide meine Lämmer" dreimal ausgesprochen hat. Die hergebrachte Lösung, es sei im Hinblick auf die drei-

[22] G. Manthey, Il significato primitivo della leggenda ‚Pax perpetua' sulle monete degli imperatori: Rivista di Archeologia cristiana 28 (1952) S. 45—75.
[23] Theol. Revue Sp. 248.

malige Verleugnung des Petrus geschehen, erweist sich bei näherem Zusehen als ungenügend. Vielmehr liegt ein alter Rechtsbrauch zugrunde: die vor Zeugen dreimal wiederholte Rechtsformel bedeutet feierliche Rechtsübertragung. — In der zweiten Abhandlung („Die Wahl des Matthias") kommt zuerst zur Sprache, welche Bedeutung die Zwölf als zwölf gehabt haben, ein Punkt, dessen Tragweite in der herkömmlichen Dogmatik nicht genügend gewürdigt wird. Anschließend wird nach dem Motiv der Wahl gefragt, das entgegen der landläufigen Ansicht nicht in den Apg 1, 20 angeführten Schriftsätzen liegen kann. Alles weist darauf hin, daß eine formelle Weisung des Auferstandenen den Grund bildete. — „Der Haß des Hauses Annas" führt zu einer Synchronisierung der Amtszeiten der Männer aus dem Hause Annas mit den Verfolgungen der Urkirche. — Die Untersuchung über den Wahlbericht der Sieben, über ihre Stellung und Funktion, führte nicht nur zum Ergebnis, daß sie wesentlich mehr als Diakone gewesen sein müssen — sie waren etwa vergleichbar unseren Hilfsbischöfen — sondern öffnete auch überraschende Einblicke in die Entstehung der Presbyterien und des monarchischen Episkopats. — In der fünften Abhandlung („Jerusalem und Antiochia") geht es um das Problem, woher das Auf und Ab der Wertschätzung kam, welche Jerusalem zu verschiedenen Zeiten in der Urkirche gefunden hat. Der Wechsel dürfte zusammenhängen mit dem jeweiligen ständigen Wohnsitz des Petrus. Als er für unbestimmte Zeit aus Jerusalem weichen mußte, konnte sich Antiochia an der Seite Jerusalems als kirchliche Metropole entwickeln. — „Petrus in Antiochia" (VI. Abh.) entstand aus dem Bestreben, zu erklären, wieso denn Paulus nach seinen eigenen Angaben beim Streit mit dem Kepha auf weiter Flur allein stand. Wer das psychologische Moment aus der Exegese verbannt wissen will, soll diese Abhandlung nicht lesen. Petrus dürfte im Recht gewesen sein, nicht Paulus. Wieso ein katholischer Forscher so sagen kann im Widerspruch zu den ausdrücklichen Worten des Paulus im inspirierten Galaterbrief, wird am Anfang der Studie erklärt. — Die siebente Untersuchung hat eigentlich mehr negativen Charakter, insofern sich der Verfasser hier bestrebt, die Person des Jakobus von Jerusalem nach den tatsächlich vorliegenden Angaben des NT zu umreißen und aus den Verzeichnungen zu befreien, in der sie die moderne Exegese, nicht ohne Jakobus bedeutende sittliche Makel aufzubrennen, darzustellen beliebt. — Die achte Abhandlung („Die Amtsträger von Korinth") behandelt das Protokoll des ersten Korintherbriefes. Das drängende Problem wird nicht im Ausdruck „der ihrigen und der unseren" gesehen, sondern in der scheinbar vielfachen Bezeichnung der Adressaten. Die letzte davon scheint auf Amtsträger der Gemeinde von Korinth zu deuten, deren einige damals bei Paulus, andere in Korinth zurückgeblieben waren. Stimmt diese Auffassung, dann kann Korinth nicht länger als akephale Kirche bezeichnet werden.

Das eigentliche Schmerzenskind des Buches bildet die letzte Abhandlung „Schranken im Apostolat des Paulus". Wo man hinschaut, wird der Völkerapostel neben oder sogar über Petrus gestellt. Es gibt zweifellos Gesichtspunkte, die solches rechtfertigen. Einer liegt in der altchristlichen Martyrerverehrung, den die spätere Liturgie übernommen hat: Rom besitzt die Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus: *O Roma felix, quae duorum principum es consecrata glorioso sanguine.* Ein anderer wird dadurch gewonnen, daß man über das Zufällige der uns überkommenen Nachrichten hinwegsieht und sie als adaequaten Ausdruck alles Geschehens in der Urkirche betrachtet; dann steht Paulus größer da als Petrus. Aber diese Gesichtspunkte sind nebensächlich; die Kernfrage lautet: welches war die Stellung des Paulus in der Struktur der Urkirche. War er persönlich unfehlbar (abgesehen von der Inspiration seiner uns überlieferten Briefe)? war er unabhängig? hat ihn Christus persönlich und unmittel-

bar mit der apostolischen Sendung betraut? Einige Äußerungen der Paulusbriefe — man darf sie die Krontexte nennen, Gal 1, 1. 11f, 15f; 2, 11–14 — scheinen *prima facie* eine Antwort im positiven Sinn zu verlangen. Aber daneben gibt es eine ganze Reihe von Momenten, welche damit nicht übereinzustimmen scheinen. Diesem Problem, seit langem und immer akuter empfunden, wird in der neunten und längsten Abhandlung nachgegangen. Es ist peinlich, einem ganz Großen wie Paulus Schranken nachzuweisen, aber sie sind sicher vorhanden und wollen beachtet sein; Paulus als Gesamterscheinung gehört wohl unzweifelhaft der zweiten christlichen Generation an, d. h. in der Struktur der Kirche ist sein Platz nicht im Fundament wie der des Kepha und der Zwölf, sondern er ist ein Baustein, der auf dem bereits gelegten Fundament aufruht. Wem sein Gemüt beim Lesen dieser Ausführungen rebelliert, wird daran denken müssen, daß diese strukturelle Stellung des Paulus seiner persönlichen und charismatischen Größe und Eigenart, um nicht zu sagen Einzigartigkeit, in keiner Weise Abbruch tut. Weil nun Paulus, nach dem Ergebnis dieser Untersuchung, nicht neben, sondern auf dem Kepha steht, konnte der Titel des Buches nicht „Petrus und Paulus" lauten, sondern nur „Petrus und seine Zeit", sofern Paulus mit zur Folie gehört, auf welcher sich die Stellung und Funktion des Simon Petrus abhebt.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Johannes B. Lotz S. J., Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik (Pullacher Philosophische Forschungen II). Gr.-8° (XXIII u. 218 S.). Pullach b. München 1957, Berchmanskolleg. — Dieses Buch ist die zweite, vermehrte und neubearbeitete Auflage einer früheren Arbeit des Verf.: Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms *Ens et bonum convertuntur* im Raum der scholastischen Transzendentalienlehre. I. Das Seiende und das Sein, Paderborn 1938. Da die erste Fassung des Werkes schon längst wohlbekannt ist, vielfach besprochen wurde und in seiner Bedeutung für den Ansatz neuscholastischer Metaphysik erkannt und anerkannt wurde, mag es hier im Rahmen einer kurzen Anzeige genügen, auf das Neue der zweiten Fassung hinzuweisen. Abgesehen von einigen Textergänzungen, Umformulierungen der Titel und terminologischen Änderungen (vor allem heißt es jetzt „unbestimmtes Sein" statt „leeres Sein") ist der Hauptinhalt gleich geblieben: Den Ansatz Maréchals weiterführend unternimmt L. eine metaphysische Analyse des Urteils, aus welcher das Sein als Bedingung des Urteils aufleuchtet und der Schritt vom unbestimmten Sein zum erfüllten, subsistierenden Sein gerechtfertigt wird. Bedeutsam zum rechten Verständnis des Werkes ist jedoch das neu hinzugekommene Nachwort (167—218), in dem der Verf. 1. zu den wichtigsten Besprechungen der ersten Fassung Stellung nimmt und damit seine Auffassung verdeutlicht. Noch mehr geschieht eine solche Verdeutlichung 2. in den folgenden, sehr ausführlichen Auseinandersetzungen mit M. Heidegger und J. de Vries; so weit sich deren Positionen auch voneinander unterscheiden, geht es doch in beiden Diskussionen im Grunde um einen gemeinsamen Punkt: das Verhältnis zwischen prädikativer und vor-prädikativer Wahrheit (Heidegger) bzw. zwischen Urteil und Einsicht (de Vries). Während es früher geschienen hatte oder wenigstens scheinen konnte, als wolle L. das Urteil allzu isoliert als den einzigen Ort der Wahrheit ansetzen, kommt jetzt ausdrücklicher die vor-prädikative Einsicht als notwendige Vorstufe oder Vorbedingung des Urteils zur Sprache. Gegenüber Heidegger einerseits, der das reine und ursprüngliche Wesen der Wahrheit allein in der vor-prädikativen Wahrheit sieht, die prädikative Wahrheit aber als abgeleiteten und abgefallenen Modus der Wahrheit entwertet, und de Vries anderseits, der das Wesentliche der objektiven Wahrheitserfassung allein der Einsicht zuzuschreiben scheint, so daß die Urteilssetzung zur bloß subjektiven Zustimmung wird, betont L. mit Recht, daß erst im Urteil die Wahrheit voll erreicht, das Seiende in seinem Sein vollzogen wird. Wenn er zwischen vor-prädikativer Offenbarkeit und prädikativer Wahrheit einen wesentlichen Unterschied festhält (188) und sagt: „Die vor-prädikative Offenbarkeit ist unreflektierte Wahrheit, die prädikative Wahrheit aber reflektierte Offenbarkeit" (189), so scheint dem nicht ganz zu entsprechen, daß er Einsicht und Setzung doch wieder in Identität zusammenfallen läßt (vgl. 205f). Sicher vollendet sich die Einsicht im Urteil, und das Urteil setzt Einsicht voraus; beide gehören zusammen, ohne daß aber der Unterschied ihres Wesens verschwindet. Wenn auch schon in der Einsicht der Horizont des Seins als Bedingung wirksam ist, wird doch erst im Urteil das Seiende in seinem Sein reflektiert und nachvollzogen. Schließlich 3. stellt der Verf. seine Arbeit in den Zusammenhang anderer geistesverwandter Autoren und seiner eigenen anderen Arbeiten. Überdies ist dem Buch ein ausführliches Literaturverzeichnis vorangestellt. So ist das Werk in seiner neuen und erweiterten Gestalt in der ontologischen Problematik der Gegenwart sehr zu begrüßen. *E. Coreth S. J.*

Robert Markovics, Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio phil.-theol. II). Gr.-8° (X u. 114 S.). Rom 1956, Herder. Lire 1.600.—. — Diese Arbeit, wesentlich angeregt von Prof. A. Mitterer, Wien, in seinem Geist verfaßt und ihm gewidmet, will gegenüber den verschiedenen Richtungen heutiger Thomasdeutung und -auswertung, denen kaum je ein klares Methodenprinzip zugrundeliegt, die grundsätzliche Methodenfrage zur Klärung bringen. In sorgfältiger Verarbeitung der gesamten Literatur und mit ausgewogenem Urteil untersucht der Verf. die Wahrheitsfrage, die Autoritätsfrage, die Synthesenfrage und die Methodenfrage. Er stellt bezüglich jeder dieser Fragen im wesentlichen drei verschiedene Auffassungen fest, zwischen denen er aus diesbezüglichen Stellungnahmen des Hl. Vaters Pius XII. die Entscheidung zu gewinnen sucht. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß die Kirche in den Äußerungen ihres gegenwärtigen Oberhauptes Papst Pius XII. den Vorzug unter den dargestellten Auffassungen unzweideutig der kritisch-selektiven in der Wahrheitsfrage und (folgerichtig) der toleranten in der Autoritätsfrage und der transzendenten in der Synthesenfrage gibt" (87), woraus sich die entsprechende Methode von selbst ergibt. Ein Anhang, der die wichtigsten Texte aus einschlägigen päpstlichen Dokumenten im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung bringt, erhöht den Wert der Arbeit, die viel zu grundsätzlicher Klärung beitragen kann. *C.*

Karl Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. Aufl., im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes B. Metz. 8° (414 S.). München 1957, Kösel. DM 29.50. — Dieses Buch bedarf keiner Anzeige und erst recht keiner Empfehlung mehr. Seit seinem ersten Erscheinen (Innsbruck 1939, Felizian Rauch) wurde es viel beachtet und gilt schon längst und mit Recht als ein geradezu repräsentatives Werk: Was neuscholastische Philosophie im besten Sinne ist, nicht als bloße Wiederholung des von Thomas Gesagten und Gedachten, sondern als dessen echter Neuvollzug aus der Problematik gegenwärtigen Denkens heraus, dies wird in R.s Buch wie in wenigen anderen offenbar. Durch die Ungunst der Zeit seines ersten Erscheinens hat es dennoch lange nicht die verdiente Verbreitung erfahren. Die relativ kleine Erstauflage ist längst vergriffen, eine Neuausgabe wurde dringendes Bedürfnis. Die dafür erforderte Überarbeitung und Ergänzung übertrug der Verf. seinem Schüler Joh. B. Metz, der die schwierige Aufgabe in mustergültiger Weise — man darf wohl sagen: kongenial — erfüllt hat. Zwar wurde nichts Wesentliches geändert, wohl aber wurde der oft sehr gedrängte und darum dunkle Text an einigen Stellen ergänzt, einige Gedankengänge wurden weiter entfaltet und dadurch verdeutlicht. So etwa, wenn zu Beginn aus dem Wesen des Menschen als des Fragenden die Seinsfrage als die metaphysische und zugleich transzendentale Frage aufgewiesen wird (71ff), wenn das Wesen des Erkennens nicht als bloße Intentionalität, sondern als die Subjektivität des Seins selbst (Sein ist Bei-sich-sein) begriffen wird (81ff), wenn die „apriorische Bewußtheit des Absoluten" im Sinne einer „transzendentalen Empirie des Absoluten" in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt und in ihrer Eigenart abgegrenzt wird (191f), und wenn das Verhältnis zwischen Abstraktion und Urteil näher bestimmt, die Erschließung des Seins aber als exklusiv im Urteil geschehend aufgezeigt wird (208f), oder schließlich, wenn allgemein das Verhältnis zwischen Apriori und Aposteriori, zwischen Transzendentalem und Kategorialem deutlicher gefaßt wird (403f). Das beste Urteil über diese ergänzenden Zusätze hat R. selbst gesprochen, indem er ihnen — wie es im Vorwort heißt — seine „volle Zustimmung" gibt und es darum für überflüssig hält, sie im Text eigens kenntlich zu machen; sie fügen sich in Sprache und Denkweise bruchlos in den bisherigen Text ein. Überdies stammen vom Überarbeiter sowohl die vorzügliche Übersetzung des Thomastextes, von dem R.s Untersuchung ihren Ausgang

nimmt (S. Th. I q. 84 a. 7), als auch zahlreiche Anmerkungen, in denen neue Literatur verarbeitet und mit R.s Gedankengang konfrontiert wird (wenn auch nach wie vor auf ausführliche und belastende Auseinandersetzungen verzichtet ist). Besonders aber kommt der neuen Gestalt des Werkes sehr zu gute — und dafür wird jeder Leser dankbar sein —, daß die vielfach sehr langen und zum Nachteil des Verständnisses ungegliederten Kapitel der Urfassung jetzt durch zahlreiche, sehr differenzierte Zwischentitel aufgeschlüsselt wurden; so bietet denn auch das reichhaltige Inhaltsverzeichnis (an Stelle eines in dieser Materie fast unmöglichen Sachverzeichnisses) eine gute Orientierung über Aufbau und Gedankenführung des Werkes. Schließlich sei noch hingewiesen auf die gute, des Buches würdige Ausstattung, die sich von der bescheidenen Aufmachung der ersten Ausgabe vorteilhaft unterscheidet. *C.*

Ludwig Armbruster S. J., Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/1). 8° (139 S.). Innsbruck 1957, Rauch. S 58.50. — Diese Studie über die Philosophie Karl Jaspers' bietet nicht nur eine sorgfältige Untersuchung von deren Grundlagen und Grundbegriffen, sondern sucht in Weiterführung der Gedanken des Philosophen über diesen hinaus vorzudringen in den Raum der Metaphysik. Wenn sich — nicht nur bei Jaspers, sondern vielfach im heutigen Philosophieren — der Möglichkeit der Metaphysik das Bedenken entgegenstellt, es handle sich um unzulässige „Vergegenständlichung des Ungegenständlichen", wenn demnach Jaspers zwar die Transzendenz im Sinne des Umgreifenden zugibt, sie jedoch nicht in objektiv gültigen Begriffen und Aussagen fassen zu können meint, so kommt es in der Auseinandersetzung wesentlich darauf an, den — vielfach univok und undifferenziert gebrauchten — Gegenstandbegriff genauer zu klären und, wenn wir so sagen dürfen, die Analogie der Gegenständlichkeit aufzuzeigen. Nun findet sich, wie der Verf. zu zeigen vermag, in den Jaspersschen Werken tatsächlich, wenn auch verstreut, eine sehr differenzierte Lehre vom Gegenstand und von den verschiedenen Weisen, in denen etwas zum Gegenstand werden kann: als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, zweckhaften Handelns usw., die alle in ihrer Art über sich selbst hinausweisen. Während jedoch Jaspers diese Verweise auf das Umgreifende nur noch in einer Metaphysik der „Chiffren", nicht aber auf begrifflich gegenständliche Weise zu fassen wagt, zeigt sich hier überzeugend, daß schon in Jaspers' eigener Lehre vom Gegenstand und den Gegenstandsweisen das Fundament gelegt ist für eine objektiv gültige, rational vollziehbare und begrifflich aussagbare Metaphysik, die bei Jaspers — durch eine Verkürzung des Denkens, die durch die Sache weder gefordert noch gerechtfertigt ist — nicht zu Ausbildung kommt. So wird gewissermaßen Jaspers durch Jaspers selbst überwunden. — Mit dieser Studie beginnt die Schriftenreihe des Innsbrucker Philosophischen Instituts „Philosophie und Grenzwissenschaften" in neuer Gestalt zu erscheinen; weitere Nummern der Reihe sind in Vorbereitung. *C.*

Diether Wendland, Ontologie des Ausdrucks (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge XII). Gr.-8° (VII u. 152 S.). Würzburg 1957, Konrad Triltsch. — Wenn man weiß, welch zentrale Bedeutung im modernen Denken dem Begriff des „Ausdrucks" zukommt — in der Philosophie der Sprache, der Kunst und allgemein der Kultur, in der Psychologie („Ausdruckspsychologie"), sogar in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie —, wie wenig grundsätzliche Klarheit jedoch über das Wesen des Ausdrucks herrscht, wird man diesen Versuch einer Ontologie des Ausdrucks begrüßen müssen. Der I. Teil des Buches, „Ontik und Ontologie des Ausdrucks" (5—68), hat eine hinführende, vorwiegend negative Funktion, indem der Verf. einige Grundpositionen der neueren Philosophie kritisch beleuchtet und aufzeigt, daß sie

„zur Erfassung des Ausdrucks von ihrem Wesen her außerstande sind" (65). Dies gilt von der induktiven Metaphysik, weil sie auf Grund ihrer positivistischen Voraussetzungen auf jeglichen „ontologischen" Gehalt des „ontisch" Vorhandenen verzichtet (hier setzt sich W. vor allem mit A. Wenzl auseinander); es gilt aber nicht minder von Hegel, der umgekehrt zugunsten des Ontologischen „die Ontik des Seienden fast bis zur Vernichtung verkürzt" (44); und es gilt schließlich auch von Heidegger, dessen Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes" (in den „Holzwegen") einer scharfen, zum Teil — etwa bezüglich des „doppelten Ursprungs" — überscharfen, im wesentlichen aber berechtigten Kritik unterworfen wird mit dem Ergebnis, „daß auch die fundamentalontologische Position zur Klärung des Wesens des Ausdrucks und seines Vorgangs nichts beitragen kann" (69). Auf diesem Hintergrund will der II. Teil, „hergeleitet aus dem Denken der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung von Thomas von Aquin und Bonaventura" (69), eine „Ontologie des Ausdrucks" (69—151) grundlegen; und dies ist eine spekulative Leistung, die Beachtung und Anerkennung verdient. Ausdruck ist „in der Tiefe seines Wesens ein ideelles Geschehen" (69), zu dessen Aufhellung W. vor allem den Begriff des Bildes heranzieht und untersucht, das Wesen des Bildes wiederum in die Substanz-Akzidens-Problematik hineinstellt (in diesem Zusammenhang diskutiert er die Frage nach dem *accidens modale*), um endlich von der Exemplarursächlichkeit her die Ausprägung des Bildes zu begreifen. So ist ihm der Ausdruck (unter dynamischem Akzent) „exemplarisches Wirken" (148) im Sinne einer Bildwerdung der Idee. Dies sind nur Hinweise auf den Gehalt eines Buches, das sich nur als Versuch bezeichnet, als Versuch aber sicher gelungen ist. *C.*

Roger Verneaux, Histoire de la Philosophie Moderne. 8° (204 S.). Paris 1958, Beauchesne. — Die Reihe „Cours de Philosophie Thomiste" bringt hier einen knappen Abriß der Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel; die geschichtliche Weiterführung ist einem folgenden Band desselben Verf. über die Gegenwartsphilosophie vorbehalten. Trotz dieser sehr berechtigten Einschränkung — der Willkürlichkeit der Grenzziehung ist sich der Verf. selbst bewußt, wie er im Vorwort sagt — zeigt sich an diesem Buch der Wert und zugleich die Fragwürdigkeit eines derart knappen Überblicks. Er hat sicher seinen Wert und seine Berechtigung, vielleicht sogar eine gewisse Notwendigkeit als Orientierung in den Hauptlinien des modernen Denkens oder als Grundlage für den Unterricht. Und der Verf., Professor am Institut Catholique von Paris, versteht es sicher, mit scharfem Blick die Grundzüge herauszuheben, eine leicht verständliche Darstellung der einzelnen Philosophen (mit Verzicht auf jeden wissenschaftlichen Apparat) zu geben und jeweils eine kurze, meist sehr treffende Kritik aus dem Geist thomistischen Denkens anzufügen. Daß einer solchen Behandlung der Philosophiegeschichte enge Grenzen gezogen sind, ist selbstverständlich. Sie liegen — erstens — darin, daß die Darstellung mehr darin aufgeht, thesenhafte Ergebnisse zu buchen, weniger aber die Problemansätze und Gedankenführungen, aus denen die Ergebnisse erst voll verstanden werden können, wiederzugeben vermag. Daraus folgt aber — zweitens —, daß manches, weil es allzu einfach gesagt wird, geradezu unrichtig wird. In dieser Hinsicht kommt, wie uns scheint, der deutsche Idealismus besonders schlecht weg. Daß er aus der Perspektive des französischen Geisteslebens nicht dieselbe Bedeutung hat wie etwa Descartes, Pascal, Malebranche oder auch Kant (der relativ ausführlich behandelt wird) und daß er darum nur sehr gedrängt dargestellt wird, muß man verstehen (obwohl gerade Hegel im heutigen Frankreich große Aktualität hat). Aber ist es nicht doch etwas zu einfach und undifferenziert gesagt, wenn man die ganze „nachkantische Metaphysik" als „pantheistisch" verurteilt (177)? Wenn man als ihr Fundament die „intellektuelle Anschauung" nennt (178), die doch gerade Hegel gegen Fichte und Schelling abgelehnt hat? Wenn man

Fichtes Denkentwicklung von 1800 bis 1814, die doch deutlich auf die Transzendenz Gottes abzielt, überhaupt nicht erwähnt und wenn man von Schelling gerade noch die Freiheitsschrift von 1809 einbezieht und von da aus den ganzen späteren Schelling noch eindeutig einem pantheistischen Idealismus zurechnet (188f), der uns doch selbst bei Hegel sehr fragwürdig geworden ist? Diese Bemerkungen sind nicht so sehr als Kritik am Autor gemeint, sondern wollen nur darauf hinweisen, wie schwierig, ja fast unmöglich es ist, in einem so knappen Abriß der Sache wirklich gerecht zu werden und das von den großen Denkern Gemeinte und Gewollte richtig zur Geltung zu bringen. Trotz dieser Grenzen und Mängel behält das Buch ohne Zweifel seinen echten Wert und kann breiteren, geistig interessierten Kreisen einen gewissen Überblick vermitteln. *C.*

Raymond Vancourt, Pensée Moderne et Philosophie Chrétienne (Je sais – je crois 13). Kl.-8° (117 S.). Paris 1957, Fayard. — Diese Schrift gehört der von Daniel Rops redigierten Serie an, die im ganzen eine „Encyclopédie du catholique au XXe siècle" ergeben soll; vgl. ZkTh 79 (1957) 222f. Der Verf., Professor an den Katholischen Fakultäten von Lille, unternimmt hier als Orientierung für breitere Kreise eine Auseinandersetzung mit Grundgedanken der neueren Wissenschaft und Philosophie. Erst kennzeichnet er das moderne Denken durch drei charakteristische Züge: den Primat wissenschaftlicher Erkenntnis, den Entwicklungsgedanken oder allgemeiner die dynamische Seinsauffassung, und den Anthropozentrismus oder Immanentismus. Hierauf nimmt er von der christlichen Philosophie her dazu Stellung, Wahres vom Falschen scheidend und philosophisch weiterführend. Die Darlegung gipfelt im Aufweis von Elementen zu einer christlichen Religionsphilosophie, welche die Immanenz des neuzeitlichen Menschenbildes überwindet. So hat diese Schrift als allgemeine Wegweisung ihren Wert und ihre Sendung. *C.*

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie I (1957). Herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. Gr.-8° (248 S.). Salzburg 1957, Selbstverlag des Philosophischen Institutes. S 120.—; DM 21.50. — In diesem ersten Band des „Salzburger Jahrbuches" repräsentiert sich das Philosophische Institut in Salzburg mit einer Reihe wertvoller und reichhaltiger Studien. Spekulativ philosophisch von höchstem Wert ist der erste Beitrag, von Beda Thum, „Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise" (7—31), d. h. nicht im Sinne subjektiv-phänomenologischen Zeiterlebens, sondern im Sinne des objektiv-ontologischen Wesens der realen Zeit bzw. des zeitlich Vorhandenen, eine Untersuchung, die im Rückgriff auf das Verhältnis von Potenz und Akt, und von Substanz und Akzidens von allgemein ontologischem Interesse ist. — Albert Auer gibt sodann einen Bericht über „Ein Aristoteles-Fragment in der Stiftsbibliothek Nonnberg-Salzburg" (32—48). Es handelt sich hier um fünf Fragmente, die aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. stammen und Teile der Aristotelischen Physik enthalten. — Die „Glossen über den gemäßigten Realismus" (49—71) von Johannes Bauer gehen der Problematik des univoken Allgemeinbegriffs nach und vertreten die (wohl fragwürdige, sicher aber einer weiteren Klärung bedürftige) Ansicht, daß es einen streng univoken Begriff gar nicht gebe, sondern jeder Allgemeinbegriff nur analoge Gemeinsamkeit aussagen könne. — Die beiden folgenden Beiträge stehen im Bereich der Philosophie der Geschichte und des geschichtlichen Verstehens: Joseph Bernhart bringt einen philosophisch wie theologisch gleich anregenden Aufsatz über „Geschichtslehre aus Philosophie und Theologie" (72—116) und Benedikt von Hebenstreit eine Studie über „Die psychologische Erhellung geistesgeschichtlicher Phänomene" (117—147). — Die Arbeit von Elisabeth Herbrich „Psychodiagnostik und Willensfreiheit im Lichte des Rorschach-Testes" (148—156) zeigt grundsätzlich wie auch an praktischen

Beispielen auf, daß ein Testverfahren nur psychische Veranlagungen, nicht aber freie Entscheidungen und Verhaltungen einfangen könne, somit an der Grenze seiner Möglichkeit die Willensfreiheit beweise. — Philosophiegeschichtlich von hohem Wert ist der gründliche Beitrag von E. Jos. Schächer „War Aristoteles ‚Aristoteliker'?" (157—238). Die Bedeutung dieser Arbeit liegt nicht allein darin, daß sie den ersten zusammenfassenden Bericht über die Stellungnahme der Wissenschaft zur Hypothese Zürchers darstellt, sondern darüber hinaus in eingehender Prüfung der einzelnen Argumente ein sachlich gut fundiertes Urteil fällt. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur das Ergebnis genannt; Sch. fragt: „Hat also Zürcher sein Buch umsonst geschrieben? Soweit er es schrieb, um seine Hypothese zu beweisen: ja! ... Doch gebührt Zürcher zweifellos das Verdienst, als erster die Bedeutung sprachlicher, stilistischer und lexikologischer Untersuchungen für die CA-Forschung erkannt, allerlei nützliche Vorarbeiten geleistet und nützliche Beiträge geliefert zu haben. Dafür wollen wir ihm dankbar sein" (237f). — Endlich nimmt im Schlußartikel „Naturrecht heute. Mein Buch und sein Echo" (239—248) Albert Auer zu den Kritiken an seinem Werk „Der Mensch hat Recht" Stellung und klärt damit von neuem seine Position in der Frage des Naturrechts. — Im ganzen ist der Band so inhaltsreich, daß wir dem Philosophischen Institut in Salzburg dazu gratulieren und ihm eine erfolgreiche Fortführung des „Salzburger Jahrbuches" in weiteren Bänden wünschen. *C.*

Joseph Owens C. SS. R., St. Thomas and the Future of Metaphysics (The Aquinas Lecture 1957). Kl.-8° (97 S.). Milwaukee 1957, Marquette University Press. — Der bekannte Verf. des Werkes „The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics" (Toronto 1951) legt hier einige Gedanken über „Thomas und die Zukunft der Metaphysik" vor: über die Abgeschlossenheit oder Entfaltungsmöglichkeit thomistischer Metaphysik, über das Wesen der Metaphysik, über den Sinn der Metaphysik im christlichen Denken und über die Aufgaben und Möglichkeiten weiterer Arbeit an der thomistischen Metaphysik, um sie unserer Zeit zugänglich und für sie fruchtbar zu machen. *C.*

Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Gr.-8° (262 S.). Berlin 1957, Morusverlag. Geb. DM 13.80. — Wenn der Gottesglaube aus einer Stellungnahme des ganzen Menschen erwächst und nicht bloß eine intellektuelle Angelegenheit ist, so wird es sich geradeso auch mit dem Unglauben, mit dem Kampf gegen Gott verhalten. Er entspringt nicht allein dem Irrtum oder einem irregeleiteten Denken, sondern ihm liegt letztlich Hybris, hochmütige Auflehnung gegen Gott, den Herrn der Welt und des Menschen, zugrunde. In dem Konflikt nun zwischen Glauben und Unglauben, „diesem eigentlichen, einzigsten und tiefsten Thema der Welt- und Menschengeschichte" (Goethe), die seelischen Wurzeln der widergöttlichen Auflehnung bloßzulegen, ist Aufgabe dieses Buches. Nicht nur die großen neuzeitlichen Weltanschauungen sind gar nicht rational begründet, sondern erwachsen aus einer meist sehr früh getroffenen affektiven Vorentscheidung (26); auch schon auf den Stufen primitiver Kulturen findet sich das trotzige sich gegen Gott Stellen in der Magie. Besondere Sorgfalt ist darauf verwendet, den affektiven Wurzeln des bolschewistischen Atheismus nachzugehen und ihren Ursprung von der französischen Revolution her im deutschen Idealismus, besonders bei Hegel und Marx, zu verfolgen; die betreffenden Autoren kommen ausgiebig zu Wort. — Die zwingende Folgerung, die sich aus dem ganzen Buch ergibt: die Überwindung der Hybris, die dem Atheismus zu Grunde liegt, ist nicht zu erwarten aus der Widerlegung der verschiedenen Systeme. Das führt nur zu einem Nebeneinander-Vorbeireden (141). Die Kritik muß jene Vorentscheidung bloßlegen; diese aber ist letztlich nicht durch rationale Gründe zu überwinden, sondern das Tor zum heiligen Gott wird für die Ungläubigen nur

geöffnet durch die Heiligen, die sich für ihre Brüder Gott zu Opfer gebracht haben. *V. Naumann S. J.*

N.-A. Luyten O. P., La condition corporelle de l'homme (Discours Universitaires, Nouvelle Série 21). 8° (45 S.). Freiburg/Schweiz 1957, Éditions Universitaires. — Diese Schrift enthält die Inaugurationsrede, die der Verf. als Rektor der Universität Freiburg/Schweiz zu Beginn des Studienjahres 1956/57 gehalten hat. Erst wird das Problem des Gegensatzes von Leib und Seele, bzw. von Materie und Geist im Menschen aufgerollt und sodann aus thomistischer Sicht — in einem „optimisme spiritualiste", wie der Verf. mehrmals sagt — eine Antwort gegeben, die den Leib nicht sosehr als Bindung des Geistes und als Widerstreit gegen den Geist sieht, sondern die positive Bedeutung des Leibes für das Leben des Geistes herausstellt. Dem Vortrag ist ein Anhang beigefügt, der — als Hintergrund der behandelten Frage — das Problem der Einheit oder der Mehrheit der Formen aufgreift und so beantwortet, daß die Lehre von der Einheit der substantiellen Form den Phänomenen voll gerecht zu werden vermag.
E. Coreth S. J.

André Lamouche, L'homme dans l'harmonie universelle. 8° (242 S.). Paris 1958, La Colombe. fFr 980. — L. ist Schiffbauingenieur, war Leiter des Amtes für Schiffbau im französischen Marineministerium und ist gegenwärtig Präsident der Vereinigten Werften der französischen Mittelmeerflotte. Seine Lehrtätigkeit an Marineschulen weckte in ihm das Interesse für die Geschichte der Naturwissenschaften und für allgemeine methodische Fragen. Ausgedehnte vergleichende Studien und eine gewisse intuitive Begabung führten ihn zu seiner Théorie harmonique. Ihre Grundthese ist das „Prinzip der Einfachheit". Einheit des Komplexen, Verbindung des Gegensätzlichen, Rhythmus und Harmonie: das sind die tragenden Pfeiler sowohl der Weltordnung wie auch der Wissenschaften, die sie erforschen. Die Ergebnisse seiner Studien hat L. in drei umfangreichen Bänden (La théorie harmonique, Paris 1955—57, Gauthier-Villars) niedergelegt, denen bald noch ein vierter (Logique de la simplicité) folgen soll. Die vorliegende Schrift faßt den Inhalt des größeren Werkes kurz zusammen. Nach einem Kapitel über die Grundbegriffe: Rhythmus, Einfachheit, Zahl ... folgen drei weitere — entsprechend den drei Bänden —, die das Prinzip der Einfachheit für die Mathematik und Physik, für die Biologie und für die Psychologie aufweisen. Der Text ist reichlich mit Zitaten durchsetzt, die von der Belesenheit und dem Sammelfleiß des Verf. zeugen. Die Eindringlichkeit und der kraftvolle Schwung, mit dem er seine These vertritt, könnten allerdings an manchen Stellen einen stärkeren kritischen Einschlag vertragen. Doch ist die Grundhaltung durchaus zu bejahen und der Naturphilosoph wird L. für die wertvolle Anregung und das reiche Material dankbar sein. *H. Pohl S. J.*

Nicolas Corte, Les origines de l'homme (Je sais — Je crois 29). 8° (128 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—. — Der dünne Band vereinigt in sich eine Fülle von Material aus verschiedenen Wissensgebieten zu einer guten Orientierung über das im Titel vorgegebene Thema. Den Hintergrund der zu gebenden Lösung bilden die Mythen der großen Völker des Westens und Ostens über den Ursprung des Menschen. Es folgen die Auskünfte der Philosophen, etwa eines Plato und Aristoteles, der Stoiker und Neuplatoniker, neben Buddha und Laotse. Weiter erfahren wir, was die heutige Wissenschaft, speziell die Paläontologie und die Urgeschichte, und schließlich, was die Quellen der Offenbarung über den Ursprung des Menschen kundtun. Das letzte Kapitel zieht in recht anregender Weise die Verbindungslinien zwischen den Antworten der Mythologie, der Philosophie, der Wissenschaft und der Offenbarung und vergleicht die Ergebnisse mit dem Standpunkt der Kirche, wie er vor allem in „Humani generis" dargelegt wird. *P.*

Petrus Hoenen S. J., Cosmologia. Ed. quinta recognita. 8° (VIII u. 667 S.). Rom 1956, Univ. Gregoriana. Lire 2000.—. — Die bescheidenen „Annotationes" zur Cosmologia des P. Remer vom Jahre 1930 sind im Laufe der Jahre zu einem doppelt so umfangreichen Lehrbuch angewachsen. Gegenüber der 4. Aufl. ist das Werk wieder um gut 50 Seiten vermehrt worden, zum Teil durch Verwendung größerer Typen, aber auch infolge neuer Zusätze. Buch I handelt von der Quantität (Kontinuum, Wesen der Qu., Ort und Raum), II über die Eigenschaften der Körper (Widerlegung des Mechanizismus und der Rückführung der Qualitäten in Quantität), III über das *continuum fluens* (Bewegung, *actio-passio*, Zeit). Das Kernstück des Ganzen ist das Buch IV über das Wesen der Naturkörper. Hier wird die Materie-Form-Lehre dargelegt und als auch heute geltende Theorie nachgewiesen. H. will die Naturphilosophie grundsätzlich im Anschluß an die moderne Naturwissenschaft aufbauen. Er zeigt aber in originellen, mit großer Sorgfalt und Konsequenz durchgeführten Analysen, was streng genommen zur naturwissenschaftlichen Aussage gehört und was darüber hinausgeht; eliminiert man aus der physikalischen Theorie die *elementa superflua*, so ist sie sehr wohl mit dem Hylemorphismus vereinbar. In den beigegebenen 21 Notae, die fast ein Drittel des Buches füllen, bespricht H. Einzelfragen, z. T. sehr spezieller Art, die über den Rahmen des normalen Lehrstoffes hinausführen. Was das Buch des verdienten, durch langjährige Tätigkeit erfahrenen Lehrers auszeichnet, ist die Eindringlichkeit und Gründlichkeit, mit der er zu Werke geht. Es wird nichts unbesehen übernommen. So konnte er manchen geschichtlichen Irrtum richtigstellen, z. B. die Auffassung Duhems über die *minima* (Nota XX). Mag auch die Darstellung ab und zu etwas überladen und umständlich erscheinen, so wird man das in Anbetracht der Solidität des Inhaltes gerne in Kauf nehmen.

P.

Prospero Stella S. D. B., L'ilemorfismo di G. Duns Scoto. Saggio (Pubblicazioni del Pontif. Ateneo Salesiano II: Testi e Studi sul pensiero medioevale 2). 8° (LXIII u. 326 S.). Turin 1955, Soc. Editr. Internazionale. — Einen „Versuch" nennt S. seine Arbeit. Aber dieser Versuch ist ausgezeichnet gelungen! Es mag sein, daß man die eben anlaufende kritische Skotus-Neuausgabe hätte abwarten sollen; aber dann hätte man lange warten müssen. Der Verf. hat übrigens die Ergebnisse der *disquisitio historico-critica* im 1. Band der neuen Ausgabe für die Auswahl der sicher echten Werke bereits verwendet und überdies eine Reihe von entscheidenden Texten nach den Handschriften (vor allem Cod. 137 Assisi) verbessert. Viele Texte sind in Fußnoten wiedergegeben; sie füllen im Durchschnitt etwa ein Drittel der Seiten. In der fast 50 Seiten umfassenden Einführung werden Vorfragen, Voraussetzungen und Grundbegriffe des Hylemorphismus erörtert: es gibt bei Skotus keine *potentia subiectiva* nach thomistischer Art, Essenz und Existenz sind nicht real unterschieden, das endliche Seiende ist durch sich selbst (und einen zusätzlichen *modus intrinsecus*), nicht durch die Materie begrenzt. Die drei Hauptteile behandeln die *materia prima*, die *forma substantialis*, das *compositum*. Zusammenfassungen am Beginn der Abschnitte erleichtern die Übersicht. Aus dem reichen Inhalt seien nur einige Punkte herausgegriffen. Im 1. Teil bespricht S. als Vorfragen den Aufbau des Kontinuums und im Zusammenhang damit die *minima naturalia*, sowie die substantielle Veränderung. Wie weit erstreckt sich die Materie, gibt es einen universellen Hylemorphismus? Avicebron forderte absolute Entsprechung der abstrakten und konkreten Ordnung; nach ihm bedingt der Unterschied von *genus* und *differentia* eine reale Zusammensetzung aus Materie und Form. Diesen allgemeinen Hylemorphismus lehnt Skotus ab (86). Die Unterscheidung von *materia spiritualis* und *m. corporalis* kennt er gar nicht (89). Schwierigkeiten macht hier nur die q. 15 in De anima (dessen Echtheit übrigens nicht absolut feststeht). Im 2. Teil ist ein eigenes Kapitel dem Ursprung der Form und den *rationes seminales*

gewidmet. S. kommt zum Schluß, daß Skotus nicht dem Buchstaben, aber doch dem Geiste nach Augustinist war. Hinsichtlich der *forma totius* gibt es zwei anscheinend sich widersprechende Darstellungen, doch glaubt S. nachweisen zu können, daß im letzten kein Gegensatz besteht. Im 3. Teil nehmen naturgemäß die beiden Kapitel über die *forma corporeitatis* und die *haecceitas* besonders breiten Raum ein. S. schließt mit dem Gedanken, Skotus' Lehre müsse als Einheit, als das System des „Formalismus", ähnlich dem des „Fons vitae" und des Avicenna, verstanden werden. Daß S. jeweils diesen Verwurzelungen des skotistischen Denkens in dem seiner Vorgänger nachspürt, sei noch eigens lobend hervorgehoben. Der deutsche Leser wird als Maß für die Sorgfalt, mit der der Verf. gearbeitet hat, die Tatsache werten, daß die deutschen Zitate fast fehlerfrei wiedergegeben sind. Aristoteles hätte man besser nach Bekker (statt Firmin-Didot) zitiert. Die große Arbeit von E. Gilson: Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fundamentales (Paris 1952) hat S. nicht mehr benützt. *P.*

Anton Neuhäusler, Ein Weg in die Relativitätstheorie. 8° (97 S.). Meisenheim/Glan 1957, Hain. DM 8.20. — N. bemüht sich, die Relativitätstheorie Lesern nahezubringen, die physikalisch und mathematisch wenig geschult und zugleich philosophisch interessiert sind. Jedoch geschieht dies nicht auf Kosten der Exaktheit; vielmehr hält der Verf. die Mitte zwischen der nüchternen Strenge der Fachwissenschaft und der oft allzu verschwommenen Populärliteratur. Auch die Formeln fehlen nicht; sie werden aber in sorgfältiger Analyse mit ausführlicher Angabe der einzelnen Rechenschritte aus dem Michelson-Experiment abgeleitet. Die philosophische Auswertung führt zur Klärung der Begriffe des Raumes, der Zeit und insbesondere der Gleichzeitigkeit. Die vierdimensionale Darstellung von Minkowski hebt den Unterschied von Raum und Zeit nicht auf. Der vorletzte Abschnitt handelt über die allgemeine Relativitätstheorie. Zum Schluß gibt N. einen Ausblick auf Fragen des Weltbaues und der Weltentstehung. Bei aller Anerkennung der fleißigen Arbeit des Verf. sollen einige sachliche Bedenken nicht verschwiegen werden. Zu Beginn des Abschnittes über „Raum und Raummaß" kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß hier zu wenig zwischen realer Länge (Ausdehnung) und gemessener Länge unterschieden wird. S. 43 oben heißt es: „Und ich komme schließlich dazu, einen kleinsten Teil des Stabes und damit eine kleinste Länge dieses Teilchens anzunehmen: eine ‚Elementarlänge'." Wieso komme ich dazu? Dafür ist kein Grund ersichtlich. Im Gegenteil, ich komme nicht dazu, weil ich beliebig weiter teilen kann; es gibt keinen ‚kleinsten Teil'. Die ganze folgende Erörterung über Elementarlänge, „raumlose" Elementareinheiten und deren Unanschaulichkeit hängt damit in der Luft. Ein anderes Bedenken meldet sich gegen den anscheinend so scharf geführten Beweis für die räumliche Endlichkeit der Welt (90f). Dieser Beweis zeigt nur, daß man durch Häufung von Endlichem nie zum Unendlichen kommen kann, oder anders, daß das potentiell Unendliche immer im Endlichen stecken bleibt, eben kein echt Unendliches ist. S. 91 unten steht der Satz: „Wenn es aber keinen absoluten Raum gibt, dann ist die euklidische Geometrie letzthin ohne reales Objekt." Dazu ist zu sagen, daß die Geometrie überhaupt kein reales, sondern nur ein ideales Objekt hat, das allerdings in der realen Ordnung fundiert ist. Das festzuhalten wäre auch für die folgenden Ausführungen wichtig, wo der Gedanke vom mathematischen (idealen) Raum zum (real gedachten) ‚absoluten' Raum übersprungen. Der Raum selbst ist weder euklidisch noch nichteuklidisch (91f), die Unterscheidung paßt nur für die Maßwertigkeit. Warum der ‚gekrümmte' Weltraum in einen euklidischen ‚Überraum' eingebettet sein muß, ist nicht recht klar; eher würde man an einen (ganz normalen dreidimensionalen) ‚Unterraum' denken. Wenn schließlich (97) behauptet wird, eine zeitlich unendliche Welt „könnte in Wahrheit von nirgends her kommen",

so steht dem jedenfalls die Autorität des hl. Thomas v. Aquin entgegen, der in seinem Opusculum „De aeternitate mundi" im Gedanken einer zeitlich unendlichen Welt keinen Widerspruch findet. Eine solche Welt müßte nicht „von nirgends her kommen"; denn die Ursache ist zwar ihrer Natur, aber nicht notwendig der Zeit nach vor der Wirkung. *P.*

Pascual Jordan, Atom und Weltall. Einführung in den Gedankeninhalt der modernen Physik, zugleich 9., neugestaltete und erweiterte Auflage der „Physik des 20. Jahrhunderts" (Die Wissenschaft 110). 8° (VIII u. 144 S.). Braunschweig 1956, Vieweg. DM 7.80, geb. DM 9.80. — Der neue Titel ist für sich schon eine Aussage über die Physik des 20. Jh. Sie ist nicht mehr eine Sonderdisziplin neben Chemie und Astronomie. Das Vordringen in die Atomwelt hat die Grenzen zwischen Chemie und Physik weitgehend verwischt und die Astrophysik ist heute ohne Atomphysik gar nicht denkbar, wie auch umgekehrt die Erforschung des Universums das Studium der Mikrowelt befruchtet hat. Diesen Aufstieg zur umfassenden Naturwissenschaft schildert J., einer der führenden Theoretiker der Physik, der selbst aktiv an dieser Entwicklung Anteil hat, in souveräner Überschau, indem er nicht bloß die heutigen fertigen Ergebnisse darstellt, sondern auch auf die geschichtlichen Zusammenhänge hinweist, aus denen heraus das Jetzige geworden ist. Darum spricht er eingangs ausführlich von der klassischen Mechanik, von Galilei und Newton, und sodann vom Übergang zur Nahewirkungstheorie in der Elektrodynamik; im Zusammenhang damit wird das Ätherproblem erörtert. Das 3. Kap. ist der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie gewidmet; hier findet sich auch ein Abschnitt über nichteuklidische Geometrie mit dem philosophisch etwas anstößig klingenden Titel „Geometrie als Erfahrungswissenschaft". Dann gibt J. einen Überblick über den Fortschritt des Atomgedankens von Demokrit bis zum Rutherfordschen Atommodell. Die Quantenerscheinungen und ihre theoretische Durchdringung bilden den Inhalt der beiden nächsten Kapitel. Hier kommen unter anderem die wichtigen Fragen der Kausalität und Individualität, der Objektivierbarkeit und Komplementarität zur Sprache. Um diese Ausführungen nicht mißzuverstehen, ist es gut, sich vor Augen zu halten, daß sich J. bewußt auf den Standpunkt des „physikalischen Positivismus" (25. 31) stellt. Besonders unterstreicht er die Bedeutung des Korrespondenzprinzips von Bohr. Das 7. Kap. sammelt die wichtigsten Erkenntnisse der Kernphysik und ihre Anwendungen in der Technik und auch in der Astrophysik. Die gerundeten, durch Formeln nicht beschwerten Durchblicke, wie sie J. bietet, sind hervorragend geeignet, den Leser für eine weitere philosophische Durchdringung vorzubereiten. S. 33 Anm. lies 0,005%. *P.*

John H. Wright S. J., The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas (Analecta Gregoriana 89). 8° (VII u. 223 S.). Rom 1957, Univ. Gregoriana. $ 3.50. — Die Weltordnung, eine der zentralen Ideen im Denken des hl. Thomas, wird hier zum Gegenstand einer theologischen Studie gemacht. So erscheint der große Gedanke in seiner ganzen Tragweite, während eine bloß philosophische Untersuchung, wie sie J. Legrand (L'Univers ..., Brüssel 1946) durchgeführt hat, nur eine Teilsicht bietet. Nach einer kurzen Darstellung der Lehre des hl. Thomas vergleicht W. diese mit den Gedanken Bonaventuras und Alberts des Großen. So heben sich die Lehrpunkte ab, die Thomas in seinen reiferen Werken weiter ausgebaut hat. Eine zweifache Ordnung ist zu unterscheiden: die Hinordnung der Welt zu Gott und die dieser letzten Bestimmung entsprechende Ordnung der Dinge zueinander. Der inneren Ordnung der Welt ist der Hauptteil des Buches gewidmet. Unter anderem taucht die schwierige Frage auf, ob die geistigen Geschöpfe über der Gesamtordnung stehen oder ihr unterworfen sind. Im einzelnen werden dann die Seinsstufen und ihre gegen-

seitigen Bezüge und Tätigkeiten, das Übel, die Prädestination und schließlich die Stellung Christi im Universum besprochen. Den Schluß bildet eine Übersicht über die von Thomas vorgetragene Lehre und ihre Verzweigungen im gesamten Aufbau seiner Theologie. Klarheit, Sachkenntnis und kritischer Sinn empfehlen das Werk. *P.*

Otto Spülbeck, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Sieben Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie. 4., völlig neu bearb. und erweit. Aufl. 8° (270 S.; 7 Tafeln, 12 Abb.). Berlin 1957, Morus-Verlag. DM 14.80. — 1948 kamen die Vorträge, die der Verf. in verschiedenen Städten Deutschlands gehalten hatte, auf Wunsch der Zuhörer gedruckt heraus. Das Jahr darauf folgte die 2., wieder ein Jahr später die erweiterte 3. Auflage. Die vorliegende Neuausgabe erscheint in größerem Format und besserer Ausstattung. Sp., nunmehr Bischof von Meißen, hat sich alle Mühe gegeben, die neueste Literatur einzuarbeiten, und auch die Fragen berücksichtigt, die für die Auseinandersetzung mit den Vertretern des dialektischen Materialismus wichtig sind. Der erste Vortrag handelt über die Grundlagen der Physik: das mechanistische Weltbild und seine Überwindung, Atombau, Materie und Licht und ähnliches; der zweite bespricht die philosophischen Folgerungen aus dem Weltbild der modernen Atomphysik, u. a. die Fragen des Wunders, der Willensfreiheit, der Kausalität. Der dritte Vortrag berichtet über weltanschaulich wichtige Tatsachen aus der Astronomie, besonders auch über die neuesten Arbeiten Ambarzumians und anderer sowjetischer Forscher. Die übrigen vier Vorträge beschäftigen sich mit den Problemen der Biologie: Wesen des Lebendigen, Entwicklungslehre, Stammbaumprobleme besonders hinsichtlich des Menschen, und zum Abschluß: der Schöpfungsbericht der Bibel. Dem „zellfreien Leben" nach Lepeschinskaja, der Entstehung des Lebens nach Oparin sowie den Genetikern Mitschurin und Lyssenko sind eigene Abschnitte gewidmet. Das Buch ist zu einer kurzen Orientierung über die weltanschaulich bedeutsamen Grenzfragen der Physik und Biologie vorzüglich geeignet. Die in der neuen Auflage vermehrten Abbildungen und Übersichtstabellen, sowie das ausführliche Literaturverzeichnis, für Physik und Biologie getrennt, erhöhen seinen Wert; Namen- und Sachregister ermöglichen ein rasches Nachschlagen. *P.*

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. 8° (XII u. 267 S.). München 1957, Max Hueber. DM 11.80. — Dieses Buch hat die nötigen Eigenschaften, um Wegweiser in der wichtigen, aber häufig von falschen Vorstellungen belasteten Religionsfrage zu sein: es beschränkt sich auf das Wesentliche und ist klar geschrieben, ohne deshalb den wirklichen Problemen aus dem Wege zu gehen. Zuerst wird die dornige Methodenfrage geklärt, wobei L. mit gutem Grund für eine Zusammenarbeit der induktiven und der deduktiven Methode eintritt. Die empirischen Tatsachen bilden das Material, aus dem der denkende Verstand den Normbegriff, den Idealtypus der Religion entwickeln muß. Im ersten Hauptteil wird in einer tief gehenden Analyse der beiden Aspekte des religiösen Grundaktes, der psychischen Zuständlichkeit und der Intentionalität, das Wesen der Religion herausgearbeitet. Die reichliche Verwertung der religionspsychologischen Ergebnisse bei gleichzeitiger kritischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen von Psychologismus geben diesem Teil, der wohl der interessanteste sein dürfte, große Lebendigkeit. Zu den Ersatzreligionen macht der Verf. die beachtenswerte Feststellung: „Träger der Ersatzreligion ist letztlich immer das unpersönliche Kollektiv, wo jeder am vermeintlichen Glauben des anderen Halt und Stütze

sucht und findet" (130). Im zweiten Hauptteil wird die religiöse Wahrheitsfrage angegangen, deren Berechtigung und Notwendigkeit sich aus der Gegenstandsbezogenheit der Religion ergibt. L. spricht hier zuerst von der spontanen Gotteserkenntnis, die dem Menschen aufleuchtet in dem Maß, als er seine Existenz als eine verfügte, bedrohte und doch auch sinnvolle erfährt, und dann von den Gottesbeweisen. Hier hat man den Eindruck, daß der Verf. mehr über die Gottesbeweise berichtet, als selber das Dasein Gottes beweist; eine tiefere spekulative Durchdringung besonders der Fundamente dieser Beweise, des Kausal- und Finalprinzips, würde man begrüßen. Das Buch kann allen fragenden und zweifelnden Menschen sehr empfohlen werden. — Die Berichtigungen auf S. XII müßten noch erweitert werden; S. 203 muß es heißen: „Gott könne nur von der ... Wirklichkeit her erkannt werden." *J. Felderer S. J.*

Johannes Maringer, Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa. 8° (328 S.). Einsiedeln 1956, Benzinger. — Dieses reich illustrierte Buch, das die Erweiterung einer 1952 in holländischer Sprache erschienenen Arbeit ist, informiert den Leser nicht nur über die vorgeschichtliche (hier = steinzeitliche) Religion, sondern auch über die Forschungsmethode. Dem Nichtfachmann ist es zunächst ja rätselhaft, wie die auf den ersten Blick häufig indifferent anmutenden Bodenfunde eine Vorstellung von der Geisteswelt des Steinzeitmenschen vermitteln sollen. In diesem Buch wird nun dem Leser vorgeführt, was die Örtlichkeit, Lagerung, Form der Funde (Knochen von Tier und Mensch, Malereien, Plastiken, Höhlen, Gräber usw.) an religiösem Sinngehalt in sich tragen. Den Funden entsprechend beschränkt sich die Darstellung fast ausschließlich auf Europa. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Deutung des Verf. nicht immer über jeden Zweifel erhaben ist; dafür sind die Funde, besonders aus der Altsteinzeit, zu lückenhaft. Ja, was an Zeugen aus der frühesten Eiszeit bekannt ist, sagt über die Religion der ältesten Jäger überhaupt nichts direkt aus. Ein einigermaßen vollständiges Bild von der Religion der alten Jäger und Bauern wird sich nicht mehr gewinnen lassen, da nur jener kleine Ausschnitt ihrer religiösen und meistens damit verbundenen magischen Vorstellungswelt faßbar wird, der seinen Niederschlag gefunden hat im festen, geschützten Boden. An der ausgiebigen Verwertung der Ergebnisse der ethnologischen kulturhistorischen Forschung bei der Ausbeutung der Funde wurde und wird von verschiedener Seite Kritik geübt. Prinzipiell wird man die Methode des Verf. gutheißen müssen, besonders wenn man bedenkt, daß eine einigermaßen erfolgreiche Behandlung dieses dunklen Gebietes auf jede Hilfe angewiesen ist. Freilich muß man sich vor einem Zirkel hüten, der dann entstünde, wenn die ethnologische Forschung bei der Abgrenzung der Kulturkreise sich wiederum auf die Ergebnisse der Vorzeitforschung berufen wollte. Wer sich mit der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit beschäftigt, wird dieses Buch mit Interesse und zu seinem Nutzen studieren. *F.*

Jacques-Albert Cuttat, La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Les religions 12). Kl.-8° (200 S.). Paris 1957, Editions Montaigne. fFr 660.—. — Diese Studie hat nicht die Religion im objektiven Sinn, sondern die Einstellung und Grundhaltung des religiösen Menschen im Auge. Im ersten Teil wird gezeigt, wie der Schwerpunkt der östlichen religiösen Begabung (vor allem im Hinduismus und Buddhismus) in der Verinnerlichung und der damit verbundenen Konzentrationsfähigkeit, der Schwerpunkt der westlichen Religiosität dagegen in der Erfassung der absoluten Transzendenz des höchsten Wesens liegt. Die beiden Einstellungen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern sind komplementär; sie müssen sogar beide irgendwie vorhanden sein, damit überhaupt von Religion gesprochen werden kann. Die östlichen Religionen haben sich aber nicht zur Erkenntnis eines absolut

transzendenten, persönlichen Schöpfergottes durchringen können, und so bleibt die östliche Innerlichkeit letztlich im Egozentrismus haften und bedarf der Korrektur durch die monotheistische Offenbarungsreligion, die in der Person des menschgewordenen Gottes Transzendenz und Immanenz vereint sieht. Im zweiten Teil behandelt der Verf. die Spiritualität des christlichen Ostens, genauer jene Frömmigkeit, die unter dem Namen Hesychasmus bekannt ist. Der Zusammenhang mit dem ersten Teil ist gegeben durch den originellen Blickwinkel, unter dem der Hesychasmus gesehen wird, nämlich als Synthese östlicher und westlicher religiöser Haltung und daher als Wegbereiter für einen geistlichen Dialog zwischen Orient und Okzident. Dem Orient ist er verbunden durch die immer tiefer nach innen gehende Bewegung seiner Kontemplation und durch die psychophysische Technik, die stark an den Yoga erinnert; mit dem christlichen Westen vereint ihn das Bewußtsein der reinen Gnadenhaftigkeit unserer Erhebung zu Gott. Obwohl der Verf. dem Hesychasmus seine Sympathien schenkt, verkennt er dessen Gefahren und möglichen Auswüchse nicht: Automatismus, Quietismus, Verkehrung der Gnadenordnung u. a. Man wird dem Verf. zugeben, daß solche Auswüchse nicht notwendig mit dem Hesychasmus verbunden sind und daß also dieser eine echte Synthese zwischen östlicher und westlicher Spiritualität sein kann. Trotzdem kann man zweifeln, ob gerade diese Technik, die nun einmal zum Hesychasmus gehört, den westlichen Menschen jemals anzusprechen wird. Vielleicht könnte man so sagen: wir westlichen Menschen müssen trachten, den Geist zu besitzen, der den Hesychasmus hervorgebracht hat. Das Buch ist jedenfalls anregend. *F.*

L. Cristiani, Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'Apologétique (Je sais – je crois 106). 8° (125 S.). Paris 1957, Arthème Fayard. fFr 300.—. — Wie die anderen schon erschienenen Bände der Sammlung ist auch diese Apologetik sehr lebensnah gehalten. Es ist eigentlich mehr ein Bericht über die Art der Apologetik im Laufe der Zeiten, der aber selbst freilich apologetisch zu wirken vermag. Nach den frühen Apologien und nach der klassischen Apologetik werden drei moderne Formen dargestellt: de Broglie, Blondel, Teilhard de Chardin. Der Verf. sagt ganz mit Recht, daß diese neueren Versuche nicht absehen dürfen von der klassischen Apologetik; aus seiner Darstellung ist aber der Grund dafür nicht recht zu ersehen. Am Schluß werden ein paar alte, aber leider noch immer nicht veraltete Einwände gegen den Katholizismus besprochen: die Päpstin Johanna, die Inquisition, Galilei, u. a. *F.*

Gottfried Eder, Der göttliche Wundertäter. Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch. 12° (231 S.). 1956, Selbstverlag (Haus Quintana, Post Girsching, Ndby.). — An der Fülle des Gebotenen erkennt man, daß dieses Buch die Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Apologie Christi ist. Es wird kaum eine historische Frage im Zusammenhang mit den Wundern Christi geben, die hier nicht zur Sprache käme. Damit ist der Inhalt des Buches dem Eingeweihten hinreichend klargemacht; dennoch möge Einiges hervorgehoben werden, das in den fundamentaltheologischen Lehrbüchern ein bißchen zu kurz zu kommen pflegt. Ein Kapitel ist der Verbindung von Wundern Christi mit echten Logien Christi gewidmet, in einem anderen werden die ntl. Wunderberichte durch Vergleich mit den atl. auf ihre Originalität hin untersucht. Eine sehr ausführliche Untersuchung beschäftigt sich mit den außerbiblischen Wundern (jüdischen, hellenistischen, Buddha, Mohammed). Einiges vermißt man. Um die Bedeutung des Themas im rechten Licht erscheinen zu lassen, müßte ‚ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch' auch die ganz allgemeine Frage nach der Stellung des Wunderkriteriums in der Apologetik und das sehr praktische Problem, warum und inwieweit religiös-ethische Dispositionen zur tatsächlichen Erkenntnis der Wunder als Zeichen Gottes notwendig sind,

wenigstens streifen. Ganz allgemein scheint uns, daß die Durchsichtigkeit und Stringenz der Beweisführung nicht ganz dem Materialreichtum entsprechen. *F.*

Léonard Cros S. J., Lourdes 1858. Témoins de l'Evénement. Documents présentés par M. Olphe-Galliard S. J. Gr.-8° (367 S.). Paris 1957, Lethielleux. fFr 1575.—. — Zwanzig Jahre nach den Erscheinungen in Lourdes hatte P. Cros den Auftrag erhalten, die Folge der Ereignisse in einer kanonischen Untersuchung genau festzulegen. Diese Arbeit wurde im wesentlichen in den Jahren 1878/9 geleistet, indem der Pater zahlreiche Protokolle mit den Augenzeugen aufnahm oder deren Berichte anforderte. Auf Grund dieses Materials hat C. die bekannten zwei Werke über Lourdes schreiben können. Hier wird eine reiche Auswahl des Materials selbst veröffentlicht. Eine solche Arbeit enthält naturnotwendig viele Wiederholungen, die aber nicht langweilig wirken, denn gerade sie gestatten es, die einzelnen Aussagen kritisch miteinander zu vergleichen und Abweichungen festzustellen. Obwohl zur Zeit der Bestandaufnahme durch C. 20 Jahre seit den Ereignissen verflossen waren und daher eine Beeinflussung der Zeugen durch die Berichte anderer möglich und sogar wahrscheinlich ist, zeigen gerade diese Abweichungen (z. B. in der Beurteilung des Charakters der Eltern der Seherin), daß die Beeinflussung nicht allzu stark gewesen ist. Ein Stichwortverzeichnis erlaubt es, die verschiedenen Aussagen zur selben Sache mühelos aufzufinden. Unrichtige Aussagen werden im Text durch besonderen Druck hervorgehoben und in den Fußnoten korrigiert. Die Aussagen beziehen sich nicht allein auf das Hauptereignis, sondern zu einem guten Teil auch auf das Milieu und die Personen, die irgendwie mit der Sache zu tun gehabt haben. Gerade durch die Schilderung, wie die verschiedenen Menschengruppen der Stadt auf die ersten Erscheinungsberichte reagiert haben, darf diese Sammlung das Interesse auch der Religionspsychologen beanspruchen. Eine Gewähr für die Solidität der Arbeit bietet dem Leser der fast fanatische Wille des untersuchenden Paters zu erfahren, wie es am Anfang wirklich gewesen ist; er war mit Recht davon überzeugt, daß dem übernatürlichen Ereignis durch die Wahrheit am besten gedient ist. Eine Sinndeutung der Erscheinungen durch C. kann darin erblickt werden, daß er, wie der Herausgeber mitteilt, mit der Veröffentlichung der Materialsammlung für die Praxis einer häufigen Kommunion und für die Unfehlbarkeit des Papstes eintreten wollte. Ungünstige Umstände haben eine Veröffentlichung durch ihn selbst verhindert; so können wir diese ausgezeichnete Arbeit jetzt als Jubiläumsbeitrag und zugleich als Quelle für weitere Lourdesstudien begrüßen. *F.*

J. M. Tauriac, Wunder in Lourdes. Heilungsberichte — Wunder und Wissenschaft — Die Erscheinungen. Deutsche Übersetzung von G. Siegmund. 8° (221 S. u. 6 Abb.). Innsbruck 1957, Tyrolia. S 48.—. — **Ruth Cranston, Das Wunder von Lourdes.** Ein Tatsachenbericht. Deutsch von P. Stadelmayer. 8° (264 S. u. 16 Bildtafeln). München 1957, Pfeiffer. DM 14.80. — **René Laurentin, Der Sinn von Lourdes.** Kl.-8° (84 S.). Luzern 1958, Räber. sFr 4.—; geb. sFr 5.10. — Es war zu erwarten, daß das Lourdesjubiläum ein Anwachsen der Lourdesliteratur mit sich bringen würde. Das Buch Tauriacs, dem der Erzbischof von Paris ein Begleitschreiben mitgegeben hat, vermittelt durch seine Berichte, durch die allgemeinen Bemerkungen über das Wunderproblem und durch die maßvolle Auseinandersetzung mit den Gegnern ein abgerundetes Bild dieses ganzen Fragenkomplexes. Um die apologetische Bedeutsamkeit der Wunder gegen eine mechanische Auffassung zu sichern, betont T. mit Recht sehr eindringlich, daß die Anerkennung des Wunders als eines göttlichen Zeichens ein Akt religiöser Erkenntnis ist (86f). — Das zweite Buch stammt aus der Feder einer amerikanischen Protestantin, die sich längere Zeit in Lourdes aufgehalten hat. Aufgeschlossen für die Tatsachen berichtet sie nicht nur aus dem medi-

zinischen Aktenmaterial, sondern über das ganze Lourdes mit seinem pulsierenden Leben, so wie es sich dem Beobachter darbietet. Sie spricht sich eindeutig für die Wunder aus, zeigt sich aber noch mehr beeindruckt von der religiösen Atmosphäre des Gebetes und der Liebe, die dort herrscht. Die Bedeutung dieses Gnadenortes sieht Cr. darin, daß er die Welt lehrt, daß es Gott gibt, daß es Wunder gibt, daß die Hl. Schrift die Wahrheit sagt, daß man sich an Gott und an den Nächsten verschenken soll. Das Buch kann übrigens eine Empfehlung des Bischofs von Lourdes und eines Mitglieds der ärztlichen Kommission vorweisen. Eine tiefere Spekulation über die Wunder wird man hier nicht erwarten, wohl aber möchte man die berichteten Heilungen etwas kritischer dargestellt sehen. Das gilt ein wenig auch vom Buch Tauriacs. Es ist ganz interessant, die hier und dort vorgelegten Berichte über Wunderheilungen mit der Beurteilung Schleyers zu vergleichen (Die Heilungen von Lourdes, Bonn 1949). Mit diesem Hinweis wollen wir uns aber nicht die hyperkritische Einstellung Schleyers zu eigen machen; vgl. dazu ZkTh 72 (1950) 367f. — Die Schrift Laurentins führt uns vom äußeren Geschehen, das nur nebenbei gestreift wird, zum tieferen Sinn von Lourdes und ist daher eine begrüßenswerte Ergänzung der bloß erzählenden Literatur. Das Zeugnis der hl. Bernadette wird theologisch auf seine Echtheit geprüft und in Einklang befunden mit dem Charakter, den die öffentliche Offenbarung aufweist. Der Sinn der Erscheinungen kann nicht in der Verkündigung einer neuen Lehre bestehen, sondern nur in einer neuen Aufforderung, dem Gnadenruf Gottes Folge zu leisten. Der Inhalt der Lourdesbotschaft kann kurz so formuliert werden: „Die sündenlose Jungfrau kommt den Sündern zu Hilfe", indem sie ihnen drei Mittel einschärft: „die Quelle lebendigen Wassers, das Gebet und die Buße" (72). Interessant und ungewohnt ist im letzten Teil die Sinngebung der äußeren Zeichen, unter denen die Erscheinungen erfolgten. Die Erklärung der mädchenhaften Gestalt der erscheinenden Gottesmutter durch ein Privileg des verherrlichten Leibes wird wohl kaum allgemeine Zustimmung finden. Die Übersetzung hat auf den wissenschaftlichen Apparat des französischen Originals verzichtet. — Die drei Bücher eignen sich für alle aufgeschlossenen Leser. *F.*

Maurice Crubellier, Sens de l'histoire et Religion. Kl.-8° (214 S.). Brugge 1957, Desclée de Brouwer. bFr 75.—. — Zeiten der Krise sind auch Zeiten neuen Durchdenkens der Geschichte, und so haben wir auch gegenwärtig ein steigendes Interesse an der Geschichtsphilosophie zu verzeichnen. C. betont die Ergänzungsbedürftigkeit aller Versuche, das Drama der Menschheitsgeschichte rein philosophisch zu deuten, denn dieses läßt sich nicht restlos auf weltimmanente, uns einsichtige Faktoren zurückführen; es bleibt immer ein Rest an Unbegreiflichem, Geheimnisvollem, den nur der Herr der Geschichte erklären kann. Echte Sinndeutung der Geschichte ist deshalb nur denkbar in Abhängigkeit vom Glauben an die Offenbarung Gottes; die Geschichtsphilosophie muß also ergänzt werden durch Geschichtstheologie. Der Verf. entwickelt seine Gedanken, indem er vier geschichtsphilosophische Versuche (Comte, Northrop, Sorokin, Toynbee) vorführt und sie in einem Schlußteil bespricht. Neben dem Positiven wird bei Comte und im letzten auch bei Northrop und Sorokin das Haften im immanent Menschlichen als Lücke aufgeführt. Toynbee sieht tiefer. Es ist vor allem die Lehre der atl. Geschichte, die ihm die transzendente Dimension in der Geschichte kundtut und ihn in Gott den Partner des Menschen erkennen läßt. Er sucht aber in der Offenbarung auch, was sie nicht enthält, nämlich eine volle und eindeutige Erklärung des Geheimnisses, das über der Menschengeschichte liegt, während sie uns doch nur auf die Wirklichkeit eines solchen Geheimnisses aufmerksam machen will. Auch eine Geschichtstheologie kann also nicht die Aufgabe haben, den Sinn der Geschichte bis ins letzte zu deuten; sie soll vielmehr auf das Mysterium hinweisen, damit wir es in demütiger Ehrfurcht anerkennen und uns

für den göttlichen Anruf bereit halten. Der Verf. wurde bei seiner Arbeit u. a. von der Beobachtung geleitet, daß manche Gebildete in Frankreich keine andere Alternative zu der von den Tatsachen gründlich widerlegten progressistischen Geschichtsphilosophie kennen als den Marxismus. Das trifft auch anderswo zu, und so darf dieses Buch auch dort das Interesse der Gebildeten in Anspruch nehmen. *F.*

A. Blanchet, Fils de l'homme, fils de Dieu. Conférences de Notre-Dame de Paris. Kl.-8° (213 S.). Paris 1957, Spes. fFr 450.—. — Die Fastenkonferenzen 1957 in Notre-Dame befaßten sich mit der Person Jesu unter dem Blickwinkel des *Christus heri et hodie*. Bischof Blanchet, Rektor des Institut Catholique in Paris, zeigt, wie sich die Botschaft Christi, die in ihrer so ganz konkreten Form in die einmalige Situation eines unbedeutenden Volkes hinein ergangen ist, als universell genug erwiesen hat, um ihr Licht auf die die Menschen je von neuem bedrängenden Probleme zu werfen. Diese Konferenzen sind also keine bloße Geschichte Jesu, sondern wollen vor allem die christliche Antwort auf viele Fragen auch unserer Zeit sein. Im einzelnen wird behandelt: Christus und die Zivilisation, C. als Abschluß der Verheißungen und zugleich als Anfang und Mittelpunkt der vollkommenen Religion, C. und das Universum, C. und das Leid, der Sieger über den Tod. *F.*

Gottlieb Söhngen, Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. 8° (X u. 136 S.). Freiburg/München 1957, Alber. Geb. DM 7.80. — Der vorliegenden Arbeit liegt eine in Basel 1957 gehaltene Gastvorlesung zugrunde. Das Thema ‚Gesetz und Evangelium (Gnade)' berührt eine Grundkonzeption des Christentums und hat bekanntlich in neuerer Zeit vor allem im reformatorischen Lager die Gemüter stark erregt. S. läßt sich aber auf kein Streitgespräch ein; er will, aufbauend auf einer alten Tradition, den katholischen Standpunkt darlegen. Dies geschieht, wie immer bei S., in logisch drängender Gedankenführung und klarer, präziser Diktion. Für den Rez. bedeutet dies allerdings die Unmöglichkeit, den Inhalt im Auszug wiederzugeben, ohne ihn zu entstellen. Es seien daher einige mehr allgemeine Aspekte hervorgehoben. Der Schlüssel zum Thema oder, wenn man will, das Leitmotiv ist der Begriff der analogen Einheit oder Einheit der Entsprechung. Der Verf. begründet diese Betrachtungsweise bestens: „Nur wer zu unterscheiden weiß, versteht auch zur Einheit zu ordnen. Je geringfügiger der Gegensatz, desto oberflächlicher die Einheit; je größer, je wesentlicher der Unterschied, desto tiefer die Einheit der Entsprechung" (13). So wird denn der Begriff ‚Gesetz' philosophisch und besonders in seiner atl. Zeitbestimmtheit entwickelt, um dann in der Entsprechung zum ‚Gesetz' des Evangeliums gesehen zu werden, das nicht wiederum Evangelium oder Glaube als Gesetz, sondern nur Gesetz als von Gott zusammen mit seiner Erfüllung geschenkte Gnade bedeuten kann, im Sinne des augustinischen *Da quod jubes, et jube quod vis*. So kann die paulinische *evacuatio legis* in positivem Sinn als Erneuerung begriffen werden, als Erneuerung aber, die nicht auf Materie und Form des Gesetzes sich bezieht, sondern „Durch die Neuheit des Geistes in der von Gott und seiner Gnade und Gerechtigkeit her in Jesus Christus geschehenden neuen Begegnung zwischen Gottes heiligem Willen und dem Gehorsam des Menschen" geschieht (89). *F.*

Sören Kierkegaard, Christentum und Christenheit. Aus Kierkegaards Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von E. Schlechta. 8° (438 S.). München 1957, Kösel. DM 15.—. — In chronologischer Reihenfolge und guter Übersetzung werden hier K.s Tagebuchaufzeichnungen zum Thema ‚Christentum und Christenheit' vorgelegt. Was die Übersetzerin mit diesem Titel meint, sagt uns kurz und drastisch eine Stelle aus dem Tagebuch: in der Christenheit hat man das Christentum abgeschafft (Nr. 116). Hinter den manchmal überspitzten, oft aber

recht packenden Formulierungen erkennt man eine echte Sorge um die Verwirklichung des wahren Christentums durch den Einzelnen. Wenn K. alles Institutionelle in der Kirche und die Priester angreift, darf nicht vergessen werden, daß er die dänische Staatskirche vor Augen hat. Die chronologische Reihung gibt dem Buch den Charakter einer Sammlung von Momentaufnahmen und erschwert so leider die Zusammenschau. Dieser Mangel wird allerdings durch das eingehende Sachregister teilweise behoben. *F.*

John Henry Newman, Christentum und Wissenschaft. Herausgegeben und eingeleitet von H. Fries. Übersetzt von A. Diehm. Gr.-8° (XX u. 67 S.). Darmstadt 1957, Gentner. Geb. DM 12.—. — Die zwei Vorträge Newmans, die hier im Original und in der Übersetzung vorgelegt werden, stammen aus dem Sammelwerk ‚Idea of a University'. Den Vortrag ‚Christentum und klassische Literatur' hielt N. als Rektor der eben gegründeten katholischen Universität in Dublin bei der Eröffnung der philosophischen Fakultät. Hier kommt der christliche Humanist zu Wort, der die Bedeutung der klassischen Studien als der einen Grundlage (neben dem Christentum) der abendländischen Kultur hervorhebt. N. sieht den Wert der positiven Wissenschaften, aber er kennt auch deren Grenze: sie gehen aufs Einzelne und dienen der unmittelbaren, praktischen Brauchbarkeit, aber sie geben keinen Blick auf das Ganze und somit keine echte Bildung des Geistes. Dazu ist erfordert, daß die Seelenkräfte des Menschen geformt und harmonisch entwickelt werden, und eben dies geschieht durch das Studium der klassischen Literatur, wie die Vergangenheit zeigt. Der zweite Vortrag ‚Christentum und Naturwissenschaft' wurde ebenfalls in Dublin, bei der Eröffnung der medizinischen Fakultät, gehalten. Die hier entwickelten Gedanken über das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft sind uns heute geläufig, aber sie sind noch immer aktuell und sie waren es besonders in einer Zeit der Vorherrschaft der positiven Wissenschaften. Der Inhalt ist kurz dieser: die Naturwissenschaften und die Theologie haben ein fast zur Gänze verschiedenes Materialobjekt und vor allem ganz verschiedene Methoden; daher können sie nicht in Konflikt geraten, solange sie ihre Grenzen nicht überschreiten, was aber von beiden Seiten im Laufe der Geschichte nicht immer beachtet worden ist. In der langen, den Hintergrund der Vorträge beleuchtenden Einführung weist Fries mit Recht darauf hin, daß die Eigenart beider Wissenschaften in manchen Einzelheiten zutreffender charakterisiert werden könnte. *F.*

J.-H. Walgrave O. P., Newman. Le développement du dogme (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (398 S.). Tournai-Paris 1957, Casterman. — Das vorliegende Buch ist die Überarbeitung und Übersetzung einer 1942 an der Löwener theologischen Fakultät eingereichten und zwei Jahre später preisgekrönten Doktorarbeit. Wer den unsystematischen und mehr literarischen als wissenschaftlichen Charakter der Schriften Newmans kennt, weiß auch, welche Mühe es kosten mußte, die Lehre N.s über einen so komplexen Gegenstand wie die Dogmenentwicklung systematisch darzustellen. W. ist es gelungen, in mühevollen Einzelanalysen, verbunden mit großen, synthetischen Durchblicken, den Geist und die Lehre N.s aufleuchten zu lassen. Nach einer Einleitung über das Leben und die Persönlichkeit N.s wird das Material zunächst gesichtet und dann in zwei Gedankenkreisen verarbeitet: die Lehre von der Entwicklung des Dogmas wird im Lichte Newmanscher Psychologie, die Lehre von der Unveränderlichkeit des Dogmas im Lichte seiner Apologetik studiert. Eine Schwierigkeit der Darstellung ergibt sich daraus, daß N. seine Methode in der Psychologie nie ex professo beschrieben, sondern nur angewandt hat. Den Ausgangspunkt dieser Methode, die Analyse des Bewußtseins, rechtfertigt N. in seinem Optimismus für die seelischen Gegebenheiten damit, daß wir unsere geistige Struktur als eine sinnvolle anerkennen müssen. Der Verf. nennt diese Methode mit Recht — er

verteidigt seine Benennung im Anhang C — praktischen (man könnte auch sagen: faktischen) Psychologismus, im Gegensatz zum theoretischen, der die Berufung auf die menschliche Natur als den einzigen Weg, das Erkenntnisproblem zu lösen, gelten läßt; N. hat das nie getan. Man weiß, daß die Dogmenentwicklung für N. zum Beweis für die Wahrheit des Katholizismus geworden ist. Als Grund wird die Geschichtlichkeit des geoffenbarten Gotteswortes angegeben, das wie alle anderen in Raum und Zeit eingehenden Werke Gottes nicht schon ihre vollendete, definitive Gestalt mitbringe, sondern nur den Keim solcher Gestalt. Es sei noch auf das Gesamtergebnis hingewiesen. Die Konzeption N.s ist originell und harmonisch, aber in den Einzelheiten bleiben manche Fragen ungeklärt. Es werden Rahmengesetze der Dogmenentwicklung als Ganzes aufgespürt, weniger aber Regeln zur Beurteilung und Kontrolle der Entwicklung eines bestimmten Dogmas. Bei der häufigen Verwendung von Analogien kommt das Unterscheidende in den analogen Gegebenheiten nicht immer klar zur Geltung. Im Zusammenhang damit steht eine terminologische Unpräzision. Keineswegs aber darf N. des Modernismus bezichtigt werden; seine Grundkonzeption ist personalistisch, aber nicht biologisch. Die fleißige und interessante Arbeit darf von der weiteren Newmanforschung nicht übersehen werden. *F.*

Problemi e orientamenti di Teologia dommatica. A cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. Zwei Bände. Gr.-8° (XXXIV u. 960 S., XVIII u. 1106 S.). Mailand 1957, Dott. Carlo Marzorati (via privata Borromei I B/7). — In prächtiger Aufmachung und mit einem Geleitwort des Mailänder Erzbischofs Montini ist hier ein Werk erschienen, das man gern anzeigt. Italienische und nichtitalienische Autoren besten Rufs — Schmaus, Colombo, Karrer, Aubert, Galtier, Parente, um nur einige zu nennen — behandeln fundamentaltheologische und dogmatische Fragen und geben einen Überblick über die theologischen Strömungen im nichtkatholischen Christentum von heute. Neben den traditionellen Problemen kommen auch ganz moderne Fragestellungen zur Sprache, so z. B. der Laie in der Kirche (Spiazzi), Missionstheologie (Perbal), Offenbarung und Mythus (Voegtle), der Primat Christi in der Theologie (Bonnefoy), die Übernatur (Colombo), das eschatologische Problem (Schmaus, Ceuppens). Die Tatsache, daß die italienischen Leser mit der protestantischen Theologie in Deutschland (Neunhäuser), in Amerika (Giussani), in Frankreich (Rouquette) und mit den theologischen Richtungen in England (Johnson) bekannt gemacht werden, ist kennzeichnend für die Aufgeschlossenheit, die die Herausgeber inspirierte. Die meisten Artikel sind so gehalten, daß sie, entsprechend dem Titel des Werkes, wirklich die Problematik und die Richtungen in der gegenwärtigen Theologie aufzeigen, und insofern haben wir hier mehr als bloß ein Lehrbuch. Andererseits soll diese Veröffentlichung nicht die Forschung weitertreiben, sondern eben nur orientieren. Dazu muß allerdings bemerkt werden, daß die klare Sicht der Problematik schon der erste Schritt zu weiterer Forschung ist. Auf jeden Artikel folgt ein großangelegter Literaturbericht, meistens mit einer kurzen Charakterisierung der bedeutenderen Werke. Der Reichtum des Gebotenen zeigt sich auch in dem langen Namensverzeichnis des 2. Bandes. Das Werk ist in erster Linie für Theologiestudenten, Religionslehrer an den Mittelschulen und gebildete Laien bestimmt; es wird aber auch, besonders durch den Literaturbericht, dem Fachmann nützliche Dienste leisten. Man wünscht diesem Werk, zu dem man dem Redaktionskomitee und dem Herausgeber gratulieren muß, eine weite Verbreitung. *F.*

Alfred R. Desautels S. J., Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siécle (1701—1734) (Bibliotheca Instituti historici S. J. VIII). Gr.-8° (XXVII u. 256 S.). Rom 1956, Institutum historicum S. J. Lire 2.500.—, $ 4.—.— Man weiß, wie bewegt das 18. Jh. gewesen ist. Es ist darum interessant,

jene Zeitschrift kennenzulernen, durch die die französischen Jesuiten in jenen Geisteskampf von 1701 bis 1762 eingegriffen haben. Die Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts waren vor allem als Berichterstattung über alle bedeutenderen Publikationen gedacht; bald aber ergab sich die Notwendigkeit einer eigenen Stellungnahme, wodurch die Zeitschrift auch polemischen Charakter erhielt. Unser Buch berücksichtigt nur die Serie bis zum Jahr 1734, dem Jahr, da die Zeitschrift von Trévoux nach Paris übersiedelte; eine spätere Arbeit wird sich mit der Fortsetzung beschäftigen. Der Inhalt dieser Veröffentlichung läßt sich natürlich nicht in Kürze wiedergeben; dem Geschichtskundigen ist ohnehin bekannt, welche philosophischen, moraltheologischen und dogmatischen Probleme (nur mit diesen beschäftigt sich die vorliegende Studie) in jener Zeit zur Debatte standen. Wie gründlich die Redakteure vorzugehen suchten, erhellt aus der Tatsache, daß sie Korrespondenten hatten in Schweden, Deutschland, in der Schweiz und in England, in Madrid und in verschiedenen Städten Frankreichs. D. konnte nicht ermitteln, wie sich die Herausgeber der Mémoires die Bücher verschafften, ob durch Kauf oder als Rezensionsexemplare. Dieses Buch bereichert unsere Kenntnis jener unruhigen Krisenzeit. *F.*

André Rétif S. J., Les héritiers de Saint François Xavier (Cahiers missionaires 2). 8° (188 S.). Paris 1956, Fayard. fFr 400.—. — Diese Hefte, die viermal im Jahr erscheinen und auf Breitenwirkung angelegt sind, haben zwei Teile: der erste, größere Teil behandelt ausführlich den im Buchtitel angegebenen Gegenstand, der zweite Teil bringt aktuelle Kurznachrichten aus den Missionen. Das zweite Heft 1956, das hier angezeigt wird und ein Sammelwerk ist, ist den Missionen der Gesellschaft Jesu gewidmet. Es wird berichtet über die Grundlegung des Missionsgedankens im ignatianischen Geist, über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand dieser Missionen, über das Werden eines Missionsberufes. Ein bedeutsamer Gedanke aus dem ersten Beitrag sei herausgegriffen: Obwohl die ganze Welt bereits entdeckt ist und es also in diesem Sinn keine *terra ignota* mehr gibt wie für die alten Missionäre, bleibt doch noch genug unbekanntes Land zu erforschen: die fremden Zivilisationen. *F.*

Thomas Sartory O.S.B., Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben (Religiöse Quellenschriften 14/15). 12° (100 S.). Düsseldorf 1957, Patmosverlag. DM 3.—. — Ökumenische Bemühungen pflegen unter den evangelischen Christen mehr Anklang zu finden als unter den katholischen. Man hält sie weithin für eine Modesache oder Spezialistenarbeit. Daß dies nicht die Auffassung des Episkopates ist, zeigen die in dieser handlichen Sammlung zusammengefaßten Texte. Ökumenisches Interesse ist nur eine besondere Anwendung des allgemeinen missionarischen Interesses, das im Wesen katholischer Einstellung zur Umwelt liegt. Das Büchlein gibt die Informationen und Impulse, die dem fast erblindeten Wort „katholisch" wieder mehr Gehalt und Leuchtkraft geben könnten, bedeutet es doch Verantwortung für das Ganze. Der aufmerksame Leser wird auch verstehen, warum Rom sich weigert, an dogmatischen Kompromissen mitzuwirken: nicht schläfrige Selbstzufriedenheit oder starre Rechthaberei begründen diese Haltung, sondern die Überzeugung, an eine Lehrtradition göttlichen Ursprungs gebunden zu sein. Die Liebe zur Wahrheit ist eine ernste, aber echte Form der Liebe zum Nächsten. Wir möchten das Buch als Stoffsammlung für Predigt und Rundenarbeit warm empfehlen. *H. Zeller S. J.*

Hans Asmussen und Robert Grosche, Brauchen wir einen Papst? Ein Gespräch zwischen den Konfessionen. Kl.-8° (70 S.). Köln und Olten 1957, Hegner. DM 4.40. — In einer öffentlichen Veranstaltung des Westdeutschen Rundfunks, der sogenannten „Kölner Papstdisputation", erörterten die beiden bekannten Theologen das im Titel angegebene Thema in einer Art, die für den

Stand der heutigen Kontroverstheologie bezeichnend ist. Es ist gelungen, der Versuchung zu widerstehen, der unsere Parlamente so oft unterliegen: strittige Fragen nur noch polemisch oder propagandistisch zu behandeln, also nur das Wort zu ergreifen, um harten Boden noch fester zu stampfen oder zum Fenster hinaus zu reden. Hier bemühen sich beide Seiten, einander zu verstehen und wo dies Verständnis am Ende ist, einander mit glaubwürdiger Besorgnis zu fragen. Natürlich sperren noch begriffliche Mißverständnisse und psychologische Verklemmungen den logischen Weg zum Einverständnis, aber die ausgeräumten Hindernisse sind noch beträchtlicher. Die Stellungnahme zum Papsttum wird auf evangelischer Seite aus ihrer formelhaften Erstarrung befreit und mindestens als ein echtes kirchliches Problem erkannt. Man kann ohne Erbitterung von Revisionen des Denkens reden und in alte Selbstverständlichkeiten mit dem Pflug des Evangeliums neue Furchen ziehen. Ein erfreuliches Buch, das nur leider nicht breit genug fundiert ist in der öffentlichen Meinung beider Konfessionen. Z.

Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, herausgegeben von Hans Asmussen und Wilhelm Stählin. 8° (392 S.). Stuttgart 1957, Evangel. Verlagswerk. DM 19.80. — Das überaus interessante Buch vereinigt zehn Abhandlungen evangelischer Theologen aus dem Themenkreis der gegenwärtigen konfessionellen Begegnung in Deutschland. Verhärtete Denkformen werden aufgelockert und für Freisinnige wie Orthodoxe gleicherweise ungewohnte Richtungen eingeschlagen, um die verkrampften Gegensätze zu lösen und das immer wieder einfrierende Gespräch neu in Gang zu bringen. Im Titel kommt zum Ausdruck, daß man über die Reformation hinaus (anderseits natürlich auch über Rom hinaus) zur alten Mater catholica heimfinden will. Als wichtigste Themen seien genannt: Schrift und Tradition, Wort und Sakrament, Gleichheit und Ungleichheit im Leibe Christi, Amt und Recht. Den Abschluß bilden Asmussens bekannte „fünf Fragen an die katholische Kirche", die bereits mehrfach Antwort erhalten haben. Es sieht doch wohl so aus, als könnten wir gegenseitig mehr voneinander lernen, als wir zuzugeben bereit waren, und man darf wohl sagen, daß die hier bewiesene Lebendigkeit des theologischen Bemühens zu den Gnaden unserer Zeit gehört und sicher noch segensvolle Früchte bringen wird. Z.

Credo Ecclesiam. Von der Kirche heute. Herausgegeben von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Kl.-8° (75 S.). Kassel 1955, Stauda-Verlag. DM 3.80. — Diese Schrift liegt in der gleichen Richtung wie die unten genannte von Max Lackmann, doch geht sie in ihren Vorschlägen zu einer hierarchischen und liturgischen Neugestaltung des evangelischen Gemeindelebens näher ins Einzelne und Konkrete. Das Anliegen des Buches, die Rückgewinnung der wahren Sakramentalität und Katholizität der Kirche, wird in drei Aufsätzen erläutert: eine Denkschrift, unterzeichnet vom Ältesten und Rat der Bruderschaft (der über 600 Geistliche und Laien angehören), entwirft im Anschluß an die betreffenden Worte des Credo eine kirchliche Ordnung, in der die Funktionen der Lehre, des Kultes und des Amtes ihre innere Einheit und ihre äußere Gestalt finden. Danach behandelt H. D. Wendland den neutestamentlichen Begriff der Sukzession, der zu Unrecht spiritualisiert worden sei. Der abschließende, von H. Dombois, A. Graf und H. Hochstetter gezeichnete Aufsatz mündet in die Forderungen aus: „1. Die Gemeinden müssen auf die Repräsentation des Heilsgeschehens im Gottesdienst hingeführt werden; die Pfarrer müssen die selbstüberwindende Erkenntnis gewinnen, daß das Predigtwort über sich hinaus zum Altare führt. 2. Bischofsamt und bischöfliche Gemeinschaft im Sinne von Nicäa müssen neu gebildet werden. 3. Das Landeskirchentum muß im Sinne von Punkt 2. überwunden werden." Warum sollte man auf katholischer Seite angesichts so er-

freulicher Tendenzen über noch mitgeschleppte Mißverständnisse und Hemmungen und über manche allzusehr vereinfachende Alternativen böse sein? *Z.*

Max Lackmann, Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche. Kl.-8° (138 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag. DM 3.—. — Der durch seine Arbeiten über die natürliche Gotteserkenntnis und über die Verehrung der Heiligen bekannte evangelische Theologe widmet sich in dieser Schrift dem Problem der Kirche. Er faßt mutig das „heiße Eisen" an, das die ökumenischen Diskussionen der letzten Jahre so lebhaft bewegt hat. Es zeigt sich immer wieder, daß die Ekklesiologie der (mehr oder weniger bewußt) tragende Grund der übrigen theologischen Positionen ist und daher eine Reflexion darauf am ehesten Licht in scheinbar ausweglose Kontroversen zu bringen verspricht. Wie in seinen anderen Büchern ruft L. seine Kollegen im Amt auf, die Revision gewisser überkommener Vorstellungen nicht zu scheuen. Er macht auf polemische Einseitigkeiten und psychologische Verengungen beim Luther und in der nachreformatorischen Kirchenlehre aufmerksam, auf unnötig verteidigte Engpässe, die nicht mehr der traditionsnäheren Augsburgischen Konfession und noch weniger der biblischen Inkarnationstheologie entsprechen. Staunend wird der katholische Leser gewahr, wie nahe wir uns kommen können, wenn einmal der ideologische Turm des reformatorischen Nein zur Natur verlassen wird. *Z.*

Liturgik

Missale Gallicanum vetus. In Verbindung mit Leo Eizenhöfer O.S.B. und Petrus Siffrin O.S.B. hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg O. S. B. (Rerum ecclesiasticarum Documenta, ser. maior: Fontes III). Gr.-8° (XXV u. 167 S., 7 Tafeln). Rom 1958, Herder. — Das in einer einzigen Handschrift des 8. Jh. vorhandene Missale Gallicanum vetus ist zwar seit 1680 wiederholt gedruckt worden, aber auch schon die gewissenhafte Wiedergabe des barbarischen merowingischen Lateins der Handschrift mit durch Klammern und Apparat angedeuteten Abstrichen, Zugaben und Korrekturen, die oft erst das Verständnis ermöglichen, macht die neue Ausgabe wertvoll. Dazu kommen die genauen Aufschlüsse der Einleitung (XIII—XXV) und eine in Tabellen durchgeführte umfassende Vergleichung des Textbestandes mit den übrigen lateinischen Sakramentaren (106—135), aus der u. a. hervorgeht, daß neben einem Viertel des Gebetschatzes, das Eigengut ist, und dem weitreichenden Gemeingut mit anderen gallikanischen Quellen auch (besonders in den Advent- und Ostermessen) ein erheblicher Bestand von römischen Texten zugrunde liegt, und zwar ein Altgelasianum, das als Schwesterexemplar unseres Vat. Reg. 316 zu betrachten ist und das u. a. noch reicher mit Präfationen ausgestattet war. Sehr wichtig ist dann aber noch die im Anhang gebotene Textausgabe von neun bisher nur an weit entlegenen Stellen gedruckten Fragmenten gallischer Gebettexte meist des 7.—9. Jh., unter denen die sog. Moneschen Messen das älteste und umfangreichste ist und darum auch von Eizenhöfer mit einer genauen vergleichenden Tabelle (135—138) ausgestattet wurde. Zur dritten Formel des Fragments Ruland (*Suscipe S. Trinitas*, S. 94. 138) darf auf die textgeschichtliche Untersuchung von G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke (1934) 65, hingewiesen werden. Wenn das Siglenverzeichnis S. 106—109 auch in der Inhaltsübersicht vermerkt wäre, würde sich nötigenfalls auch der Nichtliturgiker leichter zurechtfinden. *J. A. Jungmann S. J.*

Alban Dold O.S.B., Palimpsest-Studien II. Altertümliche Sakramentar- und Litanei-Fragmente im Cod. lat. Monac. 6333 (Texte u. Arbeiten 48). 8° (XII, 52 u. 100* S., 6 Tafeln). Beuron 1957, Kunstverlag. DM 13.50. — In diesen neuen Palimpseststudien legt uns P. Dold das Ergebnis einer lange fortgesetzten, aber

erfolgreichen neuen Untersuchung der Urbeschriftung von Clm. 6333 vor. Es handelt sich, vom Litaneifragment abgesehen, um Reste von vier Sakramentaren, die um 800 in Benediktbeuern geschrieben wurden und von denen besonders das zweite, das D. nach seiner vermuteten Herkunft aus dem Alpengebiet mit „Alp" bezeichnet, beinahe vollständig rekonstruiert werden konnte (Text S. 25*—75*), während die anderen an Umfang wie Inhalt von geringerer Bedeutung sind. Es ist dies ein Sakramentar, das in seiner Anlage mit dem (bisher) sogenannten „Salzburger Kurzsakramentar" (27f) Ähnlichkeit hat, da es nämlich u. a. nur sechs Meßformularien für Quadragesima und zwei für den Advent aufweist. Dabei dürfte bei letzterer Eigentümlichkeit die Vermutung eines Zusammenhangs mit gallikanischen Sakramentaren (25f) doch übereilt sein, nicht nur, weil es sich nach D.s eigener Feststellung um rein römische Formeln handelt, sondern auch weil, wie W. Croce, ZkTh 74 (1952) 299ff, gezeigt hat, auch in Rom im 6. Jh. nur zwei Adventformulare vorhanden waren. Insbesondere für die Dauer des Advents wird man bei solchen Sakramentaren, wie sie nach D.s einleuchtender Annahme für kleinere Kirchen bestimmt waren (38), kaum etwas erschließen können, da doch in solchen Verhältnissen Wiederholung desselben Formulars auch hier (wie bei der Quatembermesse, S. 50) das Naheliegende war. Das Sakramentar zeigt auch sonst manche bemerkenswerte Eigentümlichkeiten, u. a. den Jahresbeginn mit Quadragesima (bzw. den Schluß mit Lichtmeß) und die Einfügung des Canons nach dem Lichtmeßformular, die Variierbarkeit des *Hanc igitur* (54*). Auffallend sind auch die drei Evangelienlesungen nach der Taufe (74*f), was D. an Erwachsenentaufe, also an noch lebendiges Heidentum denken läßt (34. 38). — Fast gleichzeitig mit diesen Palimpsestudien bringt P. Dold zusammen mit Kl. Gamber als Beiheft der „Texte und Arbeiten" die Edition des Sakramentars von Monza heraus (18 u. 150* S.; DM 21.—), mit dem neue Fragen zur Frühgeschichte des jüngeren Gelasianums aufgeworfen werden. *J.*

Anton Hänggi, Der Rheinauer Liber ordinarius (Zürich Rh 80, Anf. 12. Jh.) (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 1). 8° (LVIII u. 323 S.). Freiburg/Schw. 1957, Universitätsverlag. sFr 30.—. Aus der Einleitung dieser Textausgabe erfährt man u. a. zunächst von der großen Zahl von ähnlichen Texten besonders aus England und Frankreich, die bereits, freilich oft an schwer zugänglicher Stelle, im Druck vorliegen. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese *libri ordinarii*, in denen sich die Linien der Ordines des frühen Mittelalters an den einzelnen Kathedral-, Kollegiat- und Klosterkirchen in nun weit ausgebautem und genau beschriebenem Sonderfassungen fortsetzen, in der Geschichte der Liturgie im allgemeinen weniger Beachtung gefunden haben als die Quellen der Frühformen; es sind eben Spätformen und sie sind nur „Spiegelbild der Lokalliturgie" (XXII). Dennoch sind sie für eine wirkliche Liturgiegeschichte des späteren Mittelalters unentbehrlich. In höherem Maße gilt solches für den vorliegenden Fall, bei dem es sich um „den ältesten bisher bekannten und veröffentlichten Ordinarius" handelt (LIII), der zudem das gottesdienstliche Leben eines führenden Klosters vom 12.—16. Jh. geregelt hat (XLV). H. bietet in diesem ersten Bande des damit glücklich eröffneten Freiburger Spicilegiums nicht nur die sorgfältige Wiedergabe des Textes der Handschrift samt den Varianten einiger verwandter Texte, in einem zweiten Apparat gibt er auch willkommene Erklärungen zu zahlreichen Ausdrücken der klösterlichen Fachsprache (hauptsächlich nach Du Cange). Die Einleitung enthält alle erwünschten Aufschlüsse zur Bestimmung von Herkunft und Datierung. Die Entwicklungslinien gehen über Hirsau auf Cluny zurück. Ein genaueres inhaltliches und vergleichendes Studium des Dokumentes lag nicht in der Absicht des Herausgebers. Aber man wird oft auf diesen Rheinauer Text zurückzugreifen haben, der allerdings keine zusammenfassende Dar-

stellung der Meßliturgie, aber um so genauere Angaben für das Offizium im Lauf des Jahres enthält. Durch vorzügliche Indices (259—322) ist jedem kommenden Benützer die Auswertung leichtgemacht. *J.*

G. G. Meersseman O. P., Der Hymnos akathistos im Abendland (Spicilegium Friburgense, Bd. 2). 8° (XII u. 228 S.). Freiburg/Schw. 1958, Universitätsverlag. sFr 20.70. — Der Hymnos akathistos, der berühmte byzantinische Marienhymnus aus dem 6. Jh., der seinem Namen zufolge aus Ehrfurcht nur „ungesessen", also stehend gesungen werden darf, hat wie M. in dieser sorgfältigen Studie nachweist, nachdem er um 800 in Venedig eine erstmalige Übersetzung ins Lateinische erfahren hatte, zwar nicht sofort, wohl aber in der geänderten Atmosphäre seit dem 11. Jh. eine gewaltige Wirkung auf die marianische Dichtung und Frömmigkeit des Abendlandes ausgeübt. Die Überlieferung lief über verschiedene Sammlungen, die hauptsächlich als Sermonenmariale oder als Wundermariale (für liturgische Lesung) umgingen und denen M. in ebenso mühevoller wie erfolgreicher Arbeit nachgespürt hat. In diesem Hymnus ist jede zweite der Strophen, die dem griechischen Alphabet folgen, aus einer Reihe von dreizehn Zurufen gebildet, deren jede, mit χαῖρε beginnend, einen Ehrentitel der Mutter Gottes enthält. Diese preisenden Zurufe haben nun in den lateinischen Grußhymnen des hohen Mittelalters eine vielfache Verwertung und Nachahmung gefunden und haben dann, in dem das χαῖρε des Versanfangs durch ein *ora pro nobis* am Versende ersetzt wurde, zu den marianischen Litaneien des ausgehenden Mittelalters geführt, von denen unsere Lauretanische Litanei nur ein Beispiel ist. M. bietet in der kritischen Ausgabe (99—132) den griechischen und den lateinischen Text des Hymnus und die Pariser „Salutatio" des 11. Jh., sodann, in einzelnen Stücken die Analecta hymnica ergänzend, Marianische Lyrik bis 1100 (133—180), die sich als sehr deutliches Bindeglied zwischen Vorbild und Nachbildungen erweist, und Grußlieder bis 1500 (180—228), darunter manche von erstaunlicher Kühnheit, so wenn gelegentlich auch zum Sanctus der Messe ein Marianischer Tropus entwickelt wurde (198f). Der zweite Band wird Grußpsalter, Grußorationen, Gaudelieder und Litaneien sowie Register und Vokabular bieten. Das Werk wird ein wichtiges Hilfsmittel bilden für das Verständnis der mittelalterlichen Marienfrömmigkeit. *J.*

Pl. F. Lefèvre, La liturgie de Prémontré. Histoire, Formulaire, Chant et Cérémonial (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 1). Gr.-8° (XVIII u. 181 S.). Löwen 1957, Warny. bFr 150.—. — Der bekannte Fachmann der Prämonstratenserliturgie gibt hier eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte dieser Liturgie, die er in kürzerer Form bereits in den Ephemerides liturgicae 1950 geboten hatte: zuerst eine Überschau über die einzelnen Phasen der Entwicklung bis zum fast völligen Verzicht auf den Eigenritus (und, was L. besonders beklagt, auf den eigenen Choraldialekt) im Lauf des 17. Jh., und dann die Besprechung der einzelnen Bestandteile: Kalendarium, Offizium, Messe, Kirchenjahr, Rituale, endlich einen Anhang mit wichtigen Quellentexten. Der Verf. möchte damit einer gewissen Neubelebung der wertvollen Elemente des Sonderritus vorarbeiten. Manche Einblicke könnten auch über den Orden hinaus Beachtung beanspruchen, z. B. die Einrichtung, daß im Advent auch Mittwoch und Freitag eigene Adventmessen hatten (26), oder der Brauch, daß die Votivmesse vom Hl. Kreuz am Freitag dieselben Vorrechte besaß wie diejenige *de Beata* am Samstag (61). *J.*

Hebdomada Sancta II. Fontes historici, Commentarius historicus. Collegit, edidit et conscripsit Hermanus Schmidt S. J., Cum dissertationibus O. Klesser et H. Hucke. Gr.-8° (S. 303—1059). Rom 1957, Herder. — Der Skepsis, mit der beim Erscheinen des ersten Bandes dieses Werkes der Fortsetzung entgegen-

gesehen wurde — s. ZkTh 79 (1957) 374 — wird mit diesem Bande der Boden entzogen. Allein schon die erstaunlich vollständige Aufführung der Quellen der römischen Liturgie (vom gelasianischen Sakramentar allein werden 18 Textzeugen aufgeführt) und der Textausgaben macht das Werk zu einem wichtigen Hilfsmittel, besonders auch für die Einführung in die Liturgiewissenschaft überhaupt. Die für die Heilige Woche einschlägigen Texte werden, besonders soweit es sich um Aufbau, Rubriken und Ordines handelt, meist im Wortlaut ausgehoben und in einem ersten Teil der Reihe nach dargeboten (301—669). Gewiß hätte man sie lieber soweit möglich in Parallelkolumnen vor sich. Doch wird dafür im zweiten, kommentierenden Teil (671—900) eine große Zahl von tabellarischen Übersichten geboten, in denen dank einem sehr glücklichen Abkürzungssystem eine rasche Orientierung möglich wird. In diesem Teil wird nämlich die Liturgie vom Palmsonntag bis zur Osternacht und ihre Entwicklung von Hippolyt (der mehrmals Hyppolitus heißt) bis zur Gegenwart durchgegangen und auf Grund der vorher dargebotenen Texte sowie mancher weiteren Einzeldokumente (u. a. Briefe, Synodaldekrete u. dgl.) sowie unter voller Beherrschung der zugehörigen Literatur in einem nicht immer eleganten, aber leicht verständlichen Latein im einzelnen erklärt. Auf den Wortlaut von Gebeten u. dgl. wird im allgemeinen nicht eingegangen; so werden die *orationes sollemnes* des Karfreitags nur in zwei Beispielen berührt. Dagegen nimmt man mit Dank die Wiedergabe der verschiedenen Texte der *laus cerei* entgegen (627—650; die S. 824—826 nachgetragene *laus cerei vetus Itala* wird schon durch ihre schwankende Anredeordnung eindeutig als gallikanisch erwiesen). Auf Einzelheiten einzugehen ist bei der Fülle des Stoffes kaum möglich. Im allgemeinen wird der Stand der Fragen gut sichtbar. Manche Probleme finden ohne viel Worte ihre Klärung; z. B. ergibt sich aus den vorgelegten Quellentexten betreffend die Passionslesung ohne weiters die Unhaltbarkeit von Baumstarks Idee, daß die (ja erst im 10. Jh. auftretende) Markuspassion am Dienstag von einer ehemaligen Passionslesung in der Osternacht herübergenommen sein müßte (673f.). Ebenso erweist es sich (782) tatsächlich als nicht römischer Überlieferung entsprechend, sondern, wie auch schon G. Römer, ZkTh 77 (1955) 53f, gezeigt hat, als eine Verlegenheitslösung des gallischen Redaktors des Gelasianums, wenn die *prostratio* am Beginn des Karfreitagsgottesdienstes (wie nun auch in Ordo Hebdomadae Sanctae von 1955) mit einer Oration abgeschlossen wird. In manchen Fällen macht sich der besondere Standpunkt des Verf. in der Beurteilung des gelasianischen Sakramentars bemerkbar, das er nicht nur als Buch erst in Gallien entstanden, sondern auch inhaltlich in einem sehr weitgehenden Ausmaß von gallischen Überlieferungen bestimmt sein läßt. Eine der daraus gezogenen unannehmbaren Folgerungen ist z. B., daß die alte Büßermesse des Gründonnerstags, ja die ganze Büßerrekonziliation des Gelasianums, erst aus gallikanischer Überlieferung herzuleiten sei (723ff). Daß die Büßerrekonsiliation schon *ante evolutionem litterariam liturgiae Romanae* (723) außer Übung gewesen sei, wird widerlegt durch das Zeugnis im Pönitentiale des Theodor von Canterbury (I, 13, 1f), das für die Verhältnisse in Rom bis 669 Geltung hat. Im gallischen Bereich wäre auch die Rubrik des Gelasianums (I, 49): *post haec* (= nach der Rekonziliation) *offert plebs et conficiuntur sacramenta*, unmöglich, da gallische Praxis den Opfergang in der Messe nicht kennt. — In Klessers Beitrag über die Ordnung der Psalmodie (878—900) interessiert u. a. die Feststellung einer sechs-Psalmen-Vesper am Gründonnerstag (883ff); vgl. dazu die Erschließung einer ursprünglich allgemeinen römischen sechs-Psalmen-Vesper durch J. Pascher in seinem Beitrag zu den eben erscheinenden „Brevierstudien" (Trier, Paulinusverlag). Der Grund für die Ferialpsalmen der Gründonnerstagmatutin (879f) dürfte weniger fern liegen, als Kl. annimmt: der Tag gehörte noch nicht zum österlichen Triduum. — Im Beitrag von Hucke über die Gesänge der Kartage (902—950) findet man auch eine kurze Zusammenfassung seiner eigenen Forschungsergebnisse zum ursprüng-

lichen Begriff von *antiphona*. — Alles in allem ein Werk, auf das man in Hinkunft in vielen Einzelfragen wird zurückkommen müssen und das sich als ein vorzügliches Arbeitsinstrument erweisen wird. *J.*

Thomas Schäfer O. S. B., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie (Texte und Arbeiten I, 47). 8 (XI u. 119 S.). Beuron 1956, Kunstverlag. DM 10.—. — Diese mit großer Sorgfalt durchgeführte Untersuchung darf nach der liturgischen Reform von 1955 erhöhtes Interesse beanspruchen. Durch die Verhältnisse der antiken Fußbekleidung gegeben, war die Fußwaschung in den Klöstern üblich zunächst als Liebesdienst an den ankommenden Gästen und wurde dann, und zwar als täglicher Brauch, weitergeübt, wenigstens an einer Anzahl von Armen; hier erhielt der Brauch seine liturgische Formung. Neben diesem *mandatum pauperum* stand dann noch das allwöchentliche *mandatum fratrum*. Beide wurden am Gründonnerstag mit erhöhter Feierlichkeit vollzogen. Schließlich wurde der so ausgebildete Ritus seit dem 9./10. Jh. auch von Bischofskirchen für den Gründonnerstag übernommen. Die Annahme, daß auch das Mandatum selbst, also abgesehen vom Ritus, an allen Bischofskirchen monastischen Ursprungs sei, hat inzwischen eine Einschränkung erfahren durch V. Raffa, Eph. liturg. 71 (1957) 347f. — Das Buch S.s hat einen besonderen Wert noch durch die bibliographisch saubere, mit Datierung ausgestattete Anführung wohl sämtlicher irgendwo gedruckter Ordensregeln und Consuetudines des Mittelalters, an die man sonst so schwer herankommt. *J.*

Alois Stenzel S. J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7/8). 8° (319 S.). Innsbruck 1958, Fel. Rauch. Geb. S 124.—. — Das Interesse, das dieses Buch in Anspruch nehmen darf, ist schon mit dem längst fälligen Thema gegeben. Man darf dem Verf. das Zeugnis ausstellen, daß er seine damit übernommene Aufgabe gut gelöst hat. Mit großer Behutsamkeit und aus umfassender Quellen- und Literaturkenntnis, immer der entscheidenden Entwicklungslinie folgend, Nebenerscheinungen beiseite lassend, bahnt er sich den Weg vom Taufbefehl bei Mt 28, 19 über die Entwicklungen im Osten und dann im Westen bis zum Rituale Romanum. Besonders wichtige Feststellungen betreffen das Auftreten der (im NT nur in Ansätzen vorbereiteten) Exorzismen seit dem 3. Jh. und ihr übermäßiges Anschwellen in der Zeit der alleinherrschend gewordenen Kindertaufe, als Ersatz nämlich für die nunmehr entfallende katechetische Vorbereitung, weiter die Genesis des heutigen Formulars der Erwachsenentaufe, das sich als ein Gebilde erweist, das gegen Ende des Mittelalters aus altem Material für die Kindertaufe entstanden ist. Im übrigen zeigt sich, daß, was nach der Jahrtausendwende noch gefolgt ist, fast nur mehr Erstarrung war. Um so reicher ist das Bild am Ausgang des christlichen Altertums. Gewiß macht es der Verf., dessen Sprache nicht immer der einfachste Ausdruck für die gemeinte Sache ist, dem Leser oft nicht leicht, ihm auf seinen verschlungenen Wegen zu folgen. Wer ihm aber bis zu Ende treu geblieben ist, wird sich durch ein eindrucksvolles Panorama belohnt sehen. Außerdem liegt es auf der Hand, daß mit den gewonnenen Erkenntnissen wichtige Anhaltspunkte gegeben sind für eine längst ersehnte Reform des Ritus der Taufe, besonders der Erwachsenentaufe. *J.*

Cornelius A. Bouman, Sacring and Crowning. The development of the latin ritual for the Anointing of kings and the Coronation of an emperor before the eleventh century. 8° (XIV u. 198 S.). Groningen 1957, Walters. — Der kirchlichen Weihe des Herrschers sind zwar seit langem zahlreiche Studien gewidmet worden, doch betreffen sie meistens ihre schon fortentwickelten Spätformen. B. sucht in die Frühgeschichte einzudringen, und zwar an Hand der an verschiedenen

Stellen überlieferten liturgischen Texte (Auszüge daraus S. 163—191). Ein kirchlicher Ritus wird seit dem 8. Jh. im Frankenreich greifbar, er wird im westfränkischen Reiche weiterentwickelt und in dieser Form unter weiterer Ausgestaltung in die angelsächsischen Quellen einerseits und in das Römisch-deutsche Pontifikale des 10. Jh. anderseits übernommen. Sein Kern ist ein mit Salbung verbundenes Segnungsgebet, zu dem bald weitere Segnungen hinzutreten. Erst allmählich wird die zunächst und von alters her im profanem Bereich geübte (127) Überreichung der königlichen Insignien in den kirchlichen Ritus einbezogen. So ist 869 erstmalig die kirchliche Übergabe von Krone und Szepter bezeugt. Ordines der Kaiserkrönung (sie wird entsprechend älterer Terminologie als crowning bezeichnet im Gegensatz zu sacring: *consecratio* oder *benedictio* eines Königs) setzen erst mit dem 10. Jh. ein, da die Krönung Karls des Großen am Weihnachtstage 800 noch nach dem Vorbild byzantinischer Kaiserkrönungen geschah. *J.*

Ernst H. Kantorowicz, Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship. With a study of the Music of the Laudes by Manfred F. Bukofzer. 8° (XXI u. 292 S., 15 Tafeln). Berkeley - Los Angeles 1958, University of California Press. Geb. $ 6.50. — Das vorliegende Werk ist erstmals 1946 in Amerika erschienen, also zu einer Zeit, in der, von Glücksfällen abgesehen, von derlei Veröffentlichungen höchstens eine Nachricht zu uns herüberdrang; und als die Fäden wieder enger geknüpft waren, war das Werk schon längst vergriffen. So wird das nun vorliegende „second printing" (Änderungen sind nicht vorgenommen) von vielen freudig begrüßt werden. Obwohl wir in dem 1953 erschienenen Buch von B. Opfermann über denselben Gegenstand, soweit er den Raum des Römisch-deutschen Reiches betrifft, eine gut orientierende Studie besitzen — s. ZkTh 76 (1954) 248 — und darin auch bereits Ergebnisse von K. verwertet sind, zeigt schon eine kurze Beschäftigung mit K.s Werk dessen Unentbehrlichkeit für jedes eindringendere Studium; denn es ist aufgebaut auf ungewöhnlich gründlicher Quellenforschung; das Verzeichnis der herangezogenen Handschriften umfaßt vier Seiten. Außer den liturgischen Texten sind Münzkunde und Kunstgeschichte in ausgedehntem Maße einbezogen. Auch greift das Werk über den Rahmen des Sacrum Imperium hinaus und bezieht ungarische, dalmatinische, venezianische, normannische und englische Überlieferung in die Untersuchung ein. Zahlreiche Randfragen erhalten eine neue Beleuchtung: Ansätze in der römischen Kaiserzeit und in Byzanz (*Χριστὸς νικᾷ*), Zusammenhänge mit der karolingischen Idee des *regnum Davidicum*, Scheidung von fränkischen und römischen Elementen, rechtliche Bedeutung, Auswahl und Aufteilung (vor allem zwischen Papst und Kaiser) der mit *Tu illum adiuva* beantworteten Heiligenanrufungen, Anlässe für den Gebrauch, Fortleben im kirchlichen Bereich und Wiederaufleben mit der Erneuerung der Christ-Königs-Idee. Ein vorzüglicher Index beschließt das Werk. *J.*

Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14. bis 17. September 1956. Im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier herausgegeben von Jos. A. Jungmann S. J. Kl.-8° (126 S.). Trier 1958, Paulinusverlag. DM 6.80. — Auf dieser Tagung, mit der gelegentlich des großen Pastoralliturgischen Kongresses die Reihe der seit 1951 laufenden internationalen liturgischen Studientagungen fortgesetzt wurde, ging es darum, solche Punkte aus der Geschichte des Breviers zu beleuchten, die für eine heutige Weiterbildung von Bedeutung sein könnten. In der vorliegenden Veröffentlichung sind, abgesehen von der Studie über Brevierverpflichtung (Abt Salmon) und derjenigen über das Stundengebet in den orientalischen Riten (A. Raes), nur die Beiträge der deutschen Teilnehmer wiedergegeben. Doch dürften damit schon die wichtigsten der behandelten Probleme zur Sprache kommen; diese

weiteren Beiträge betreffen nämlich: Psalmenordnungen des vorbenediktinischen römischen Offiziums (J. Pascher), die vormonastische Morgenhore (J. A. Jungmann), die Auswahl der Väterlesungen (H. Rahner), die Preces als Ausdruck der Volksanliegen (Balth. Fischer), Nachklänge des Chorgebets in der Volksandacht (Th. Schnitzler). Wie ersichtlich, handelte es sich vor allem um die Wendepunkte der Breviergeschichte, die gegeben waren mit dem Übergang zur monastischen Form des Offiziums und mit der Zusammenfassung desselben in dem einen Buche „Brevier", mit dem dann auch der Übergang vom Chorgebet zum Breviergebet, also zum vorherrschenden Einzelbeter, verbunden war. *J.*

Anton Dörrer, Tiroler Umgangsspiele. Ordnungen und Sprechtexte der Bozner Fronleichnamsspiele und verwandter Figuralprozessionen vom Ausgang des Mittelalters bis zum Abstieg des Aufgeklärten Absolutismus (Schlern-Schriften 160). Gr.-8° (XVI u. 568 S., 50 Abb., 1 Karte). Innsbruck 1957, Wagner. S 340.—, geb. S 355.—. — Unter Umgangsspielen sind Szenen aus der Biblischen Geschichte und der Heiligenlegende zu verstehen, die seit dem ausgehenden Mittelalter bei kirchlichen Umgängen (= Prozessionen, die meist einen bestimmten Bezirk umkreisen) in den Zug eingeschaltet wurden, im Gegensatz zu bloßen Lebenden Bildern, mit denen man anderswo die Prozession belebt hat. Die Stelle, an der solche Umgangsspiele zur höchsten Entfaltung gekommen sind, war die Fronleichnamsprozession, und Bozen, die südlichste Stadt des deutschen Sprachgebietes, darf sich rühmen, der Ort zu sein, wo diese Spiele nicht nur heller als anderswo im Licht der Geschichte liegen, sondern auch, etwa neben Freiburg, die fruchtbarste Pflegestätte derselben geworden zu sein (155. 184). Die Erschließung der Bozner Umgangsspiele ist allerdings zum größten Teil erst dem Forscherfleiß und Finderglück des Verfassers zu danken, der u. a. die älteste Handschrift des Spieltextes (vom Jahre 1543) und den ältesten Druck (von 1590) entdeckte. Der vorliegende Band bietet den Text dieser beiden und den noch einer dritten Entwicklungsstufe (bis 1760); dazu kommt ein Apparat mit den Varianten weiterer Textformen nebst kommentierenden Erklärungen (186—357). Im vorausgehenden Abschnitt (1—185) unternimmt es der Verf., aus dieser immer noch lückenhaften Bezeugung die Geschichte dieser eigenartigen Feierform zu entwickeln, wobei er aus dem reichen Füllhorn seines volkskundlichen und heimatkundlichen Wissens eine Menge von weiteren Einzelheiten ausschüttet, die den Leser manchmal fast verwirren, die übrigens durch Register (546—568) zum größten Teil gut faßbar sind. Die nachfolgenden Abschnitte bieten Material und Darstellungen zu verwandten Erscheinungen aus der Feierkultur des Landes: Prunkprozessionen, Translationsfeiern, Bruderschaftsumgänge und — besonders reichlich — Karfreitagsprozessionen (358—543). Das Hauptinteresse gilt aber dem „Großen Umgang" von Bozen. Während in seiner Stimmung als religiöses Volksfest alte Naturfeiern des Frühsommers nachwirken mochten und die Prozession als solche Elemente des Palmsonntags weiterführte, waren die (seit 1421 nachweisbaren) „Figuren" zum Großteil dem schon älteren Passionsspiel entnommen; sie wurden nun von den verschiedenen Bruderschaften und Zünften bestritten und in jüngerer Zeit dann vorwiegend wieder auf der Bühne am Stadtplatz zusammengefaßt (180. 224ff App.; 271ff), wo auch das berühmte „Drachenstechen" (St. Georg, von einer Ritterschar geleitet, befreit die hl. Margareta, die Stadtpatronin) sich abspielte. Daß die Fronleichnamsprozession Passionsthemen (und deren Vorbilder) in sich aufnehmen konnte, wird verständlicher, wenn man beachtet, wie stark nach Ausweis der Spieltexte (239. 272) im eucharistischen Geheimnis sein Charakter als Gedächtnis des Leidens im Vordergrunde stand, während andere Gesichtspunkte kaum zur Geltung kommen. *J.*

Joseph Staber, Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising. 8° (103 S.). München 1955, Humboldt-Verlag. — Diese Studie bestätigt das auch sonst geläufige Bild von der religiösen Lage im ausgehenden Mittelalter, illustriert es aber mit einer Menge von wohlbelegten Einzelheiten aus gedruckten und ungedruckten Quellen hauptsächlich des genannten Bereiches und gibt auch manchen Erscheinungen schärfere Umrisse, so den Anfängen des Leonharduskultus oder den treibenden Kräften für das damalige Wallfahrtswesen (das geschehene Wunder, der Märtyrerleib, der heilige Ort; auch hier erst spät das marianische Gnadenbild). — Wenn zur Erklärung des Gesamtbildes, das zugleich eine „religiöse Blütezeit" (8) und eine Zeit „qualvoller Unsicherheit" (24) darstellt und tatsächlich einen „chaotischen Eindruck" (10) macht, das von Abt Herwegen übernommene Schema einer Wende „vom Objektiv-Sakralen zum Subjektiv-Psychologischen" (22) herangezogen wird, so scheint mir das, so viel Richtiges darin enthalten sein mag, doch eine nicht ausreichende Formel zu sein; vgl. meine Darlegungen ZkTh 69 (1947) 36—99. *J.*

Christine Mohrmann, Études sur le Latin des chrétiens. Gr.-8° (XXII u. 468 S.). Rom 1958, Edizioni di Storia e Letteratura (via Lancellotti 18). — Viele werden dem römischen Verlag dankbar sein, daß er die gelehrte Autorin so vieler in zahlreichen Zeitschriften verstreuter Studien zum Latein der Christen veranlaßt hat, wenigstens einige der wichtigsten ihrer Arbeiten in diesem Band zusammenzufassen. Es sind 26 Studien aus den Jahren 1932—1955 in französischer, deutscher und (ursprünglich holländischer, hier nun) englischer Sprache. Sie sind geordnet in drei Gruppen, von denen eine erste allgemeinere Fragen betrifft: Entstehung des Christenlateins, Verbreitung, einzelne Eigentümlichkeiten, Zusammenhang mit der Religion, Auswirkungen in der Poesie. Eine zweite Gruppe enthält semasiologische Studien über einzelne wichtige Worte und Wendungen, die fast alle dem liturgischen Bereich angehören: *rationabilis, Ave gratificata, credere in Deum, pascha, Exultent divina mysteria, sacramentum, epiphania, doxa*, Elemente der Christensprache, deren Deutung durch M. zum Teil schon ins Bewußtsein der interessierten Kreise übergegangen ist. Eine dritte Reihe von Studien beschäftigt sich mit der Sprache einzelner christlicher Autoren, vor allem der des hl. Augustinus, den wir auch in seinem etwas zögerndem Übergang von der klassischen Sprache des Rhetors zur Sprache der christlichen Gemeinschaft kennen lernen (383—389). Wenn auch die vielen bedeutsamen Artikel der Verf., die seit 1947 in den „Vigiliae christianae" erschienen sind, nicht einbezogen sind, so werden doch in diesem stattlichen Bande einem größeren Leserkreis die reifsten Früchte dargeboten, die sie in zwei Jahrzehnten geerntet hat, in Weiterführung der Ideen von J. Schrijnen, der seit 1920 im Studium des Christenlateins vorangegangen ist. *J.*

J. F. Lescrauwaet M. S. C., De liturgische Beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief. Een fenomenologische en kritische studie. 8° (257 S.). Bussum 1957, Brand. Fl. 8.90. — Die Tatsache einer kraftvollen liturgischen Bewegung in einer der reformierten Kirchen wie derjenigen der Niederlande ist, wie die vorliegende Studie zeigt, um so bedeutungsvoller, als der Ausgangspunkt hier „der absolute Primat der Wortverkündigung" war, und neben diesem „leerdienst" von einem „eredienst", also einer wirklichen Liturgie, kaum die Rede sein konnte (39. 62). Eine wirksame Reaktion gegen diesen Standpunkt wird seit der Zeit um 1910 festgestellt (1909 war in Belgien die katholische liturgische Bewegung aufgebrochen). Der „Liturgische Kring" bildet seit 1920 ihren Rückhalt, und es entwickelten sich bald scharfe Diskussionen um Grundfragen wie Kirchenbegriff, Amt, Sakrament, Heil und Heilsbotschaft. Greifbare Frucht zeigt sich besonders in den neuen Grundsätzen, die beim Wiederaufbau der Gotteshäuser seit 1945, und zwar schließlich sogar in den offiziellen Richt-

linien der Synode (1947) zur Geltung kamen: Neben der Kanzel werden nun Taufbrunnen und Abendmahltisch als gleichrangig anerkannt (192f). Auch dem seit 1950 erscheinenden „Dienstboek" wird von L. zuerkannt, daß es seinen Gebetsschatz, ganz im Gegensatz zu der bis dahin geltenden Ordnung, schöpft „aus dem geistlichen Reichtum der ganzen Christenheit von früher und jetzt" (206) und daß auch Lobpreis und Danksagung ihre Stelle erhalten haben. Es wird allerdings auch festgestellt, daß altchristliche Texte öfter nur der Form, nicht dem Inhalt nach übernommen wurden, und daß man mit Berufung auf das Schriftverständnis der reformierten Bekenntnisschriften sich berechtigt geglaubt hat, jeden Gedanken eines Opfers der Kirche daraus zu entfernen (215ff). Alles in allem darf man mit dem Verfasser und mit den besten Vertretern der Bewegung „in ökumenischer Perspektive" hoffen, daß auch solche willkürlich gesetzte Grenzen nicht für immer gesetzt sind (228). *J.*

Johannes Hofinger S. J. u. **Joseph Kellner S. J., Liturgische Erneuerung in der Weltmission.** 8° (455 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia. Geb. S 98.—. — In der Geschichte der liturgischen Erneuerung wird für unser Jahrzehnt eine der wichtigsten Feststellungen dahin gehen, daß sich nicht nur ihr internationaler Charakter ausgeprägt hat, sondern auch der Übergang ins weite Feld der Missionen vollzogen worden ist. Einen bedeutsamen Schritt in dieser Richtung stellt jedenfalls das gegenwärtige Buch dar. Alle einschlägigen Probleme erscheinen hier sozusagen im vergrößerten Format und in verstärkter Dringlichkeit. Das kommt um so mehr zur Geltung, als sich die Verf. nicht mit der Darlegung unmittelbarer Bedürfnisse und handfester Lösungen begnügen, sondern vielmehr ihre Wünsche und Vorschläge aus gründlicher Kenntnis der liturgiehistorischen und (als ehemalige Chinamissionäre) missionspastoralen Tatsachen und ihrer theologischen Voraussetzung heraus entwickeln. Die Hauptkapitel betreffen die Meßfeier und ihre einzelnen Elemente, die Begehung der Feste, den priesterlosen Gottesdienst (mit fünf konkreten Entwürfen für die wichtigsten Anlässe), die kirchliche Musik und die Vorbildung für die pastoralliturgische Arbeit in den Missionen. Den Abschluß bildet ein Bündel von Wünschen an die Leitung der Kirche, in denen Kühnheit und Bescheidenheit sich das Gleichgewicht halten. Wie schon aus diesen Andeutungen hervorgeht, darf das Buch weit über die Kreise der Missionen hinaus Beachtung beanspruchen. *J.*

H. A. Reinhold, The American Parish and the Roman Liturgy. 8° (XII u. 148 S.). New York 1958, Macmillan. Geb. $ 3.50. — Mit diesem Buch, in dem eine Reihe von früher erschienenen Aufsätzen verarbeitet sind, sucht der Verf., ehemals leitender Sekretär der deutschen Seemannsseelsorge und dann Pfarrer in Amerika, dem amerikanischen Durchschnittsseelsorger die Aufgaben und Ziele der liturgischen Erneuerung verständlich zu machen. Die Hauptthemen sind neben grundsätzlichen Ausführungen das Symbolische in der Liturgie, Sakramente und Sakramentalien, der Sonntag, die Pfarre. Dabei sind die Linien mit kräftiger Hand gezogen, die Sprache ist immer anschaulich, voll konkreter Hinweise. Kleine Eigenwilligkeiten wie den Kampf gegen das rote Licht (statt farblosem) vor dem Tabernakel (26) oder eine gelegentliche Abrundung der Tatsachen (wie die Erklärung der Kreuzverhüllung S. 56 oder die angebliche Sonntagsauffassung Leos d. Gr. S. 139) wird man dem Eifer des Verf. gerne zugute halten. Daß man das Kirchenjahr, wenn man es unter dem Gesichtspunkt der Heiligung und Vollendung der Kirche betrachten will (116ff), mit Septuagesima beginnen und mit Advent-Epiphanie eschatologisch beschließen kann, sei nicht bestritten. Der historisch feststellbare Plan geht aber doch vielmehr von der Anamnese der Heilstatsachen aus, in denen das erste Kommen Christi am Anfang steht, was nicht heißt, daß der erste Adventsonntag den genauen Anfangspunkt darstellt. *J.*

Erneuerung der Liturgie aus dem Geist der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi. Deutsche Ausgabe hrsg. vom Liturgischen Institut durch Johannes Wagner. 8° (362 S.). Trier 1957, Paulinusverlag. Geb. DM 14.80. — Auch schon bei oberflächlicher Beobachtung wird mehr und mehr klar, daß der Pastoralliturgische Kongreß von Assisi im September 1956 in der Geschichte des inneren Lebens der Kirche immer als ein Markstein dastehen wird. Durch die Teilnehmer selbst und durch eine erste summarische Berichterstattung hat sich das hier angesammelte Ideen- und Erfahrungsgut nach allen Richtungen ausgebreitet und zündet nun auch in Ländern, die von der liturgischen Bewegung bisher kaum berührt waren. Es ist darum wichtig, daß Gang und Inhalt des Kongresses in würdiger Form festgehalten und weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, wie es in dieser Veröffentlichung geschieht. Der Titel des Buches ist derjenige, unter dem der Kongreß angekündigt war. Es enthält die authentischen Daten über den Verlauf und als einzige autorisierte Ausgabe in deutscher Sprache den vollen Wortlaut aller Referate des Kongresses mit Einschluß der abschließenden Botschaft, die Papst Pius XII. in Rom an die Teilnehmer gerichtet hat. *J.*

Officium Hebdomadae Sanctae et Octavae Paschae cum cantu juxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani, ad exemplar editionis typicae concinnatum et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornatum. Editio cum novo psalterio. 16° (811 u. 32 S.). Rom-Tournai 1957, Desclée. Geb. in Kunstleder S 168.—. — Das Buch enthält die gesamte Gebets- und Meßliturgie von der 1. Vesper des Palmsonntags bis zur Non des Ostersamstags mit den zugehörigen Choralmelodien. Seine besondere Bedeutung liegt darin, daß hier zum ersten Male ein für den Gesang eingerichtetes Offizium in einer zwar nicht offiziellen, aber doch offiziösen Ausgabe mit der neuen Psalmenübersetzung versehen wurde. Der Text wurde dementsprechend redigiert: an 247 Stellen der vorkommenden 123 Psalmen und 11 Cantica erscheint eine Flexa, in 36 Versen wurde der Asteriskus im Vergleich zum Brevier näher dem Versende gesetzt. Für den gesungenen Invitatoriumspsalm (706) ist der alte Wortlaut beibehalten; der neue Text ist ohne Noten beigefügt. Die Ausgabe bietet eine Reihe von Bequemlichkeiten: Der lange Traktus des Palmsonntags und die Responsorien nach den Karfreitagslesungen werden zur Wahl auch in einfacher Psalmodie geboten; in den Episteln, Kapiteln, Lesungen — ausgenommen die Matutinlesungen außerhalb des *triduum sacrum*, die 2. Karfreitagslesung, die vier Lesungen der Ostervigil — sind die Kadenzen durch Kursiv- und Fettdruck sowie zusätzliche Zeichen kenntlich gemacht (dabei ist eindeutig der im Antiphonale vorgesehene Prophetienschluß bei *absque peccato, Deo viventi* u. ä. durch eine zweiakzentige Kadenz ersetzt — eine stillschweigende Korrektur der in diesem Punkte aus dem Schema fallenden Vaticana!); zu allen Orationen ist der zu verwendende Ton, mit Unterscheidung von *tonus ferialis A* und *B*, genau angegeben; in die *Missa chrismatis* sind die einschlägigen Teile aus dem Pontifikale übernommen; für das Abendhochamt am Gründonnerstag sind weitere Verse zum Einzugsgesang, eine zweite Präfation (*pro aliquibus dioecesibus*) und der Text der Kommunionpsalmen abgedruckt; der Osternachtfeier ist der verkürzte Taufritus eingefügt, die Erneuerung der Taufgelübde wird im Anhang in sieben modernen Sprachen geboten. Ferner sind einige Responsa der Ritenkongregation in die Rubriken eingearbeitet worden: An den bisherigen Semiduplextagen ist stets hingewiesen, daß die Antiphonen dupliziert werden können; 98 steht ein Vermerk über die Kleidung der Passionssänger. Die jüngsten *Ordinationes et declarationes* der Ritenkongregation vom 1. 2. 1957 sind auf einem eingelegten Blatt nachgetragen. Neu ist die Verwendung der Messe IX am Gründonnerstag abends statt der Messe IV. Der Schluß der Trauermetten ist sinngemäß (*privata*

auctoritate?) abgeändert: Die Schlußoration wird gesungen, *fragor et strepitus* entfällt, die letzte Kerze wird nicht mehr zurückgebracht (da es ja Tag ist!). 551 n. 38 ist ein Zusatz angefügt: *Sed quattuor candelabra* ... 594 n. 3 ist die Rubrik über die Verpflichtung zum Completorium gegenüber dem Ordo klarer gefaßt. Die Ostervigil ist unter dem Titel ‚Dominica Resurrectionis' eingereiht, nicht wie im Ordo unter ‚Sabbato sancto'. — Der Druck, in Rot und Schwarz, mit Ausnahme der Psalmen einspaltig, ist gefällig und sehr sorgfältig korrigiert, eine Leistung, die um so höher anzuschlagen ist, als ja nicht nur die Lesart, sondern auch die Akzente und der fortwährende Typenwechsel zu beachten waren.

H. Pohl S. J.

Josef Pfab C. SS. R., Kurze Rubrizistik. 12° (182 S.). Paderborn 1958, Schöningh. Geb. DM 8.40. — Dieses praktische Handbüchlein, in dem das nunmehr geltende liturgische Recht über Brevier und Messe übersichtlich und in leichtverständlicher Sprache dargestellt ist, wird vielen Priestern und Theologiestudenten sehr willkommen sein. Sinngemäß handelt diese kurze Rubrizistik zuerst von den geltenden Rubriken des Breviers und dann von jenen der hl. Messe. Im „Anhang" werden die Regeln über den Gebrauch des Direktoriums, über die Paramente und die Neuregelung der Karwoche dargestellt. Nach dem „Schlußwort" folgen Tabellen über die Okkurrenz, die Verteilung der Psalmen, die Totenmessen und über die Konkurrenz. Der Ritus der Meßzelebration (außer der Karwoche) und die Rubriken über die Sakramentenspendung (außer der Ehe) werden, weil durch die neuen Dekrete nicht geändert, auch nicht dargestellt. Das Büchlein bedarf keiner weiteren Empfehlung, da u. a. P. Josef Löw seinem Mitbruder bei der Abfassung durch „wertvolle Anregungen, zahlreiche Hinweise und Dienste" hilfreich zur Seite gestanden und zum gedruckten Werk ein „Geleitwort" geschrieben hat.

J. B. Umberg S. J.

Aszetik und Mystik

Jacques Leclercq, Christliche Lebensgestaltung. Eine Moraltheologie. Kl.-8°. Luzern, Rex-Verlag. Bd. 1: Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns (254 S.). 1956. Geb. sFr 11.—; Bd. 2: Wegbereitung für Gott. Die christliche Askese (176 S.). 1956. Geb. sFr 7.80; Bd. 3: Leben in Gott. Das innerliche Leben (214 S.). 1957. Geb. sFr 11.50. — Diese neudurchdachte katholische Moraltheologie ist vor allem für den gebildeten Laien in der Welt geschrieben. Welchen Anschauungen über Christentum, Religion, Sittlichkeit, Gebet er in seinen Kreisen begegnet, mit welchen verkehrten Anschauungen und Schwierigkeiten er sich dementsprechend auseinanderzusetzen hat, darauf wird sorgfältig eingegangen. Die Grundkonzeption dieser Moraltheologie ist denkbar einfach: Ausgangspunkt ist das göttliche Leben in uns. Davon handelt der erste Band. Die Natur des übernatürlichen Lebens, dessen Verhältnis zum natürlichen Leben, seine wesentlichen Äußerungen in der Betätigung der göttlichen Tugenden werden sorgfältig entwickelt. Die Berufung zur Vollkommenheit und der Weg der evangelischen Räte kommen zur Sprache. Die Entwicklung und das Wachstum dieses übernatürlichen Lebens ist jedoch an unsere Mitwirkung gebunden. Darum handelt der zweite Band von dem, was zu meiden ist, während im dritten und vierten Band vom Gebet und von der Übung der sittlichen Tugenden, von dem, was wir von unserer Seite aus zur Entfaltung des göttlichen Lebens beitragen können, die Rede ist. Dem Leser wird keine verwirrende Fülle von Einzelvorschriften vorgesetzt; auch werden ihm nicht ausführliche Sündenkataloge geboten, sondern es werden die Prinzipien der Sittlichkeit theologisch, aus der Offenbarung heraus, entwickelt, und zugleich (und damit greift diese Moral über den Umfang der bisher üblichen Moraltraktate hinaus) werden die

praktischen Folgerungen aus den Prinzipien für das sittliche Tun im Christenleben aufgezeigt, was man bisher der Aszetik überlassen hat. So gibt diese Moral einen begeisternden Ansporn für das Vollkommenheitsstreben. Der erste Band, der uns das Wesen des Christentums in der Anteilnahme am göttlichen Leben zeigt, ist unstreitig der originellste. Was hier über das Verhältnis von Gebot und Rat, von allgemeinen und besonderen Sittenvorschriften gesagt wird, sucht man vergeblich in den üblichen Moralhandbüchern. Zwei Dinge vermissen wir in den sonst so allseitig begründeten Ausführungen: bei den evangelischen Räten ist wohl die Rede vom Leben im Kloster; die weltlichen Institute aber, die noch nach der apostolischen Konstitution „Provida mater ecclesia" eine neue, arteigene Verwirklichung der evangelischen Räte neben den bisher üblichen geschlossenen Gemeinschaften darstellen, werden mit keinem Wort erwähnt. Das scheint uns im Hinblick auf den Leserkreis, für den diese Moral bestimmt ist, ein Mangel zu sein. Ferner würden wir im dritten Band, der das Gebetsleben behandelt, die Hervorhebung der Notwendigkeit des Gebetes, besonders des Bittgebetes als des großen Mittels des Heils sehr angezeigt finden. Gewiß wird die Notwendigkeit der Anbetung als aus dem Wesen des Menschen sich ergebend, im ersten Band aufgewiesen; aber ebenso wäre die Notwendigkeit des Gebetes als des universalen, unersetzlichen Heilsmittels aufzuzeigen. — Wir verstehen, daß das Werk im französischen Sprachraum, wo es zuerst erschien, begeisterte Aufnahme gefunden hat, so daß in kürzester Zeit vier Auflagen erschienen. Bereits liegen die Übersetzungen in fünf Sprachen vor. Die Darstellung ist so konkret, anschaulich und lebensnahe — dazu tragen nicht wenig die zahlreichen geschichtlichen Überblicke bei —, daß man die einzelnen Bände geradezu mit Spannung liest. *V. Naumann S. J.*

Die Gelübde im Ordensleben. Band I: Der Gehorsam. Hrsg. von Jos. Zürcher S. M. B. 8° (220 S.). Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, Benziger. — Dieser erste Band ist im wesentlichen eine Übersetzung (in Auswahl und Ergänzung) des Bandes „Obéissance", der von einer Arbeitsgemeinschaft der aszetischen Zeitschrift „Vie spirituelle" herausgegeben wurde. Das schöne einleitende Kapitel: Idee des Gehorsams, zeigt im Anschluß an die Gehorsamslehre des hl. Paulus (Röm 5, 7), daß die Idee der Wiedergutmachung ein wesentliches Element der christlichen Gehorsamsauffassung bildet. Der erste Teil, der die Geschichte des Gehorsams im Ordensleben darstellt, ist unstreitig der interessanteste. Es wird gezeigt, daß schon der Aszetismus der Urzeit den wahren übernatürlichen Sinn des Gehorsams und seine Motive entdeckt und entwickelt hat: Liebe zu Christus und Nachahmung seines Gehorsams (38). Dann werden wir bekannt gemacht mit der besonderen Eigenart des „wahren und heiligen Gehorsams" des hl. Franziskus (der wesentlich in der Unterwerfung unter alle besteht), und wie die Notwendigkeit der Organisation des Ordens und die Sicherstellung des Erfolges des Wanderapostolats diese Struktur ändert, oder vielmehr neben der ursprünglichen Art des Gehorsams eine andere einführt, dem Papst und den Vorgesetzten gegenüber (49. 52). Endlich sehen wir, wie wiederum der Gehorsam der Gesellschaft Jesu, ursprünglich zur Ermöglichung und Sicherung eines weltweiten Apostolates gefordert, ergänzt und überhöht durch die traditionelle, von den Wüstenvätern erarbeitete Auffassung des Gehorsams, zum Organisationsprinzip des neuen Ordens wird (61). Im zweiten Teil, der die Lehre vom Gehorsam bringt, seine Rolle im Ordensleben, die Natur des klösterlichen Gehorsams, ist besonders das Kapitel: Der Gehorsam und die göttlichen Tugenden hervorzuheben. Das Kapitel „Das Mysterium der Frau und der religiöse Gehorsam" zeigt, wie erst im Zuge der Entwicklung den weiblichen Orden und Kongregationen die leitende und administrative Autonomie, deren sie sich heute erfreuen, übertragen wurde (143), die indessen immer der Jurisdiktion der Kirche unterworfen bleibt. Die besonderen Schwierigkeiten

für die Ausübung der Autorität, die sich aus der Psyche der Frau ergeben, werden hervorgehoben; dafür ist die Pflege der Tugend der Klugheit das entsprechende Gegenmittel. Das Kapitel „Unterwerfung der Frau unter die Autorität" zeigt, daß die psychologische Geneigtheit zum Gehorchen nicht dasselbe ist wie die Tugend des Gehorsams. Ein letztes kurzes Kapitel legt die Lehre des kirchlichen Gesetzbuches über den Gehorsam dar. Der dritte Teil: Praktische Anregungen, zeigt, wie der Gehorsam eine hervorragende Schule der Freiheit und der Reife ist; Winke werden gegeben, wie die rechte Erziehung zum Gehorsam im Noviziat mit der nötigen Erziehung zur Persönlichkeitsbildung und Initiative harmonisch vereinigt werden kann. Bei der Besprechung der Gehorsamsschwierigkeiten der heutigen Jugend ist einseitig nur die Rede von den Schwierigkeiten der heutigen weiblichen Jugend. — So wird die Absicht, die die Herausgeber dieses Bandes veranlaßt hat, begehbare Wege zu zeigen, um das Gelübde des Gehorsams im Alltag des Ordenslebens zu verwirklichen und fruchtbar werden zu lassen, vollauf erreicht. *N.*

René Carpentier, Témoins de la cité de Dieu. Initiation à la vie religieuse. Kl.-8° (203 S.), Brügge 1956, Desclée de Brouwer. bFr. 48.—. — Zeugen der Gottesstadt, das sind die Ordensleute, die darum so genannt werden, weil das Leben im „Stand der Vollkommenheit" nach übereinstimmender Ansicht aller geistlichen Schriftsteller eine Vorwegnahme des seligen Lebens im Himmel sein will, soweit ein solches Leben hier auf Erden sich überhaupt verwirklichen läßt. Das schmale Bändchen besteht aus drei Abschnitten: der dritte Abschnitt, Verpflichtungen der Gottesstadt, bringt fast unverändert die Ausführungen des bestens bekannten und bewährten, in mehr als 40 Auflagen erschienenen Gelübdekatechismus von Cotel (in der letzten Überarbeitung von Jombart). Die zwei ersten Abschnitte, zusammen nur wenige Seiten mehr umfassend als der dritte, sind neu hinzugekommen. Sie machen den eigentlichen Wert des Büchleins aus, bieten sie doch eine kurzgefaßte, eindrucksvolle Theologie des Ordenslebens. Nachdem im ersten Abschnitt (Grundlagen der Gottesstadt) der Ursprung aus dem Evangelium, der kirchliche und der Geheimnischarakter des Lebens der vollkommenen Nachfolge Jesu, aus der ganz persönlichen Liebe zum Meister heraus, gezeigt wird, bietet der zweite Abschnitt (Beschreibung der Gottesstadt) die Elemente zum tieferen Glaubensverständnis des Ordenslebens, inwiefern nämlich das Leben nach den evangelischen Räten eine übernatürliche Liebesgemeinschaft, eine der Anbetung des dreieinigen Gottes geweihte Gemeinschaft, eben den „Stand der Vollkommenheit" innerhalb der Kirche, begründet. Damit Hand in Hand geht der Nachweis, was das Ordensleben im Leben der Kirche zu bedeuten hat (ohne den Ordensstand würde der wahren Kirche Christi etwas fehlen); aber auch, wie das Ordensleben eine Antwort sein will auf die Nöte der unter den Folgen der Erbsünde allzeit leidenden Menschheit. Es ist uns kein Werk bekannt, das in ähnlicher Weise so kurz und tief und begeisternd eine solide Einführung in das Ordensleben bieten würde. Nicht nur, daß mit diesen Ausführungen zugleich auch eine Rechtfertigung und Apologie des Ordenslebens gegeben ist, gerade die Schau aus dem Gesamtzusammenhang der christlichen Geheimnisse läßt die Größe und Schönheit des gottgeweihten Lebens richtig aufleuchten. Es wäre zu wünschen, daß gerade die zwei ersten Abschnitte in den verschiedenen Noviziaten sehr gründlich vorgelegt und durchbetrachtet würden. Eine sehr brauchbare Hilfe für den Benützer bildet das kurze Sachverzeichnis vor der Inhaltsangabe. *N.*

Raymond Thibaut, Columba Marmion. Ein Meister des Lebens in Christo. 8° (533 S.). Ettal 1954, Buch-Kunstverlag. — Dieser deutschen Übersetzung liegt die 5. französische Auflage zugrunde. Seitdem dieses Lebensbild zum erstenmal 1929 erschienen ist, sind dem Verfasser viele neue Briefe und Belege zuge-

gangen. Zugleich ist das Lebensbild einheitlicher und straffer gestaltet worden; Wiederholungen wurden vermieden, so daß die ursprüngliche Absicht: „das Werk durch den Menschen zu erklären ..." (11), noch klarer hervortritt. Die Änderung des Untertitels in der deutschen Übertragung, „un maître de la vie spirituelle" in: „ein Meister des Lebens in Christo", stellt das Wesentliche im Leben und in der Lehre des Abtes Columba heraus, nämlich daß Christus der Mittelpunkt des geistlichen Lebens und seines Schrifttums ist. — Das ist der besondere Reiz dieses Lebensbildes: nicht nur, daß das Aufkeimen und die Entfaltung der Lehre, daß „Christus das Leben der Seele ist", in der Seele dieses begnadeten, mit außergewöhnlichen Gaben des Geistes und Herzens ausgestatteten Geistesmannes aufgezeigt wird, sondern zugleich erscheint, wie diese Lehre in den Schwierigkeiten und Wechselfällen des Alltags vorgelebt wurde. Das ist vielleicht das Erstaunlichste in diesem Leben, daß in ihm zwischen Lehre und Leben, zwischen Dogma und persönlicher aszetischer Auswertung der Glaubenserkenntnis eine nicht mehr zu überbietende, liebedurchglühte Einheit besteht. — Wertvoll erweist sich auch das Sachverzeichnis am Schluß, weil es ermöglicht, sich über das geistliche Leben, über die Lehre und das Wirken des heimgegangenen Abtes ein umfassendes Bild zu machen. *N.*

Josef Stierli, Sie gaben Zeugnis. 8° (168 S.). Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, Benziger. Geb. sFr 8.90. — Aus der ganzen Breite der Kirchengeschichte vom 1. bis zum 20. Jahrhundert sind hier zehn Gestalten neutestamentlichen Prophetentums ausgewählt. Das Hauptgewicht dieser kurzen Lebensbilder ist darauf gelegt, den Auftrag, den die einzelnen „Propheten" aus unmittelbar göttlicher Berufung oder Sendung am Gottesvolk des Neuen Bundes haben, herauszustellen. Die einen leben uns durch ihr gottgeschenktes Charisma wesentliche und doch leicht vergessene religiöse Haltungen vor (Franz von Assisi, Anwalt des buchstäblichen Evangeliums, Elisabeth von Thüringen im Charisma der Liebe eines genialen Herzens, Ignatius von Loyola mit dem religiösen Ideal des „Gott suchen in allen Dingen", Hieronymus Jaegen, der Mystiker im Bankkontor, Stephanus in der höchsten Entscheidung des Christen, im charismatischen Mut zum Zeugentod), die anderen bringen uns unsere Verbundenheit und damit Verantwortlichkeit für die übrigen Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi lebendig zum Bewußtsein (Don Bosco, der meisterhafte Erzieher, Lo Pa Hong, der Organisator und Inspirator eines gewaltigen Caritaswerkes, Katharina von Siena, die uns zeigt, was echte Kritik an der Kirche ist, Jeanne d'Arc, die im Auftrag Gottes auszieht, einem Reiche die Einheit und einem König die Krone zu erkämpfen, schließlich Bruder Klaus von der Flüe, der „politische Prophet"). Diese zuerst im „Großen Entschluß" erschienenen Lebensskizzen eignen sich besonders zur Lesung bei Einkehrtagen und Exerzitien. *N.*

Wilhelm Schamoni, Kostbarkeiten. Kanonisierte und nichtkanonisierte Heilige über das geistliche Leben. 8° (256 S.). Paderborn 1957, Schöningh. Geb. DM 10.80. — Aus einem Text des hl. Alfons von Liguori, der in dieser Blütenlese ausführlicher zu Worte kommt („Ich habe ihn leider selbst zu spät für mich entdeckt, weil er als Lehrer des geistlichen Lebens bei uns weithin in Vergessenheit geraten ist"; Vorwort des Verf.), dienen die einzelnen Mittel, die der Heilige als Wege zur Gottesliebe anführt, als Einteilungsgrund für die ausgewählten Texte. So entsteht wirklich ein kostbares kleines Handbuch des innerlichen Lebens. — Von Ignatius hätte man anstatt des Gehorsamsbriefes, so möchte uns scheinen, besser einen anderen Text, etwa den Brief an Franz Borgias (den 25. der Sammlung geistlicher Briefe von Hugo Rahner) angeführt. Der einleitende Text aus Aug. Baker bestätigt es, daß diese Anthologie in erster Linie für die in der Welt lebenden Laienchristen gedacht ist; der Brief des Gehorsams aber ist allzusehr auf Ordensverhältnisse zugeschnitten. *N.*

August Adam, Frömmigkeit und Gnade. 2. Aufl. 8° (148 S.). Würzburg 1957, Augustinusverlag. Geb. DM 6.80. — Der Titel des Buches drückt das Anliegen des Verf. aus: gegen die Gefahr eines (unbewußten) Pelagianismus die katholische Lehre von der Notwendigkeit der Gnade einzuschärfen. Das geschieht in der Weise, daß — nach einem einleitenden Kapitel über die Geschichte, die Entwicklung und die Irrtümer in der Gnadenlehre — das Wesen der wahren Frömmigkeit gezeichnet wird, die sich gegen alle falsche Werkgerechtigkeit, gegen allen Leistungsstolz und alle pharisäische Selbstgerechtigkeit auf die Gnadenhilfe Gottes stützt. — Man vermißt in den Ausführungen des Verf. die Unterscheidung zwischen zuständlicher, heiligmachender Gnade und helfender Gnade. Ferner wäre bei dem Kap. „Das Gebet als Ausdruck der Frömmigkeit" die unumgängliche Notwendigkeit des Gebetes für die Erlangung des Heils hervorzuheben gewesen, weil ja gerade das Dogma, daß wir die endliche Beharrlichkeit uns nicht eigentlich verdienen, sondern nur erbeten können, wie kaum etwas die Notwendigkeit der Gnade darzutun imstande ist. Diese Mängel beeinträchtigen indes nicht den Wert der Ausführungen, die weiteren Kreisen eine solide Belehrung vermitteln. *N.*

Adalbert Hamman, Das Geheimnis der Erlösten. 8° (X u. 239 S.). Freiburg 1957, Herder. Geb. DM 10.80. — Ein Zentralpunkt der katholischen Glaubenslehre, die Lehre von der Erlösung, wird biblisch-theologisch behandelt: ihre Entwicklung im AT, ihre Erfüllung in Christus, und ihre Auswirkung nicht nur auf die ganze Menschenwelt, sondern auf den Kosmos überhaupt. Sehr schön ist, was über die Bedeutung der Auferstehung und das Sakrament der Eucharistie im Leben der Erlösten gesagt wird. Der eindrucksvollen Gesamtkonzeption und sehr gut gelungenen Kapiteln stehen andere, weniger klar ausgeführte gegenüber. So ist gerade das Kapitel, das eine Synthese der verschiedenen Erklärungsversuche der Erlösung bringt, nicht klar und durchsichtig. Vielleicht, daß das Bestreben des Autors, eine moderne Sprache zu sprechen, zum Teil daran Schuld ist; oder haben wir die teilweise geradezu unrichtig erscheinenden Formulierungen der Übersetzung zuzuschreiben? (62: die Reue besteht darin, daß wir den Weg zum Himmel wiederfinden; 113 ist die Rede von der Tragödie der inneren Zerrissenheit Jesu; 204: die Erlösung ist zunächst der Aufstieg des ganzen Wesens [welchen Wesens?] bis zum Gipfel, wo es sich in der Opfergabe Christi hingibt; 225: damit das Brot vom Himmel einen prophetischen Geschmack [?] bekommt, brauchen wir das tägliche Brot; 231: der Christ wird bis in sein Fleisch hinein vom Geheimnis des Kreuzes, der einzig wirksamen Kraft der Einheit und Sammlung, zerrissen [?]). *N.*

Edmund F. Sutcliffe S. J., Der Glaube und das Leiden. Nach den Zeugnissen des Alten und Neuen Testamentes. Freiburg. 8° (218 S.). Freiburg 1957, Herder. Geb. DM 12.80. — Das Problem des Leidens hält die Menschheit aller Zeiten in Bann. Hier wird es von der biblisch-theologischen Seite her aufgerollt. In den ersten zwei vorbereitenden Kapiteln gibt der Verf. einen kurzen Überblick über die außerchristlichen Lösungsversuche. Zur Sprache kommen der Brahmanismus, der Buddhismus, die Kabbala, Zarathustra, griechische, ägyptische und babylonische Anschauungen. Von diesen unzulänglichen Versuchen hebt sich die Leidensdeutung der Schrift überlegen ab. Der Verf. führt uns zuerst an den Ursprung des Leidens zurück, wie er im Sündenfallsbericht der Bibel niedergelegt ist. Mit besonderer Sorgfalt wird dann der Begriff der solidarischen Haftung der Familie, der Sippe, oder eines ganzen Volkes für die Schuld eines ihrer Glieder herausgearbeitet. Wir hätten nur gewünscht, daß das Ergebnis für die Erlösung Christi noch besser ausgewertet worden wäre. Doch kennt das AT neben der kollektiven Haftung auch immer die persönliche Verantwortung des Einzelnen für die eigene Tat. Der Begriff des Leidens und seines Sinns läutert

sich immer mehr im Buch der Psalmen, um schließlich in der Auffassung vom stellvertretenden Sühneleiden des Gottesknechtes bei Isaias seinen alttestamentlichen Höhepunkt zu erreichen. Das Buch Job liegt auf der Grenzscheide zwischen AT und NT. Die Weisheitsbücher lassen erstmals klar den Gedanken an die jenseitige Vergeltung durchscheinen, bis dann Christus die endgültige Lösung des Leidensproblems bringt. S.s Werk ist eine bedeutende bibeltheologische Leistung, auf der der spekulative Dogmatiker sicher weiterbauen kann. Besonderes Lob verdienen der reiche Quellennachweis, eine fast lückenlose Zusammenstellung aller einschlägigen biblischen Texte über das Leidensthema, die Wiedergabe außerchristlicher Texte zum Leidensproblem, deren Auffindung sonst große Mühe machte. *D. Thalhammer S. J.*

Alberto Vecchi, L'opera religiosa del Muratori. 8° (160 S.). Modena o. J. (1955), Edizioni Paoline. Lire 700.—. — In diesem Buch wird das zum Teil unbekannte religiöse Schaffen des großen Historikers geschildert. Im ersten Teil, in dem die Gnadenkontroverse behandelt wird, spielt Muratori, der trotz seiner Freundschaft mit Theologen der augustinischen Richtung mehr zum Molinismus neigte, nur eine Nebenrolle. Gegen die Jansenisten trat M. für die päpstliche Unfehlbarkeit ein; in Paris, wo sein Werk ‚De moderatione ingeniorum' gedruckt worden ist, hat man aber seine Aussage durch einen gallikanischen Zusatz entstellt. Bekannter sind die Bemühungen des Gelehrten um ein reineres, aber in der tätigen Liebe eifrigeres Christentum. Beim Lesen stolpert man einigemale über Druckfehler; auch fehlt jedes Register.
J. Felderer S. J.

Richard Gräf, Macht des Gebetes. 8° (166 S.). Regensburg o. J. (1957), Pustet. Geb. DM 5.90. — Abgesehen davon, daß man in den Schlußkapiteln des schlichten, anspruchlosen Büchleins eine wirklich praktische, allen zugängliche Einführung in das innerliche Gebet findet, sind im Verlauf der Ausführungen so manche Gedanken betont, die man anderswo kaum angedeutet findet. So z. B. was über die Schwierigkeit des mündlichen Gebetes gesagt wird, und die Notwendigkeit des innerlichen Gebetes für den würdigen Vollzug der Liturgie (33). Sehr stark wird immer wieder der Zusammenhang zwischen Gebet und Leben betont. Die Ausführungen über das affektive Gebet und das Gebet der Einfachheit gehören zum Besten, was man darüber überhaupt lesen kann. Die gelegentliche Bemerkung, daß die Erfüllung des großen Gebotes der Gottesliebe ohne das passive Gebet auf vollkommene Weise nicht möglich ist, scheint, wenn es ein überzeugendes Argument für die allgemeine Berufung aller Getauften zum höheren Gebet überhaupt gibt, das einzige zu sein, das eine solche Berufung beweisen könnte (160). Wir wünschten dieses schlichte Büchlein in die Hand eines jeden Seelsorgers; ist doch die praktische Gebetserziehung des gläubigen Volkes wichtigste und schönste Seelsorgsaufgabe. *V. Naumann S. J.*

Matthias Dietz, Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Kl.-8° (192 S.). Einsiedeln o. J. (1956), Benziger. Geb. sFr 8.90. — Kleine Philokalie, weil es sich um eine sorgfältige Auswahl aus der an und für sich sehr umfangreichen mehrbändigen Philokalie handelt. Was sie ist, welchen Einfluß sie auf das Frömmigkeitsleben der Ostkirchen ausübt, erfahren wir in der Einleitung von Igor Smolitsch (11—21). Wenn wir bedenken, daß das geistliche aszetische Schrifttum des Westens aufbaut auf der Tradition der Mönchsväter und ihrer getreuen Nachfahren, wundern wir uns nicht, daß uns die hier übersetzten kurzen Abschnitte sehr vertraut klingen. Der letzte Abschnitt macht uns mit Gregor von Thessalonich, genannt Palamos, bekannt und mit der von ihm verbreiteten hesychastischen Gebetstechnik mit der Forderung der beständigen Übung des „Jesusgebetes" als des wichtigsten Mittels der Gottvereinigung. *N.*

C. S. Lewis, Christentum schlechthin. Deutsch von D. Bernard-Salin. 8° (274 S.). Köln und Olten o. J. (1956), Hegner. Geb. DM 14.80. — Der Titel des Buches ist sehr gut gewählt; der Oxforder Anglikaner C. S. Lewis will in diesen sehr verständlichen und trotzdem tiefen Ausführungen — sie wurden zuerst als Radiopredigten geboten — „den besten und vermutlich einzigen Dienst leisten, den er seinen nichtgläubigen Menschen erweisen könne, indem er den Glauben, der fast allen Christen zu allen Zeiten gemeinsam ist, erläutert und verteidigt" (10). Es ist unnachahmlich, mit welcher Genauigkeit und Anschaulichkeit zugleich in einzelnen jeweils kurzen Abschnitten die christliche Wahrheit auf dem Gebiet der natürlichen Sittenlehre, des Glaubens, der sittlichen Tugenden und der Berufung zum übernatürlichen Leben dargestellt wird. Ganz besonders möchten wir die sehr originelle Art, durch Vergleiche aus dem Leben die Gedankengänge anschaulich und überzeugend darzustellen, hervorheben. Hier hat ein sehr ehrlicher und aufrichtiger Charakter gerungen um das echte Verständnis des Christentums. Wer so über christliche Wahrheiten schreibt, ist nicht mehr weit von der ganzen Wahrheit entfernt. Predigern wäre das Studium des Buches sehr zu empfehlen; sie könnten lernen, die an und für sich nicht leicht zugänglichen Wahrheiten des Christentums dem heutigen Menschen verständlich zu machen. *N.*

BÜCHEREINLAUF

Simon P.-H., La littérature du péché et de la grâce. Essai sur la constitution d'une littérature chrétienne depuis 1880 (Je sais — je crois 120). 8° (119 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Soehngen G., Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. 8° (X u. 135 S.). Freiburg i. Br. 1957, Alber. DM 7.80.

Solano J., S. J., Textos eucharísticos primitivos. Edicion bilingue de los contenidos en la Sagrada Escritura y los santos Padres, con introducciones y notas. 1. 2. (Biblioteca de autores cristianos). 8° (XXXIX u. 754 S., XIX u. 1009 S.). Madrid 1954, Editorial Catolica.

Sparber A., Kirchengeschichte Tirols. Im Grundriß dargestellt. 8° (104 S. u. 11 Tfl.). Innsbruck 1957, Tyrolia.

Sparber A., Leben und Wirken des seligen Hartmann, Bischofs von Brixen (1140—1164). 8° (141 S.). Klosterneuburg 1957, Volksliturgischer Verlag. S 60.—.

Spicq C., O. P., Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes 1 (Études Bibliques). 8° (333 S.). Paris 1958, Gabalda. fFr 3200.—.

Stenzel A., S. J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens 7/8). 8° (319 S.). Innsbruck 1958, Rauch. S 124.—.

Stoeger A., Österliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes 1—8. 8° (271 S.). München 1958, Pfeiffer. DM 5.80.

Straub H., Die geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg bis zum Ende des 16. Jh. (Münchener theol. Studien III/9). 8° (XVI u. 285 S.). München 1957, Zink. DM 24.—.

Sullivan J. J., OFMCap., Fast and abstinence in the First Order of St. Francis. A dissertation. 8° (XIII u. 133 S.). Washington 1957, Catholic University of America Press. $ 2.—.

Svoboda R., Bilder der Liebe. Erwägungen für den Dienst im Caritas- und Pfarrapostolat. 8° (128 S.). Regensburg 1958, Pustet. DM 4.—.

Thérive A., Christianisme et lettres modernes 1715—1880 (Je sais — je crois 119). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Thomas a Kempis, De imitatione Christi. Ed. 8. 12° (334 S.). Ratisbonae 1957, Pustet. DM 5.50.

Trabucco A., La „Donna ravvolta dal sole" (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-Tridentina (Excerpta ex dissert.). 8° (116 S.). Romae 1957, Univ. Gregoriana.

Vancourt R., Pensée moderne et philosophie chrétienne (Je sais — je crois 13). 8° (117 S.). Paris 1957, Fayard. fFr 300.—.

Vaux R. de, O. P., Les institutions de l'Ancien Testament 1.: Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles. 8° (347 S.). Paris 1958, Editions du Cerf. fFr 990.—.

Wellhausen J., Israelitische und jüdische Geschichte. 9. Aufl. 8° (371 S.). Berlin 1958, W. de Gruyter. DM 19.80.

Amiot F., Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ. 8 (288 S.). Paris 1958, Letouzey. fFr 480.—.

Bagot J.-P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel (Bibliothèque des Archives de Philosophie VII/2). 8° (247 S.). Paris 1958. fFr 1450.—.

Barth M. A., Menschen suchen Gott. Laientexte. Übertragung aus dem Französischen von Hedwig Kehrli. 8 (185 S.). Einsiedeln 1958, Benziger. sFr 8.55.

Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat XXII.: Epistoles Católiques. Apocalipsi. 4° (363 S.). Montserrat 1958, Monestir.

Caffarena J. G., S. J., Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante (Analecta Gregoriana 93). 8° (XI u. 283 S.). Romae 1958, Universitas Gregoriana. L 2000.—.

Carmignac J., La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres. Texte restauré, traduit, commenté par J. *Carmignac*. 8° (XIX u. 287 S.). Paris 1958, Letouzey. fFr 2500.—.

Congar Y. M.-J., O. P., Le mystère du temple, ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la

Genèse à l'Apocalypse (Lectio Divina 22). 8 (345 S.). Paris 1958, Editions du Cerf.

Coreth - Muck - Schasching, Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2). 8° (210 S.). Innsbruck 1958, Rauch. S 66.—.

Delesalle J., Cet étrange secret (Études Carmélitaines). 8° (314 S.). Bruges 1957, Desclée de Brouwer. bFr 150.—.

Du Buit M., O. P., Géographie de la Terre Sainte. I. II. 8° (237 S., 18 Kt.). Paris 1958, Editions du Cerf. fFr 1200.—.

Dürig W., Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. 8° (243 S.). Regensburg 1958, Pustet. DM 21.—.

Eltester F. W., Eikon im Neuen Testament (Beihefte zur Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft 23). 8° (XVI u. 166 S.). Berlin 1958, Töpelmann. DM 28.—.

Gaechter P., S. J., Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien. 8° (457 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. S 125.—.

Gallati F. M., O. P., Der Mensch als Erlöser und Erlöster. Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. 8° (XVI u. 229 S.). Wien 1958, Herder. S 135. —

Garonne, Msgr., L'action catholique (Je sais — je crois 35). 8° (127 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Goerres A., Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. 8° (300 S.). München 1958, Kösel.

Greeff E. de, Psychiatrie et religion (Je sais — je crois 92). 8° (120S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Heinz-Mohr G., Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues. Hrsg. von J. *Lenz*. 8° (XV u. 423 S.). Trier 1958, Paulinusverlag. DM 19.80.

Hermans F., Ruysbroeck l'admirable et son école. Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par *Daniel-Rops*. 8° (XIV u. 240 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 850.—.

Herz M., Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchner theologische Studien II/15). 8° (XX u. 328 S.). München 1958, Zink. DM 26.—.

Heyder G., Paulus. Das Wort an die Welt. Eine Synopse der Briefe des Apostels. 2., völlig neu bearb. Aufl. 8° (398 S.). Olten 1957, Walter.

Katholischer Glaube und Wissenschaft in Österreich. Jahresberichte der Wiener Katholischen Akademie. Hrsg. von H. *Peichl* O. S. B. I. (1945—1955). 8° (XV u. 409 S.). Wien 1957, Herder. S 140.—.

Κοτζωνη Ἱερον., Περὶ τοῦ κύρους τῆς ἱεροσύνης τῶν Ἀγγλικανῶν (S.-A. aus *Θεολογια* 1957). 8° (47 S.) Athen 1958, Theologia.

Lesage R., Objets et habits liturgiques (Je sais — je crois 113). 8° (124 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Margenau H., Thomas and the physics of 1958: A confrontation. Under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette University (The Aquinas Lecture, 1958. 8° (61 S.). Milwaukee 1958, Marquette University Press. $ 2.50.

Martinez F. G., Estudios teologicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma. fasc. 2. 8° (118 S.). Oña (Burgos) 1958, Sociedad Suarez.

Merton Th., Der mit dir lebt. Betrachtungen über die Eucharistie 8° (185 S.). Einsiedeln 1958, Benziger. fFr 8.95.

Meyer H., Systematische Philosophie 2: Grundprobleme der Metaphysik. 8° (IX u. 502 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 28.—.

Neumann B., S. A. C., Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines. 8° (XIV u. 168 S.). Limburg 1958, Lahn-Verl.

Nordhues P., Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung (Erfurter Theologische Studien 4). 8° (XVIII u. 249 S.). Leipzig 1958. St.-Benno-Verlag.

Paquin J., S. J., Morale et medicina. Traduzione dalla seconda edizione francese. A cura di A. *M. di Marino*. 8° (XI u. 475 S.). Roma 1958. Officium Libri Catholici. L 3500.—.

Paredi A., Le miniture del sacramentario di Ariberto (S.-A. aus „Studi C. Castiglioni"). 8° (S. 699 bis 717). Milano 1957, Giuffré.

Paredi A., La miniatura del canone nel messale di Bobbio s. X (S.-A. aus Bullettino dell' Archivio Paleogr. Ital.). 4° (S. 243—249, 4 Tafeln). Rom 1957, Università di Roma.

Im Herbst erscheint:

MARANATHA

Adventsgebete aus Ravenna

Übertragen und eingeleitet von Wilhelm Schmidt
92 Seiten, Halbleinen, mit mehrfarbigem Überzug

Aus der Fülle der Zeugnisse christlichen Glaubens werden in diesem Büchlein einige Adventgebete vorgelegt. Sie entstammen dem „Rotulus von Ravenna", einer jetzt in Mailand aufbewahrten Pergamentschrift aus dem 5. Jahrhundert. Die deutsche Übersetzung will auf diese kostbaren lateinischen Gebete hinweisen, die auch den theologisch Hochgebildeten bei einer sorgfältigen Betrachtung behilflich sein werden.

Erhältlich durch den Buchhandel

VERLAG HERDER WIEN

Neue Bände in der HERDER-Bücherei

Nr. 23: G. K. CHESTERTON

Skandal um Pater Brown

Neue, geheimnisvolle Kriminalfälle, die Chestertons Amateurdedektiv mit Witz und gesundem Menschenverstand aufklärt.

Nr. 24: Dr. med. GEORG VOLK

Arznei für Leib und Seele

Gesund leben ist nicht schwer. Das zeigen diese erprobten und von jedermann durchführbaren Ratschläge eines praktischen Arztes.

S 12.90
1.90 DM · Fr. 2.30

Überall erhältlich!

VERLAG HERDER FREIBURG

In Kürze erscheint:

WILHELM KRAUSE

Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur

ca. 248 Seiten, kartoniert, ca. S 110.—

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, daß hier zum erstenmal eine lückenlose Untersuchung durchgeführt wird, die die Stellung der frühchristlichen Schriftsteller zur damaligen heidnischen Literatur zeigt. Der Leser gewinnt dabei einen ungemein interessanten Einblick in die Bewertung und bewußte Heranziehung der heidnischen Schriften durch die christlichen Autoren jener Zeit. Das Werk ist für den Theologen wertvoll und aufschlußreich.

Erhältlich durch den Buchhandel

VERLAG HERDER WIEN

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

80. BAND 1958 4. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

INHALT DES 4. HEFTES 1958 (80. JAHRGANG)

Cl. Schedl, Bund und Erwählung . . . . . 493—515

L. Hödl, Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille . . . . . 516—527

A. Pechhacker, Von der Contractio des Seins zur Unendlichkeit des Seienden . . . . . 528—554

P. Gaechter, Eine neue Chronologie der Leidenswoche? . . . . . 555—561

A. M. Landgraf (†), Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus . . . . . 562—566

K. Juhász, Ein italienischer Arzt als ungarischer Bischof . . . . . 567—579

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament: Introduction à la Bible, *de Vaux, du Buit, Arnaldich*, Biblia Sacra sec. Lat. Vulg. XI, La Biblia VI. XVI, *Wellhausen, v. Balthasar*, Reich Gottes, *Rowley* . . . . . 580—584

Kirchengeschichte: *Hagendahl, Aeby*, Cyprian, *Gallay, Lefherz, Seibel, Mulders* . . . . . 584—589

Moral- und Pastoraltheologie: *Tournier, Scholz, Niedermeyer, de Bruin, v. Baader, Tautscher, v. Nell-Breuning, Popitz, Fichter, Schurr, Jansen, Miller, Becker-Siegel, Pribilla, Siemer*, Die Kirche in der Welt, *Müller*, Verkündigung und Glaube, *Pfliegler, Hofinger, Filthaut, Congar* . . . . . 589—600

Generalregister zu den zehn Jahrgängen 71 (1949) bis 80 (1958) . . . . . 601—620

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 27. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.80; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zustüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/23705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien, oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.

BUND UND ERWÄHLUNG

Das Mysterium Israels in geschichtstheologischer Schau*

Von Prof. DDr. Claus Schedl C. SS. R., Mautern (Steiermark)

„Bund" und „Erwählung" besagen eigentlich das gleiche. Der „Bund" ist die äußere Form, in der die „Erwählung" sichtbare Gestalt annimmt. Das Handeln des unsichtbaren Gottes mit dem leibhaftigen Menschen vollzieht sich ja in der Offenbarungsgeschichte nie bloß im innerseelischen Raum, sondern bricht sich Bahn in äußeren Zeichen und Handlungen. Wenn wir also vorgreifend sagen, daß der Bund die sichtbar gewordene Erwählung darstellt, so folgt daraus, daß das Gegensatzpaar „Bundesbruch" und „Verwerfung" sein muß. In der christlichen Kontroverstheologie wird daher vor allem auf „Bund und Verwerfung" Wert gelegt und zu erweisen gesucht, daß das Judenvolk nicht mehr Gottesvolk ist, sondern als verworfenes Volk, das das Blut des Messias auf sich herabgerufen hat, durch die Jahrtausende irren muß. Vom christlichen Standpunkt aus ist dies nicht bloß ein historisches Faktum, sondern noch mehr ein Mysterium, geradezu ein Unheilsmysterium, um dessen Verständnis zu ringen heute mehr denn je unsere Verpflichtung sein muß.

Zur Beantwortung der Frage könnte man auf die alten Apologeten, angefangen mit dem Dialog des Tryphon, zurückgreifen. Diese Bahnen dürften aber schon zu sehr ausgefahren sein. Wir versuchen daher einen neuen Weg — ob er wirklich neu ist, wird sich am Schluß unserer Ausführungen erweisen —, der in unserem neuen biblischen Zeitalter gangbar geworden ist. Wir werden nichts wesentlich Neues sagen können, aber die Art, wie man es heute sagen kann, ist durch die neuen Aspekte der biblischen Theologie anders geworden, nicht abgemildert, aber in seiner geschichtlichen Verständlichkeit um so eindringlicher.

P. de Vaux, der international und interkonfessionell anerkannte Bibliker, schreibt[1]: „Die Auferstehung der Vergangenheit Palästinas und des Nahen Orients, diese Frucht der archäologischen Forschung und des Studiums der Texte, ist eine gewaltige Hilfe für unser Verständnis der Bibel nicht nur als geschichtliches Dokument, sondern auch als religiöses Buch". Man kann als Historiker an das AT herangehen und den religiösen Gehalt dieses Buches untersuchen, wie man die buddhistischen und schintoistischen Texte untersucht, ohne jede persönliche Stellungnahme. Auf Grund einer solchen sachlichen Arbeit kommt man weithin zu gleichen Ergebnissen. Sprachwissenschaft und Altertumskunde sind beide bestrebt, ein sicheres Fundament für die Erforschung des Alten

* Der Artikel wurde in der Osterwoche 1957 als Vortrag auf dem vom Wiener Seelsorgeamt veranstalteten „Theologischen Arbeitstag" gehalten, der sich „die Begegnung zwischen Judentum und Christentum" zum Thema gestellt hatte.

[1] A propos de la Théologie biblique: Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft 68 (1956) 225.

und des Neuen Testamentes zu liefern. Doch wenn gläubige Menschen, Katholiken, Protestanten und Juden zur Bibel greifen, kommt noch ein weiteres hinzu, das bei näherem Zusehen wichtiger ist als Sprachwissenschaft und Altertumskunde. Uns interessiert das AT nicht bloß im Rahmen der altorientalischen Religionsgeschichte. „Es ist nicht mehr bloß eine Geschichte des AT, es wird daraus eine Theologie, d. h. ein Wissen von Gott und dem Menschen, entfaltet im Lichte des Glaubens. Das ganze AT ist das Wort Gottes, meines Gottes, an sein auserwähltes Volk, eine Lehre, die stufenweise gegeben wurde, die fortschreitend klarer und vollständiger geworden ist und die man in ihrer Gänze betrachten muß, eine Lehre, die den Israeliten im Lauf ihrer Geschichte geschenkt wurde, die sie aber weitergeben sollten an ihre Kinder und Kindeskinder, bis zu mir, ihrem geistlichen Erben[2]."

Im Sinne einer solchen biblischen Theologie, die sich des großen geistigen Erbes bewußt ist, wollen wir versuchen, dem Zentralthema des Alten wie auch des Neuen Bundes näher zu kommen. Wir dürfen unsere heutigen Begriffe nicht ohne weiteres an die alten Texte herantragen. Gott hat sich im Ablauf der Geschichte geoffenbart; daher haben auch „Bund, Erwählung, Verwerfung" im Ablauf der Geschichte einen jeweils anderen Akzent erhalten. Wir suchen also die Wendepunkte, an denen der Bund geschichtsmächtig wurde, aufzuzeigen. Die Entwicklung gleicht einem grandiosen göttlich-menschlichen Drama, vielfach einer Tragödie; denn wie der Bund immer fester geschlossen wird, so wird auch die Verwerfung immer erschütternder. Die Verwerfung beginnt nicht erst mit der Verurteilung Jesu, sie ist vom ersten Moment an da, wo Gott einen Menschen aus anderen herausruft. Die Heilsgeschichte ist daher zugleich eine Unheilsgeschichte. Aus dieser Gesamtschau dürfte auch das Problem der jüdischen Verwerfung eine andere Wertung finden.

Sprachliche Vorbemerkungen: *berit* = Bund?

Nach der eben im Erscheinen begriffenen Konkordanz von Lisowsky kommt das Wort *berit* im AT 285mal vor, gehört damit zu den Leitworten der Bibel. Sicher haben die biblischen Schriftsteller nicht vorher Wurzelstudien betrieben, bevor sie ein solches Leitwort gebrauchten, aber trotzdem lohnt sich auch eine solche „radikale" Untersuchung, um den Begriffsinhalt einer derartigen Vokabel zu erschließen. Unter anderem kommen vor allem drei Ableitungen in Frage:

a) Wurzel *BRH* (*barāh*) = essen; *berit* dementsprechend das Mahl, denn die alten Bündnisse zwischen Stämmen und Einzelpersonen wurden nicht durch die Unterschrift, sondern durch eine heilige Mahlzeit vor der Gottheit ratifiziert. „Bündnis schließen" war also gleichbedeutend mit „heilige Mahlzeit halten". Doch diese Ableitung, die an sich denkbar wäre, dürfte sich nicht halten. Daher die zweite Wurzel:

[2] Ebd. 226.

b) Man nimmt zur Klärung der Nominalform *berît* das akkadische *barû* = Fessel, Fesselung zu Hilfe. Denn bei einem Bündnis gehen die Partner verschiedene Verpflichtungen ein, an die sie fortan „gebunden" sind, wozu unser deutsches Wort „Bund" eine sinngemäße Übersetzung wäre. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem Akkadischen und Hebräischen sind zwar unbezweifelbar, jedoch ist der Weg von *barû* zu *berît* weit. Daher sucht man nach weiteren Deutungen. Hier springen nun die neuesten Textfunde von Mari am Euphrat ein.

c) *berît*, abzuleiten von akkadischem *birît* = zwischen (*birû/birtu* = Zwischenraum, Mitte). Es fällt auf, daß *berît* meist mit dem Verbum *kārat* = schneiden verbunden wird. Kann man denn einen „Bund schneiden"? In Psalm 49/50, 5 wird denen ins Gewissen geredet, die „den Bund über Opfern geschnitten haben". Soll das heißen, daß ein Tier zerschnitten, aufgeschlitzt o. ä. wurde und daß mit diesem Ritual das Bundesverhältnis hergestellt wurde? Nach Archive royal de Mari II, 37 läßt der Absender des Briefes, offenbar ein königlicher Beamter, „einen Esel, Sohn einer Eselin", töten und bringt dadurch eine Vereinbarung zwischen den Hana-Leuten und Idamaraz zustande. *Ḫajarum katâlum birît X û Y* entspricht ziemlich genau dem Hebräischen *kârat berît*; d. i. „einen Esel töten zwischen X und Y", ist gleich „einen Bund schneiden", ein Bündnis schließen. Wörtlich „man schneidet einen Zwischenraum". Dies wird aus dem Ritual verständlich. Die Vertragspartner mußten zwischen den geteilten Hälften des Tieres durchschreiten. Es handelte sich nicht in erster Linie um ein Opfer, sondern um einen Drohritus. Wer sich nicht an den Vertrag hält, soll ebenso zerstückelt werden wie das Tier. Daß diese Auffassung Israel nicht fremd war, beweist das Drohwort des Propheten Jeremias: „Die Männer, die meinen Bund gebrochen, die den geschlossenen Bund nicht gehalten, mache ich zum Kalb, das sie entzweigeschnitten und zwischen dessen Stücken sie hindurchgeschritten; die Fürsten Judas und Jerusalems, die Kämmerer, die Priester und das ganze Volk, das mitten durch des Kalbes Stücke durchgeschritten, gebe ich den Feinden in die Hände ..." (Jer 34, 18—20).

Neben diesem urtümlichen Ausdruck „Bund schneiden" kommen aber auch andere Wendungen vor, in denen *berît* bereits zu einem Fachausdruck geworden ist ohne jeden Hinweis auf die Tötung eines Tieres wie etwa: „den Bund geben, aufrichten, aufstellen, bewahren, setzen ..."

Beim Übergang ins Griechische war es schwer, ein entsprechendes Wort zu finden, das dem Ursinn von „dazwischen" irgendwie gerecht wurde. Die Übersetzer der LXX entschieden sich für *διαθήκη*. Das Verbum *διατίθημι* kann im Medium die Bedeutung „bestimmen, verfügen, vermachen" annehmen; z. B.: *κἀγὼ διατίθημαι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*, „ich vermache euch das Reich" (Lk 22, 29). Vor allem aber versteht man unter *διατίθεσθαι διαθήκην* die letztwillige Verfügung, das Testament. Zwar kann

διαθήκη auch manchmal „Abkommen, Vertrag" bezeichnen, aber äußerst selten. Die normale Bedeutung war „Verfügung, Testament". Durch die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes *berit* mit διαθήκη war eine Akzentverschiebung in der Bedeutung eingetreten. Aus den freien Bündnisverträgen mit den Patriarchen, mit Moses, David waren nun Verfügungen des souveränen Gottes geworden. Gott ist der Gebende, Verfügende, der Mensch dagegen der Empfangende, Gehorchende. Das menschliche Element, wonach der Mensch selbst mit Gott als seinem Partner verhandelt und sich dann erst verpflichtet, scheint durch die Übersetzung mit διαθήκη = Verfügung benachteiligt zu sein, ein für die biblisch-theologische Betrachtung nicht gering zu achtender Verlust.

Innerhalb der Bibel und des alten Morgenlandes kennen wir mehrere Arten von Verträgen: a) Verträge zwischen gleichgestellten Partnern wie David und Jonathan; b) Verträge zwischen höher und niedriger gestellten Partnern: der Höhergestellte gibt dem Untergeordneten einen Bund, einen Vertrag, an dessen Punkte er sich zu halten hat. So legt z. B. der siegreiche Josua den Gabaonitern einen Bund auf, wonach sie in eine Art Fronverhältnis zu Israel eingestuft wurden. c) Aus Mari kennen wir noch eine dritte Art von Bündnis, wonach ein außenstehender Dritter zwischen zwei streitenden Parteien ein Bündnis anregt.

Innerhalb dieser weltlich-rechtlichen Bündnisse spielt der religiöse Bund, der im AT im Vordergrund steht, eine besondere Rolle.

I. Die Grundlegung des Bundes und der Erwählung in Abraham

Die Patriarchenerzählungen sind sicher erst lange Zeit nach den Patriarchen schriftlich niedergelegt worden. Es besteht daher die Möglichkeit, daß spätere theologische Konzeptionen an die alten Erzählungen herangetragen wurden. Aber abgesehen davon zeigen die Erzählungen derart altertümliches Gepräge, daß die spätere Redaktion sich höchstens auf die Gesamtkomposition bezieht, die kleinen Einheiten aber in ihrem alten Bestand bewahrt. Zu den ältesten Stücken gehört nun der Bericht über den Bundesschluß zwischen Abraham und seinem Gott *El šaddaj*, dem allmächtigen Gott (Gen 15, 7—20). Denn hier ist noch das alte Bundesritual festgehalten, das auch sonst bei weltlichen Verträgen üblich war.

Abraham soll ein dreijähriges Rind, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder nehmen, dazu eine Turteltaube und eine junge Taube, die drei Vierfüßler in der Mitte teilen, die Vögel aber nicht. Abraham vollführt den Befehl. Raubvögel stürzen sich auf die Opfertiere. Er verscheucht sie. Da fällt ein geheimnisvoller Schlaf (*tardēmâh*) auf ihn und Abraham erlebt das Schicksal seines Volkes in mystischem Seelenkampf voraus. Die Sonne ging unter und Finsternis legte sich übers Land. Da fuhr ein rauchender Feuerofen und eine brennende Fackel zwischen den geteilten Tieren hindurch. Der Ritus schließt mit einer er-

neuten Zusage Gottes, Abrahams Nachkommenschaft zu mehren und ihr das Land vom Bache Ägyptens bis zum großen Strom zum Erbe zu geben.

Dieses eigentümliche Ritual ist die offizielle Bundesschließung zwischen Gott und Abraham. Der äußere Verlauf gehört in die altorientalische Umwelt hinein. Der Unterschied von den anderen Bundesschlüssen besteht einzig im Partner. Gott selbst unterwirft sich dem altorientalischen Ritual und geht im Zeichen des brennenden Ofens durch die Hälften hindurch. Damit gilt der Vertrag als ratifiziert. Schicksalhaft, wenn der Ausdruck hier gebraucht werden darf, ist von nun an kraft orientalischen Rechts Gott an Abraham gebunden und Abraham an Gott.

Solche Bundesschlüsse sind aber erst das Endergebnis eines langen Weges. Zum Vergleich ziehen wir den Vertrag zwischen Jakob und Laban heran. Jakob war, als er sich übervorteilt sah, mit Hab und Herden, mit Weibern und Kindern aus dem Sippenverband Labans ausgebrochen. Er wollte sich selbständig machen. Laban jagte den Flüchtigen nach und hätte ihnen wahrscheinlich Schaden angetan, wenn ihn nicht eine höhere Macht daran gehindert hätte. Um aber für alle Zukunft eine neue Rechtsgrundlage zu schaffen, „schneiden beide einen Bund" (Gen 31, 43ff). Drei Phasen kann man unterscheiden beim Zustandekommen dieses Vertrages: a) Festlegung der Vertragspunkte oder der Bundessatzungen: Fortan soll Galaad die Grenze zwischen ihnen sein. b) Errichtung eines Denkzeichens, einer Steinsäule oder eines Steinhaufens (Gen 31, 45ff). c) Besiegelung des Vertrages vor Gott durch Opfer und Opfermahl, wodurch sie zu „Brüdern" (31, 54) werden. Von einer Teilung von Tieren ist nicht ausdrücklich die Rede, wohl aber von Opfern. Rein weltliche Verträge kennt ja das alte Morgenland überhaupt nicht. Gott oder die Götter sind die Garanten der Rechtsordnung und der Bundestreue.

Welche Vertragspunkte wurden nun im Falle Abrahams vor dem Vollzug des Bundesrituals festgelegt? — Während der Vertrag zwischen Jakob und Laban zweiseitig ist, liegt die Sache bei Abraham anders. Was hier durch den Vertrag festgelegt wird, ist nicht so sehr menschliche Abmachung als göttliche Schenkung. Indem Gott im Feuer durch die Tierhälften durchschreitet, verpflichtet er sich, Abraham und seinem Samen dieses Land vom Bache Ägyptens bis zum großen Strom zu geben (15, 18). Also ein territorialer Vertrag oder besser eine territoriale Zusage. Sie beinhaltet zugleich die Verheißung, den Samen Abrahams zu mehren wie den Sand am Meer und die Sterne am Firmament.

Das göttliche Handeln steht hier mächtig und schöpferisch im Vordergrund. Einem erstorbenen Manne und einer alten Frau Samen zu erwecken, kann nur die Schöpferkraft Gottes. Wenn also Abrahams Vertrag mit Gott dem äußeren Ritual nach ganz und gar altorientalisch ist, so sprengt er dem Inhalte nach nicht bloß den Rahmen des alten Morgenlandes, sondern der Welt überhaupt. Abraham ist ein Herausgerufener. Der Anruf

Gottes bestimmt seinen Lebensweg. Die Schrift berichtet darüber in anschaulichen Worten: „Und Gott rief Abraham: Zieh aus aus deinem Land ..." (Gen 12, 1). Rein weltgeschichtlich betrachtet sieht dieses Rufen so aus, daß sich Abraham eines Tages aus religiösen Gründen von seiner Sippe trennte und seinen eigenen Weg nach Palästina einschlug. In welcher Art und Weise sich das Sprechen Gottes Abraham kundtat, entzieht sich unserer Erkenntnis; jedenfalls wagte Abraham sein Leben auf diesen inneren Anruf. „Er glaubte" (Gen 15, 6), und dies ward ihm zur großen Entscheidung seines Lebens.

Daß Abraham nach der Trennung von seiner Sippe tatsächlich etwas Neues begann, kann man auch aus der Einführung der Beschneidung beweisen. Sicher hat es auch vorher Beschneidungen gegeben und auch nachher; diese eine aber bekam einen neuen Sinn: sie wurde zum äußeren Zeichen des Bundes, den Gott mit Abraham geschlossen hatte. Man mag sich an der Art dieses Bundeszeichens stoßen. Aber Gott und das alte Morgenland dachten realistisch und anschaulich. Der Fruchtbarkeitssegen ist sinnvoll am Glied der Fruchtbarkeit veranschaulicht.

Durch Bund und Beschneidung in Abraham ist das Fundament für die Sonderstellung Israels gelegt. Von diesen Ursprüngen ist weder das Judentum noch das Christentum mehr losgekommen. Die Erwählung Israels bleibt ohne die Erwählung Abrahams ein weltgeschichtliches Rätsel. Es ist von Bedeutung, daß rassische, blutsmäßige Gesichtspunkte in dieser Erwählung überhaupt keine Rolle spielen. Die Erwählung ist zwar an das Fleisch der Beschneidung, nicht aber an das Blut der Abstammung gebunden. Nicht die Söhne Hagars noch die Keturas werden zu Trägern des Erbsegens, sondern nur der Sohn Saras, der aus Glauben und Wunder geboren wurde. Weltgeschichtlich gesehen scheint Abraham nur ein alter Orientale des 18. vorchristlichen Jahrhunderts gewesen zu sein, der sich durch ein äußeres Bundesritual seinem Gott verschworen hat, ähnlich wie Wen-Amun seinen Gott mitführt oder wie irgendein orientalischer Herrscher sich auf seinen Heimatgott beruft und ihm die Weltherrschaft zusichern will. Wen-Amun mit seinem ägyptischen Gottesbild und Nabunaid mit seinem neuen Mondkult waren nur vorübergehende Tageserscheinungen. Der verborgene Abraham, von dem die Weltgeschichte keine Notiz nahm, wirkte auf Jahrtausende weiter. Wie war das möglich? Weil er sich nicht an irgendeine orientalische Gottheit band, sondern an den allmächtigen, ewigen Gott der Geschichte, der die Möglichkeit hat, auf Jahrhunderte hinaus einen Geschichtsplan zu entwerfen und durchzuführen. Daher die Gottesnamen, die für Abrahamserzählungen charakteristisch sind: *El šaddaj* = (wahrscheinlich) Allmächtiger Gott, *El ʿôlam* = ewiger Gott. Abraham verehrt demnach den gleichen El wie etwa der Priesterkönig von Jerusalem Melchisedech; er ruft den gleichen El an, der als *Deus otiosus* in den Ugarittexten eine Rolle spielt. Er kann also zeitgeschichtlich eingeordnet und verständlich gemacht werden.

Zur echten Art der Menschwerdung Gottes in der Geschichte gehört es nun, daß die neuen Anfänge nicht katastrophenartig wie ein *Deus ex machina* in die Geschichte einbrechen, sondern still wie das Morgenlicht, ein neuer Aufgang aus der Höhe. Abraham ist nur der Same, das heilsträchtige Sperma. Es braucht Jahrhunderte stillen geschichtlichen Wachstums, bis der Same zu einer großen Saat ausgereift ist. Die Art des Samens bleibt immer dieselbe. Abrahams Same hat nur Lebenskraft aus Glauben und Erwählung, deren „sakramentales Zeichen" die Beschneidung im Fleische ist.

II. Das Israel Gottes

Gen 32, 23—33 wird der eigentümliche Gotteskampf des Patriarchen Jakob am Ufer des Jabbokflusses berichtet. M. Noth sieht darin nur eine ätiologische Legende, die den Ortsnamen „Phanuel = Antlitz Gottes" erklären will. Wenn auch dadurch der Bericht seines historischen Charakters entkleidet wird, so gesteht ihm Noth trotzdem hohes Alter zu. G. von Rad erkennt in dieser Erzählung eine Art alten Credos, eine Art Glaubensbekenntnis. In diesen Patriarchenlegenden sei das Glaubensgut des frühen Israel volkstümlich und sinnenfällig zusammengefaßt worden. Bei strengstem kritischem Maßstab kann man also den Gotteskampf am Jabbok heranziehen, um daraus die Glaubensüberzeugungen der alten Zeit zu rekonstruieren.

Danach kann man den Schluß wagen, daß in der alten Zeit der Patriarchen auf Grund eines mystischen Erlebnisses der neue Name Israel auftauchte, zunächst nur als Personbezeichnung, die dann später auf den ganzen Stamm erweitert wurde.

Vor der Überquerung des Jabbokflusses hatte Jakob einen Kampf mit einem geheimnisvollen Wesen durchzukämpfen. Der Gegner Jakobs wird eingeführt als „Mann, der mit ihm rang" (32, 24). Ein Vergleich mit der Berufung Gedeons und der wunderbaren Verheißung der Geburt Samsons ergibt, daß unter diesem Mann nicht bloß eine Engelsmacht, sondern El, Gott selber, verstanden werden muß. Daß Jakob an der Hüfte gelähmt wird, ist Beglaubigungszeichen für die Wirklichkeit der göttlichen Zusage, die sich in der Namensdeutung ausspricht: „Dein Name soll ferner nicht mehr Jakob genannt werden, sondern Israel; denn mit Gott und Menschen hast du gekämpft und dabei Oberhand behalten" (32, 28).

Wiewohl Jakob den Namen des geheimnisvollen Wesens nicht erfragen konnte, nannte er den Ort Phane-el = Antlitz Gottes. Danach bezeichnet auch er noch seinen Gott genau so wie Abraham mit El, dem in Kanaan gebräuchlichen Gottesnamen. Und doch liegt nicht mehr etwas bloß Kanaanäisches vor, sondern ein neuer Ansatz in der Religionsgeschichte und der Geschichte Israels in Sonderheit, denn von hier geht der Name Israel über die ganze Welt.

Nach der volkstümlichen Erklärung der Bibel: „Du hast mit El gekämpft", würde sich die Deutung von „Israel" als „Kämpfer

Gottes" nahe legen. Das ist sprachlich nicht haltbar. Der Form nach ist *Jisra-el* ein kurzer Satz mit dem Subjekt El = Gott und der Imperfektform des Verbums *sarah* = kämpfen. Wer ist demnach auf Grund dieser nüchternen grammatikalischen Erkenntnis der eigentliche Kämpfer, Jakob oder Gott? Das Übergewicht des Handelns liegt bei Gott: „Gott kämpft!", oder als Wunschform ausgedrückt: „Gott möge kämpfen!" — Andere Ableitungen von *sarar* = leuchten oder von *jasar* = heilen haben geringere Wahrscheinlichkeit. Der biblische Text hört jedenfalls das Kämpferische heraus. Dies ist für die tiefere Erkenntnis vom Wesen des Bundes und der Erwählung von weitesttragender Bedeutung. Alles was von jetzt ab unter dem Namen Israel geht, ist nicht mehr innerweltliche Geschichte, sondern El = Gott selber ist sozusagen persönlich, geradezu leidenschaftlich daran interessiert, so sehr, daß der Weiterbestand Israels ohne den Gott Israels nicht mehr denkbar ist. Daraus geht hervor, daß die Existenz Israels im Letzten ein göttliches Mysterium ist, das rational, geschichtlich nicht lösbar ist.

III. Der Bund im Blut

Ein neues Stadium, das im Grunde nicht neu ist, beginnt mit der Bundesschließung unter Moses am Sinai. Warum nicht neu? Weil sich der im brennenden Dornbusch offenbarende Gott ausdrücklich als den Gott der Väter, der Patriarchen kundgibt. Das heißt, daß die Offenbarung am Sinai nur die konsequente Weiterführung des mit Abraham geschlossenen Bundes ist. Aber zugleich ist die Offenbarung am Sinai ein Beweis, daß sich Gott im Laufe der Geschichte Israels immer mehr erschließt. Geschichte also eine fortschreitende Selbsterschließung Gottes.

Die hyperkritische Behauptung M. Noths, daß man Moses weder einen Religionsstifter nennen noch irgendwelche historische Wirkungen von ihm ableiten könne, wird kaum ein besonnener Historiker teilen. Neue geistige Impulse entstehen in der Menschheitsgeschichte nie aus einer vagen Milieustimmung, sondern sind Funken einer starken Persönlichkeit. Wenn man auch heute der Überzeugung ist, daß Moses die Namensform *Jahu* bereits vorfand, so kann nicht bestritten werden, daß er das alte Wort mit neuem Inhalt erfüllt hat. Von nun an ist der Gott Israels nicht mehr der auch im kanaanäischen Pantheon bekannte El, sondern der nur in Israel beheimatete *Jahwe*.

Über die Deutung dieses Namens wurden die verschiedensten Hypothesen aufgestellt. Auf Grund der Inschrift von Karatepe dürfte es sich um ein altes Partizip des Hiphil handeln: „der ins Dasein Rufende", also der Schöpfergott. Die Bibel selber verweilt aber auf der Ableitung von *hajah* = sein. Die LXX hat einen statischen Sinn herausgelesen: „Ich bin der Seiende." Der Hebräer hat sicher etwas Dynamisches herausgehört: „Der da ist, zur Stelle ist, der Helfergott!" Ein sinnvoller Gottesname für ein Volk, das in Knechtschaft nach einem Retter schreit.

Im Namen dieses Rettergottes führte Moses sein geknechtetes Volk unter staunenerregenden Zeichen aus der Knechtschaft Ägyptens in die Freiheit der Wüste Sinai. Hier ergaben sich neue und schwere Probleme. Diese Scharen, in der Not der Unterdrückung zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt, drohten in der Freiheit auseinanderzufallen, wenn sie nicht zu einer neuen Einheit geformt wurden. Darin besteht die große Tat des Moses am Sinai. Er hat aus losen patriarchalischen Sippen, die den Gott der Väter verehrten, das neue Volk Jahwes gemacht. Es ist begreiflich, daß diese Neuformung auch in äußeren Zeichen sichtbar wurde, im Bundesschluß am Sinai.

Wir ordnen diesen Bundesschluß wieder zunächst in die geschichtliche Umwelt ein. Von außen betrachtet erscheint der Bund Israels als ein religiöser Bund von zwölf Stämmen. Nun aber hat es Zwölferbünde mehrere gegeben. Gen 22, 20—24 sind zwölf Aramäerstämme, Gen 25, 13—16 zwölf ismaelitische und Gen 36, 10—14 zwölf edomitische Stämme erwähnt, während Gen 36, 20—28 eine Liste von sechs horitischen Stämmen vorliegt. Die Zahlen sind verdächtig oder, wenn man lieber will, sehr aufschlußreich. Mit den beiden adoptierten Söhnen Josefs gab es ja eigentlich dreizehn israelitische Stämme; trotzdem hält die Überlieferung an der Zwölfzahl fest. Warum dies? Zwölf ist die Zahl der Monate des Jahres. Vielleicht ist die Zwölfzahl ein Hinweis auf den abwechselnden Turnus des Dienstes an einem gemeinsamen Heiligtum. Aus der späteren griechischen Geschichte kennen wir den Amphiktyonenbund von Delphi. Im Rahmen der alten Geschichte tritt also Israel als ein religiöser Zwölferbund um das Heiligtum seines Gottes Jahwe in Erscheinung. Die anderen Zwölferbünde sind verschwunden, ohne eine Spur hinterlassen zu haben. Warum ist der Zwölferbund Israels am Sinai geschichtsmächtig geworden? Des Rätsels Lösung liegt wieder an seinem Gottesbild. Was Moses hier wagte, war so groß, daß sein Volk daran zu zerbrechen drohte. Wer könnte es auch mit dem lebendigen Gott aufnehmen und am Leben bleiben?

Das Ritual des Bundesschlusses erinnert an sonstige orientalische Vertragsabschlüsse, etwa an den Vertrag Labans mit Jakob: a) Festlegung der Vertragspunkte — hier Proklamierung der Gebote; b) Errichtung von Denkzeichen — zwölf Steinsäulen; c) Opfer vor der Gottheit; d) Besiegelung des Ganzen im Opfermahl.

Die Grundlage der mosaischen Gesetzgebung findet man im sogenannten Bundesbuch (Ex 21, 1—23, 33) zusammengefaßt, das auf weite Strecken Gemeinsamkeiten mit dem semitischen Volksrecht aufweist. Für Moses kennzeichnend sind die sogenannten apodiktischen Satzungen, die im altorientalischen Recht keine Parallele haben und ihre klassische Fassung in den Zehn Geboten gefunden haben.

Das Neue des Sinaibundes besteht vor allem darin, daß hier ein Bund mit einem ganzen Volke geschlossen wird, während die

Patriarchenbünde mit Einzelpersonen geschlossen worden waren. Dadurch bekommt die Volksgemeinschaft der zwölf Stämme einen sakralen Charakter. Das Blut, mit dem Moses die Volksgemeinde besprengt mit den Worten: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch schließt auf Grund all dieser Worte" (Ex 24, 8) bindet als Gott vorbehaltenes Element die Stämme an Gott. Das ausgesprengte Blut versinnbildet den göttlichen Anspruch auf dieses Volk aus Fleisch und Blut. Aber trotz dieser Blutzeremonie bleibt der Bund nicht im Magischen, Irrationalen stecken, das Blut schreit nach den Worten des Bundes, die alles andere sind als Magie und primitiver Blutzauber. Gerade diese Worte, d. s. die zehn Gebote, waren geeignet, Israel den Charakter der Einzigartigkeit aufzuprägen, wodurch es sich von allen umliegenden Völkern unterschied. Die anderen Völker machten sich Bilder und Standarten von ihren Göttern, Israels Gott ist aber der Unsichtbare, der in kein Bild zu bannen ist. Die Forderungen seiner Gebote treffen den Einzelnen wie die Gemeinschaft bis in die letzte Einsamkeit des Gewissens. Der Gott, der hier spricht, ist der sittlich fordernde Gott. Schutz der Familie, Schutz des Lebens, Schutz der Ehe, Schutz des Eigentums und der Wahrhaftigkeit, die Forderung nach letzter innerer Lauterkeit sind derart hochgestellte Ziele, daß der Mensch dadurch scheinbar überfordert wird. Der Bund war daher von vornherein ein Wagnis, das Wagnis lag mehr auf Jahwes Seite, der solch Unerhörtes mit einem Volk von harter Stirn und steifem Nacken unternehmen wollte. Man hat durchaus den Eindruck, daß Moses als ein Einsamer mit seinem großen religiösen Wagnis unverstanden vor dem Volk stand. Trotzdem war die von ihm proklamierte Idee göttlich-grandios: Die zwölf Stämme sollten aufhören, irgendein Verband von blutmäßig verwandten Stämmen zu sein, durch die Blutbesprengung wurden sie Gottes Volk, Jahwes Eigentum und folgerichtig ein heiliges Priestertum, unmittelbar unter der Herrschaft des unsichtbaren Gottes Jahwe stehend. Unter den furchterregenden Zeichen und auf die begeisterten Worte Moses' hin war das Volk bereit, sein Ja zu diesem heiligen Wagnis zu sagen: „Alles was Jahwe gesagt, wollen wir tun!" Aber es brauchte Moses nur länger als erwartet auf dem Berge verweilen, da setzte die „Ernüchterung" ein, die Gegenkräfte traten auf den Plan und drohten des Moses Werk im Keim zu ersticken. Die Reform des Moses hätte von der Geschichte genau so hinweggespült werden können wie die Sonnenreform eines Echnaton. Daß es nicht geschah, ist ein geschichtliches Rätsel oder ein Erweis des in die Geschichte gestaltend eingreifenden Gottes Jahwe.

IV. Die Gefährdung des Bundes

Der Bundesschluß am Sinai war ein großes religiöses Wagnis. Daß dieser Plan überhaupt gelang, kann man nur der überragenden Persönlichkeit des Moses zuschreiben. Das Volk hatte einen langen Weg zu gehen, bis es die Ideen des Moses, wenn auch widerstrebend,

zur Kenntnis nahm. Am Bundesschließungstage selber schwieg die Reaktion, überwältigt von den ungewöhnlichen Naturerscheinungen, die den Festakt begleiteten. Als aber Moses auf den Berg stieg und vierzig Tage nicht kam, meldeten sich die Gegenkräfte. Man überredete Aaron, Moses' Bruder, für die Volksgemeinde ein religiöses Symbol, ein Stierbild, gießen zu lassen. Aaron ließ Gold- und Schmucksachen einsammeln und war dem Volk zu Willen. Er verkündete laut: „Morgen feiern wir ein Fest für Jahwe!" Am anderen Tage erhoben sie sich, opferten Brandopfer und brachten Erfüllungsopfer dar, und das Volk ließ sich nieder, um zu essen und zu trinken. Dann erhoben sie sich, um sich zu belustigen" (Ex 32, 1ff).

Was sind die eigentlichen Kräfte dieses „Abfalles"? War es überhaupt ein Abfall von Jahwe? Nach dem Wortlaut des Berichtes durchaus nicht. Denn Aaron rief ja ein Jahwefest aus (32, 5). Warum aber entfachte dieses Vorgehen trotzdem den Zorn Moses' derart, daß er die vom Berge mitgebrachten Gesetzestafeln zerschlug, mit Feuer und Schwert dreinfuhr und mit blutiger Unerbittlichkeit den Stierkult ausrottete? Wo bleibt die Antwort?

Der Kult des Goldenen Kalbes ist schwerlich ägyptischen Ursprungs. Denn die Ägypter verehrten wirkliche Stiere wie den Apis in Memphis und den Mnewis in Heliopolis. Beim Goldenen Kalb hingegen handelt es sich um ein Kultbild in der Gestalt eines Jungstieres (*'egel*). Wir finden es bei verschiedenen semitischen Stämmen. Bei den Akkadern und Aramäern wird neben dem Mondgott der Wettergott Hadad, bei den Kanaanäern der Ba'al und bei den Südarabern der Mondgott Šahar mit dem Stier in Verbindung gebracht. Dies beweist, daß das Stierbild ursprünglich nicht an eine bestimmte Gottheit gebunden war, sondern ein religiöses Symbol allgemeiner Art darstellte. Der Stier galt als Verkörperung der Kraft und Stärke wie auch der Fruchtbarkeit.

Wir müssen nun annehmen, daß dieses gemeinsemitische Gottessymbol auch in der volkstümlichen Gottesverehrung der in Ägypten weilenden Israeliten Eingang gefunden hat. Vielfach begegnen uns bei den Babyloniern, Aramäern und vor allem bei den Hethitern bildliche Darstellungen, welche die Gottheit auf einem bestimmten heiligen Tier stehend zeigen, das man füglich als Thron der Gottheit auffassen konnte.

Wenn nun Aaron auf Verlangen des Volkes ein goldenes Stierbild gießen ließ, das man sich in der Art einer Standarte, eines Feldzeichens denken kann, das vor Israel einherziehen sollte (Ex 32, 1), so bedeutete dies auf den ersten Blick keinen Abfall von Jahwe selber. Man konnte ihn unsichtbar über dem Stierbild schwebend und gegenwärtig denken, für Moses aber war diese Konzession an volkstümliche Vorstellungen ein radikaler Abfall. Wenn Israel seinen Jahwe so verehrte, so unterschied er sich nicht mehr von den Göttern der anderen Völker. Das Gottesbild war hineingezogen in das Animalisch-Naturhafte, wodurch das Ethisch-Fordernde ausgelöscht und die Einzigartigkeit Jahwes

bedroht schien. Unter dem Ruf: „Wer für Jahwe, her zu mir!" griff Moses zum Schwert. Durch eine blutige Säuberungsaktion schaffte er kompromißlos seine Gegner aus dem Weg und erneuerte den Bund auf Jahwe, der unsichtbar unter seinem Volke weilt und ihm voranzieht.

Durch diese blutige Kompromißlosigkeit rettete Moses seine Gründung. Aber schon hier in den Anfängen zeigt es sich, welchen Gefährdungen der Bund Jahwes in der Geschichte ausgesetzt sein sollte. In den Tagen am Sinai ist die gesamte Geschichte Israels bereits vorweggenommen. Es ist durchaus nicht so, daß sich das Volk wie ein Mann und eine Seele Jahwe verpflichtete, es war vielmehr die Elite um Moses, die die Rechte Jahwes durchsetzte. Man hat sich leider daran gewöhnt, das alte Israel als eine einförmige Masse zu sehen; bei näherem Betrachten erkennt man aber, daß von Anfang an mit der Proklamierung der Herrschaftsrechte Jahwes sich auch die Gegenkräfte stürmisch meldeten. Die Gegenkräfte stießen so weit vor, daß sie selbst Moses als Führer verwarfen; ja noch weiter, daß Jahwe selber bereit gewesen wäre, Israel als solches zu verwerfen und in Moses ein neues Fundament zu legen. Bund und Erwählung sind daher von Anfang an keine gesicherten Größen, sondern unerhörte Angebote Gottes, Anrufe Jahwes an ein ganzes Volk, das mit Ja oder mit Rebellion darauf antworten konnte. Wie wetterwendisch das Volk war, zeigte sich bei der Bekanntschaft mit dem sinnenberauschenden Baalskult der Moabiter in Beelphegor. Auch hier rettete nur das kompromißlose Einschreiten des Phinees die Situation.

Die Erfolge der Landnahme stärkten zwar den Glauben an den siegreichen Arm Jahwes. In jener Zeit dürfte der Gottesname *Jahwe Ṣib'ā'ôt* aufgekommen sein. Aber mit dem Seßhaftwerden in Kanaan beginnt erneut das Ringen zwischen Jahwe und Baal. Israels Stellung ist auf Gedeih und Verderb von seinem Stehen zum Bunde abhängig. Je mehr der Bund verfällt und der Baalskult eindringt, desto mehr gerät Israel unter die Zuchtrute verschiedener Feinde. Dies ist das einförmige Thema des Richterbuches: „Und sie fielen ab von Jahwe ... darum gab er sie in die Hände der NN ..." Nach altorientalischen Analogien hätte Israel in der ansässigen kanaanäischen Bevölkerung nicht bloß rassisch, sondern auch kulturell und religiös aufgehen müssen. Ein gleichzeitiges Musterbeispiel liefern die ungleich kriegerischeren Philister, die ihre Sprache und Religion aufgaben und vollständig zu Kanaanitern wurden. Warum geschah das gleiche nicht mit dem frühen Israel mit seiner schwachen, patriarchalischen Organisation, mit seinen auseinanderstrebenden Stammesinteressen? — Wieder stehen wir vor einem Rätsel der Geschichte, dessen Lösung nur vom Bundesgedanken her möglich ist. In letzter Stunde der Gefährdung standen immer wieder Männer auf, die das Volk zu seiner eigentlichen Sendung zurückriefen und dadurch den nationalen Aufstieg ermöglichten. Denn ein Volk muß zugrundegehen, wenn es seiner Sendung untreu wird. Es gräbt sich selber das Grab.

V. Die Katastrophe von Silo

Die Katastrophe von Silo ist nichts anderes als eine erstmalige Verwerfung Israels, so daß denen, die davon Kunde vernahmen, die Ohren gellten. Das Heiligtum zerstört, die Bundeslade in den Händen der Feinde, die Männer im Krieg erschlagen, die Hohenpriester getötet, die Philister triumphierend — bedeutet dies nicht das Ende Israels?

Daß Israel weiterbestand, verdankte es neben dem machtvollen Eingriff Jahwes selber der erschütternden Bußpredigt eines Samuel, der am Tage von Maspha wie ein Savonarola gepredigt haben muß, so daß die Leute ihre Baale und Astarten und Amulette herbrachten und in einem Autodafé verbrannten. Samuel erneuerte den Bund und bildete dadurch die Kerntruppe, die fähig wurde, den Stoß der Philister aufzufangen.

VI. Der davidische Bund

Es gibt verschiedene Berichte über die Einführung des Königtums. Dabei kann nicht überhört werden, daß unter Samuels Führung selber eine mächtige Strömung vorhanden war, die in der Einführung des Königtums einen Abfall von Jahwe sah. Das Königtum in Israel ist daher von Anfang an mit einem Mißtrauensvotum belastet, das leider, nach dem Verlauf der Geschichte zu urteilen, nur zu berechtigt war. Unter dem Eindruck der glorreichen davidischen und salomonischen Ära verstummte eine Zeitlang die Kritik. Jahwe schließt mit David selber eine *berit* (2 Sm 23, 5), wodurch er sich an dieses Königshaus bindet. Die Reichstrennung und der Verfall des Königtums aber rufen um so stärker die prophetische Kritik wach. Unter der Führung der großen Propheten kommt es dann zu einer Revision des Bundesgedankens. Nach den traurigen Erfahrungen der Wirklichkeit erkennt man, daß der Bund im Volk von Fleisch und Blut als solchem nicht zu verwirklichen ist, der Bund bekommt ein geistiges und geistliches Gepräge, wodurch die Bindungen an die Nation bereits gelöst sind und ein neues Israel im Geiste ersteht.

Zunächst macht die davidisch-salomonische Ära den Eindruck eines vorläufigen Höhe- und Ruhepunktes der Bundesidee. David schwört, nicht zu ruhen, bis er für Jahwe einen Ruheort gefunden. Er trifft alle Vorbereitungen zum Tempelbau, der unter Salomon durchgeführt wird. Die Lade des Bundes wird eingeholt und Sion die Stadt Jahwes und Davids zugleich. Der Bund Jahwes mit den zwölf Stämmen erfährt seine Krönung in einem neuen Bund Jahwes mit David und seinem Samen (2 Sm 23, 5). Jahwe wohnt unter seinem Volke. Der auffallendste Ausdruck hierfür war das Herabsteigen der Wolke beim Tempelweihfest Salomons. Damit schien der Bund so vollständig als nur menschenmöglich verwirklicht.

Da es im Bereich des Menschlichen nichts gibt, das nicht vom Verderb bedroht werden könnte, so barg auch diese „ideale" Ver-

wirklichung des Bundes mit dem Zentralheiligtum in Jerusalem große Gefahren in sich. Religion ist ja nie ein gesicherter Besitz. Echte Religion wächst aus der ständigen, jeden Tag neu errungenen Begegnung mit dem anrufenden Gott. Der prachtvoll gefeierte äußere Kult in Jerusalem, der seinen tiefen Sinn und seine Berechtigung hatte, drohte immer mehr zu einer Bilderwand zu werden, die den Zugang zum lebendigen Gott versperrte. In der ersten Periode der Königszeit wird daher der Bund von zwei Seiten unterhöhlt, einerseits vom schleichenden Kanaanäismus, andererseits aber vom veräußerlichten Kult. Man ist versucht zu sagen, daß der Bund von außen und innen angefressen wurde. Die Einführung des Stierkultes im Nordreich war ein Rückfall in die vorsinaitische Zeit, die Preisgabe eines wesentlichen Punktes der Bundessatzung. Mit der Reichstrennung beginnt nicht bloß die politische Zerreißung des Zwölfstämmebundes, sondern auch das religiöse Schisma, das mit dem Untergang des Nordreiches endigt. Im Nordreich und Südreich erstanden in dieser Epoche die Propheten als Gewissen der Nation. Es ist nun von Interesse, zu prüfen, inwieweit die Idee des Bundes ihre Bußpredigt bestimmte.

VII. Niederreißen der Privilegien und sittliche Erneuerung

Eine Prüfung an Hand der Konkordanz ergibt, daß die Idee des Bundes als solche bei den frühen Propheten Amos, Osee und Isaias eine geringe Rolle spielte. Das heißt aber nicht, daß der Bundesgedanke nicht lebendig war. Man braucht nur das erste Kapitel Osees einsehen. Die Kommentatoren sind sich nicht einig, ob es sich um eine bloße Allegorie oder um wirkliches Geschehen handelt. Zum Verständnis des Inhaltes ist das ohne Belang. Nach Osees Auffassung ist Israel eine Hure geworden, ihre Kinder sind Hurenkinder, die die Gerichtsnamen Jezrael und Ohnegnad bekommen. Das heißt, daß nach Osee Israel den Bund Jahwes, der mit einem Ehebund verglichen wird, gebrochen hat. Die Angriffe der Propheten Amos und Isaias richten sich gegen die sittliche Verkommenheit des Volkes, die derart groß ist, daß nach Isaias kein heiler Fleck mehr an Israel zu finden ist. Zwar wird der Tempelkult noch mit alter Pracht gefeiert, aber er ist zu einem seelenlosen Betrieb geworden.

Wegen dieses Abfalles werden die Propheten zu Gerichtsrufern. Sie müssen in Jahwes Auftrag Israels Verwerfung ankündigen. Die Verwerfung ist derart, daß vom Königshaus nur ein Stumpf, von Israel nur ein Rest übrigbleibt. Gerade der Restgedanke durchzieht erschütternd die Predigt des Propheten Isaias.

Was war eigentlich geschehen? Aus der Auserwählung war eine Privilegierung geworden. Man war sich des Bundes sicher und meinte, damit einen Freibrief für alle Zügellosigkeit in der Hand zu haben. Gerade die Idee der Auserwählung reißt Amos

mit harten Worten nieder. Er stellt Israel den Kuschiten und den Philistern gleich. Das Heilshandeln Jahwes mit Israel bietet keine dauernde Sicherung. Denn auch die Philister hat Jahwe aus Kaphtor herausgeführt. Amos ebnet die äußeren Schranken der Erwählung ein. Patriarchen, Bund vom Sinai, Tempel und Priestertum kann Israel vor dem Untergang nicht schützen, wenn es sich nicht auf eine radikale sittliche Erneuerung besinnt. Nicht Opfer will Jahwe, sondern Barmherzigkeit (Osee 6, 6).

Gerade diese früheren Propheten reißen alle Schranken von Vorrechten nieder und stellen Israel vor die Unmittelbarkeit des sittlich-fordernden Gottes. Die Auserwählung kann kein Privileg sein, auf dem man sicher ausruhen könnte, die Erwählung bedingt nur ein noch strengeres Gericht. „Euch hab ich auserwählt, darum suche ich an euch heim all eure Schuld" (Am 3, 2).

VIII. Die Idee des Bundes gewinnt neue Leuchtkraft

Bei den Propheten Jeremias und Ezechiel, die im Geiste und in der Kraft der früheren Propheten Gottes Rechte einfordern, gewinnt nun die Idee des Bundes als solche neue Leuchtkraft. Es ist wie ein Aufleuchten in letzter Stunde vor dem Untergang.

Die Auffindung des Gesetzbuches unter Josias trug viel zur Verbreitung der Bundesidee bei. Man sah nun, daß die vorausgegangene Zeit des Manasses eine Zeit des Bundesbruches gewesen war. Unter dem Einfluß der Predigt des Propheten Jeremias besann man sich auf die alten Bundessatzungen. In diese Zeit hinein paßt auch am besten die Abfassung des Deuteronomiums. Auch die katholische Kritik stimmt darin überein, daß das Buch Deuteronomium in der heutigen Form nicht von Moses stammen kann. Es ist insofern mosaisch, als Ideen des Moses in der Art prophetischer Predigt verarbeitet und dadurch altes Überlieferungsgut festgehalten wurde. Nun aber ist die Leitidee des Dt der Bund. Der Ehrenname Jahwes lautet nun „der, welcher Bund und Gnade bewahrt" (*ôṣer bĕrît wᵉḥesed*; Dt 7, 9. 12), d. h. der Bund als solcher ist eine einzige schenkende Gnadentat Jahwes. Soweit es auf ihn ankommt, gibt es keine Lösung davon. Er fühlt sich für immer und ewig daran gebunden. Das fragwürdige Moment liegt nur auf Seiten des wankelmütigen Menschen.

Aber gerade diese allzu traurig erlebte menschliche Fragwürdigkeit veranlaßt den Propheten Jeremias die Idee eines neuen Bundes zu entwerfen. Jeremias gilt als Rufer des Untergangs. Das stärkste Motiv für diese Untergangspredigt bietet ihm der Bundesgedanke. Gottes Gnade leuchtet hell hervor aus seiner machtvollen Herausführung des Volkes aus Ägypten, um so trauriger wirkt dann der Undank des Volkes, das Jahwes Bundestreue nur mit Bundesbruch vergolten hat. Dies muß unabwendbar das Gericht wie mit Seilen herbeiziehen. Dabei ist immer der alte Begriff der *berit* als eines geschichtlich vollzogenen Bundesaktes beibehalten. Die ebenfalls alten Bilder der Ehe, des Vater-Sohn-Verhältnisses, des göttlichen Hirtenamtes behalten weiterhin

Geltung. Darüber hinaus sieht aber Jeremias allzu klar die Mängel des Sinaibundes und seiner Erneuerung unter Josias, als daß er sich für dessen ewige Dauer hätte aussprechen können. Der Sinaibund kann daher nur etwas Vorläufiges sein, er konnte die Herzen nicht umwandeln, der neue Bund Jahwes wird nicht bei äußeren Normen stehen bleiben, sondern den Menschen bis ins Innerste umwandeln: „Denn siehe, es kommt die Zeit — da schließe ich einen neuen Bund mit Israels Haus und Judas Haus. Nicht einen Bund wie ich ihn mit ihren Vätern geschlossen, als ich sie bei der Hand nahm und sie aus Ägypten herausführte, einen Bund, den sie gebrochen haben, obwohl ich der Herr war, Spruch Jahwes. Nein, dies wird der Bund sein, den ich schließen werde nach jenen Tagen mit Israels Haus: Ich lege mein Gesetz in ihr Herz und schreibe es in ihre Seele. So werde ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" (Jer 31, 31—33).

Ezechiel führt Jeremias' Gedanken weiter. Das 16. Kap. wird zu einer einzigen Anklage wegen Ehebruchs und Bundesbruchs. Gerade Ezechiel hat das Ende des alten Israel wie kein anderer geschildert. Wenn das Wesen Israels in seiner Bindung an Jahwe besteht, so hört Israel auf als Nation zu existieren, wenn sich Jahwe aus seiner Mitte entfernt. Nun aber berichtet Ez (10, 18—22) wie sich die Herrlichkeit Jahwes über der Bundeslade erhebt und gegen Osten den Tempel verläßt, hinter sich brennende Ruinen und Untergang zurücklassend.

Da aber Jahwe einer ist, der Bund und Gnade bewahrt, bedeutet sein Weggang nicht das Ende, über den Ruinen schaut Ezechiel den neuen Tempel, die neue Gnadenherrlichkeit Jahwes und das neue Jerusalem.

Die stärkste Vertiefung hat die prophetische Deutung des Bundesgedankens bei Deuteroisaias gefunden. Während er ganz im Sinne des alten Prophetentums vom Sinaibund überhaupt nicht redet und statt dessen von der Erlösung aus Ägypten spricht (Is 43, 16; 51, 9f; 52, 4), wo sich Jahwe sein Volk bildete (Is 44, 21. 24), stellt er den Idealzustand der Endzeit, in dem sich der göttliche Heilsplan mit Israel verwirklicht, als *berit* dar (Is 54, 10; 55, 3; 61, 8). Dabei verweilt er nicht bei den einzelnen historischen Tatsachen, die er höchstens zur Motivierung benutzt (Sinaibund, Abrahams Erwählung). In freudetrunkener Vorausnahme der unerhörten Heilsoffenbarung, die vor der Tür steht, scheint er das Vergangene fast zu vergessen. Der alte Bund wird völlig überschattet von dem neuen Friedensbund, den Jahwe jetzt mit seinem Volk schließen will, um es nach wunderbarer Wüstenwanderung in dem zum Paradies umgewandelten Heimatland einzupflanzen und seine Königsherrschaft darin aufzurichten.

Diese endzeitliche Erscheinung der *berit* ist aber kein ritueller Einzelakt, keine neue Verfassung oder Organisation, sondern verkörpert sich in einem persönlichen Menschenleben, in dem Gottesknecht, der als Bundesmittler für das Volk bestimmt ist (Is 42, 6; 49, 8). In ihm offenbart sich der göttliche Gemeinschafts-

wille als ein Wille zum stellvertretenden Leiden, durch welches das Bundesvolk mit seinem messianischen Herrscher zu einer unlösbaren Gemeinschaft zusammengeschlossen und mit Gott versöhnt wird; zugleich aber erhält der göttliche Herrscherwille durch die Sammlung eines Volkes um den aus Leiden zur Herrlichkeit erhobenen König unbedingte Geltung. Durch diese Verknüpfung des Bundesgedankens mit der messianischen Hoffnung wird das innerste Anliegen des Prophetentums, die *berit* aus der sachlich-unpersönlichen Denkweise herauszulösen und in die Sphäre persönlich-sittlichen Lebens zu erheben, zu vollkommener Erfüllung gebracht[3].

So erscheint hier die Vorstellung von der *berit* dem prophetischen Denken vollkommen assimiliert. Der Blick ist zwar noch nach rückwärts gewendet zu den Bünden, die Jahwe in der Vorzeit geschlossen hat, wobei der Sinaibund nur mehr als der vorausgeworfene Schatten der kommenden großen Heilszeit erscheint. Damit ist an diesem zentralen Punkt die israelitische Religion in das „Noch nicht" hineingestellt und jedem Versuch des frommen Gemüts, bei einer erreichten Stufe stehen zu bleiben und Hütten zu bauen, der Boden entzogen. Nicht als ob Vergangenheit und Gegenwart als wertlos erklärt würden, jedoch die Bezeichnung des Kommenden als neue *berit*, als neuer Bund läßt das Bisherige und Gegenwärtige in aller Fragwürdigkeit aufscheinen.

IX. Bedrohung des Bundes durch das Gesetz

Daß sich das ausgesiedelte Judentum wieder zu einer Volksgemeinschaft zusammenschloß und ein halbes Jahrtausend in Palästina hielt, ist einzig aus dem neu erwachten Bundesgedanken erklärlich. Nehemias und Esdras verpflichten das heimgekehrte Volk auf Bund und Gesetz. Hierin sind sie Erben des Jeremias, des Deuteroisaias und des Deuteronomiums. Nach dem Exil ist der Bestand der Nation nun nicht mehr durch die Gefahr des Absinkens in das kanaanäische Heidentum bedroht — der Hang zu den Göttern Kanaans ist Israel endgültig ausgetrieben —, nun zeichnet sich eine neue Bedrohung durch eine einseitige Gesetzesfrömmigkeit ab. *Berit* wird zum Inbegriff der Bundessatzungen, die man erfüllen muß. So verengt sich der Begriff der *berit* immer mehr vom lebendigen Geschichtsdialog Gottes mit dem Menschen zu einem juristisch-legalistischen Terminus, der den freien Strom der Religiosität zu ersticken droht. Dies ist auch die Situation, die Jesus vorfindet. Nach den Evangelien hat er den Kampf zu führen vor allem mit den Auswüchsen der pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit, die in selbstsicherer Abkapselung für einen schöpferischen Eingriff Jahwes zu einer neuen *berit* keine Voraussetzungen mehr mitbrachte. Denn die *berit* erfüllt sich bereits in der Erfüllung des Gesetzes. Daher ist der Messiasgedanke im rabbinischen Judentum fast erstorben. Daß es hier zum schärfsten Kampf kommen mußte, leuchtet ein. In der Bergpredigt zerschlägt Jesus den Zaun des Gesetzes und führt

[3] Eichrodt, Theologie des AT I³ (1948) 21.

den Menschen wieder zurück vor die Unmittelbarkeit des fordernden und richtenden Gottes.

X. Der neue Bund der Qumransekte

Ohne hier näher auf die Probleme der neuen Texte vom Toten Meer einzugehen, sei doch kurz darauf hingewiesen, daß die Leitidee dieser Sekte der Bund war. Sie sahen, daß der Bund gebrochen war, sonderten sich vom übrigen Volke ab, um als eigentliches Israel eine Gemeinde des neuen Bundes zu bilden.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Bund und Erwählung keine gesicherten Größen sind. Von Gott her gesehen, sind sie unerhörte Gnadenangebote, vom Menschen her Anrufe zum Gehorsam und Wagnis für Gott. Wenn der Mensch sich Gott erschließt, so schreitet er von Gnade zu noch größerer Gnade, verschließt er sich aber, so führt sein Weg von Verderben zu noch größerem Gericht. Denn man kann Gott nicht widerstehen, ohne daran zugrunde zu gehen. Nun zeigt die Entwicklung des Bundesgedankens, daß Gott mit seinen Gnadenangeboten nicht geizt. Trotz des menschlichen Versagens zieht er seinen Bund nicht zurück — er ist einer, der Bund und Gnade bewahrt —, er steigert vielmehr seine Verheißungen; über dem Zusammenbruch und der Verwerfung des alten Israels leuchten die Horizonte eines neuen Israels und eines neuen Bundes auf.

Wenn wir aus dieser Gesamtschau nun auf die — nach christlicher Auffassung — Verwerfung des jüdischen Volkes zu sprechen kommen, so ergibt sich daraus, daß dies nicht die erste Verwerfung Israels ist. Silo ist Mahnmal einer ersten katastrophalen Verwerfung des alten Israel, die Ruinen des zerstörten Jerusalem ein zweites; hat Jahwe inzwischen aufgehört, sich seines Volkes anzunehmen? Sicher ist der Großteil der Bewohner des ausgesiedelten Nordreiches in der heidnischen Bevölkerung in der Fremde aufgegangen und spurlos verschwunden. Aber immerhin blieb ein Rest, der als Grundstein für den Weiterbau diente. Dies war aber nur möglich durch die Rückbesinnung auf die eigentliche Sendung, auf die Verpflichtungen, die der Bund auferlegte. Israel kann eben nur aus dem Bunde leben. Wenn es danebenlebt, wird es naturnotwendig zu einer Karikatur unter den Völkern, zu einem Zeichen, an dem sich die Heiden stoßen.

Vom christlichen Standpunkt aus müssen wir daher sagen, daß das Judentum nicht mehr aus der Fülle des Bundes lebt, da es das große Angebot Jahwes in Jesus nicht annahm. Aus diesem sich Verschließen gegen den Anruf Jahwes mußte wie in früheren Zeitabschnitten das Gericht und die Zerstreuung folgen. Da nach dem Deuteronomium Jahwe ein Gott ist, der Bund und Gnade bewahrt, so folgt daraus, daß auch das Judentum noch weiter unter dem Gnadenplan Gottes steht, der jederzeit bereit ist, seinen den Vätern geleisteten Schwur einzulösen, wenn die menschlichen Voraussetzungen gegeben sind.

XI. Bund und Erwählung im Neuen Testament

Der Bundesgedanke weist innerhalb der neutestamentlichen Schriften verschiedene Schattierungen und Entwicklungen auf. Es seien nur drei Wendepunkte in großen Linien skizziert:

1. Der Bundesgedanke in der Kindheitsgeschichte: Wir gehen von der Frage aus: Beginnt der Neue Bund mit einem harten Bruch gegenüber dem Alten? Wie haben die Menschen der Kindheitsgeschichte das Neue, das ihnen zuteil wurde, empfunden? Die zwei Lieder, das Benedictus und das Magnificat, sind für unsere Untersuchung wegweisend. Zacharias preist den Herrn, daß er „seines heiligen Bundes gedachte" (Lk 1, 72). Daß der Engel ihm erscheint und die Geburt des Vorläufers ankündigt, ist für ihn kein isoliertes Ereignis. Er stellt es in den großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang hinein: Der Schwur Gottes und der Bund mit den Vätern soll jetzt Wirklichkeit werden. Für Zacharias ist der neue Beginn nichts wesentlich Neues, sondern Einholung und Heimholung der Urverheißungen. Wenn im Hochgesang Mariens das Wort Bund nicht vorkommt, so ist doch die Bundesidee in voller Lebendigkeit da. Das Lied gipfelt ja in der Aussage, daß „Gott seines Erbarmens gedachte, wie er es zu den Vätern gesprochen und zu Abraham" (Lk 1, 55). Mariens Seele strömt über, weil sie Israels Gott als einen erlebt hat, der „Bund und Gnade bewahrt". Daß Maria Mutter des Messias wurde, erlebte sie als Erfüllung der Bundesverheißung an Abraham. Der Bund mit Abraham wird durch sie hier und heute neue Gegenwart und Wirklichkeit. Die Ideen der Kindheitsgeschichte sind derart alttestamentlich geladen, daß man sie rein vom Alten Testament her verstehen und deuten könnte. Engelserscheinung, Herabkunft des Geistes, Sohn des Höchsten usw. sind keine typisch neutestamentlichen Aussagen. Die Worte des Verkündigungsengels vom „Geist" und vom „Sohn" konnte Maria aus der davidischen Hausprophetie verstehen, ohne daß der neue, trinitarische Horizont vor ihrem Auge aufleuchtete (2 Sam 7, 14ff). Die Gestalten der Kindheitsgeschichte erleben also das Große, das an sie herantritt, nicht als Bruch zum Alten Bund, sondern im Gegenteil als eminente Erfüllung. Der Bund Abrahams, der Bund mit David wird eingelöst.

2. Jesus als Erfüller. Im alttestamentlichen Teil haben wir besonderen Wert auf Deuteroisaias gelegt. Nun fällt auf, daß dieser Prophet in der Verkündigung Jesu eine große Rolle spielt. Er scheint geradezu der Lieblingsprophet Jesu gewesen zu sein. Bei der Taufe am Jordan beruft sich Jesus, als Johannes sich weigert ihn zu taufen, darauf, daß er alle Gerechtigkeit erfüllen müsse (Mt 3, 15). Dieses schwerverständliche Wort läßt sich am besten aus Deutero-Isaias 53, 4 verstehen. Jesus weiß sich als „Knecht Jahwes", der die Schwachheiten und Sünden auf sich nimmt und damit die Gerechtigkeit erfüllt. — Als man ihm in der Synagoge in Nazareth die Schriftrolle reichte, fiel

sein Blick wieder auf Deutero-Isaias 61, 1ff. Er schloß die Lesung mit dem Wort, das alle aufhorchen ließ: „Heute ist diese Schrift erfüllt" (Lk 4, 21). Er will also nichts Neues bringen, sondern das Alte verwirklichen. Dieser Erfüllungsgedanke beherrscht vor allem die Bergpredigt. „Glaubt ja nicht, ich sei gekommen aufzuheben, sondern zu erfüllen" (Mt 5, 17). Die Bergpredigt ist nicht, wie man leichthin meint, das schlechterdings Neue in der Verkündung Jesu. Jesus vernichtet den Alten Bund nicht, er verwirklicht ihn in noch größerer Tiefe und Absolutheit.

Mit diesem Anspruch, Erfüller zu sein, stößt er auf den Widerstand der Schriftgelehrten und Pharisäer, die sich die Erfüllung ganz anders gedacht hatten. Hier, am Bundesgedanken, muß es zur Scheidung der Geister kommen. Von einem bestimmten Moment an hat Jesus begonnen, anders zu reden als bisher. Die Bergpredigt stellt den Typ seiner Anfangsverkündigung dar, wo er offen aussprach, daß mit ihm die Herrschaft der Himmel angebrochen ist. Doch von einem bestimmten Zeitpunkt an verhüllte er die Predigt vom Himmelreich. Den Jüngern fiel dies auf, darum fragten sie ihn eigens, warum er jetzt anders rede (Mt 13, 10). Der Grund, weswegen Jesus in verhüllenden Gleichnissen redet, wird bei Matthäus und Lukas verschieden angegeben. Matthäus sagt einfach ὅτι (daß, weil) (Mt 13, 13), er stellt eine Tatsache fest. Jesus redet deswegen in Gleichnissen, weil sie die Wunder zwar sehen, ihn aber nicht als Messias anerkennen wollen. Er zieht daraus die Folgerung und predigt von nun an anders. Lukas dagegen bewahrt den Sinn des Propheten Isaias 6, 9 besser, indem er das harte ἵνα (damit) beibehält (Lk 8, 10). Hat also Jesus von einem bestimmten Augenblick an mit seiner Verkündung die Verstockung bezweckt? Kann man sich überhaupt vorstellen, daß Jesus, der herumging Wohltaten spendend, etwas getan hat, damit sie nicht zum Heile kämen? So viel Licht auch an der Gestalt Jesu aufleuchtet, man wird schwerlich an der Härte des „damit" vorbeikommen. Es bedeutet eine Verkürzung der neutestamentlichen Wahrheit, wenn man in Jesus bloß die lichten Seiten sieht, die Güte, das Heilandsmäßige: er ist zugleich der Richter, der unerbittlich das Wort der endgültigen Verwerfung beim letzten Gericht ausspricht (Mt 25, 46). In diesen Gesamtrahmen paßt sehr wohl das Gerichtswort „damit". Der gleiche, der das Gerichtswort den Pharisäern entgegenschleuderte (Mt 23) und damit offen den Stab über sie brach, hat bereits mit der Predigt in Gleichnissen das Gericht der Verwerfung begonnen. Seine Gegner hatten sich freiwillig der Botschaft verschlossen. Darum wird ihnen das weitere Licht entzogen und ihr Auge geblendet. Ihre Verstockung wäre demnach ein beginnendes Gericht, verhängt durch Jesus, den Richter. Dies ist auch das harte Christusbild, das Isaias vorgebildet hat (Jes 6, 10).

In Sonderheit sieht Jesus den Sinn seiner Passion im Lied vom leidenden Gottesknecht vorgedeutet (Jes 53, 1ff). Von daher wird das „muß" der Leidensvoraussagen verständlich

(Mt 16, 21; Mk 8, 31; Lk 9, 22). Gerade durch sein Leiden wird er zum „Bund für das Volk" (Jes 42, 6; 49, 8) und zum „Heil für das Volk" (Jes 49, 6). Das Kennzeichnende der Ebed-Jahwe-Lieder scheint gerade in dieser Verbindung von „Bund und Leiden" zu liegen. Daher überrascht es durchaus nicht, daß Jesus das letzte Abendmahl als Bundesmahl einsetzte. Die Einsetzungsworte greifen bewußt auf die Bundesschließungsformel am Sinai zurück. Dort sprach Moses: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen auf Grund all dieser Gebote" (Ex 24, 8); hier Jesus: „Dies ist das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 28). Aber welch ein Unterschied! Dort das Blut von Tieren, hier das Blut des Gottmenschen! Dort entstand eine Nation aus Fleisch und Blut, das Zwölfstämmevolk Israel, hier das Gottesvolk aus Glaube und Wahrheit, das den engen blutgebundenen Rahmen sprengt und die weltweite Kirche der zwölf Apostel werden will. Nun aber wollte das Judentum im alten Sinaibund verharren und den Schritt zum Neuen Bund Gottes in Jesus nicht wahr haben. Daher mußte es zum Bruch kommen. „Wir haben keinen anderen König als den Kaiser" (Jo 19, 15), bedeutet den Ausbruch des Judentums aus dem Bundesverband Gottes. Den Bruch mit dem Alten hat also nicht Jesus vollzogen, der in allem Erfüller sein wollte, den Bruch hat das Judentum vollzogen, das dem Handeln Gottes eine Grenze setzte.

3. Die Apologie des Christentums nach Paulus. Paulus hat schwer an der Problematik Israel und Christentum gelitten. Aus einem leidenschaftlichen Christusverfolger war er ein ebenso leidenschaftlicher Christusverkünder geworden. Wie erlebte nun gerade er die junge Kirche? Nicht als Verneinung des Alten Bundes, sondern im Gegenteil als das eigentliche Israel, das Verheißung und Bund besitzt. In dieser Richtung gehen seine Ausführungen im Römerbrief. Hier entwirft er die Idee des „verborgenen Juden" (Röm 2, 29). Nicht mehr auf die völkische Zugehörigkeit kommt es an. Die Juden sagen zwar, sie hätten das Gesetz, sie seien das Licht der Völker, die Erzieher der Unvernünftigen, die Lehrer der Unmündigen (Röm 2, 17ff), aber das alles kann sie nicht retten. Sie haben aufgehört, Bundesvolk Gottes zu sein. Wahrer Israelit ist fortan nicht, wer die Beschneidung am Fleische, sondern wer sie am Herzen trägt. Damit entwirft Paulus die Idee des geistigen, unsichtbaren Israel. Den Gedanken weiterführend kommt er zur Erkenntnis, daß die eigentlichen Kinder Abrahams nicht die sind, die dem Fleische nach von ihm abstammen, sondern die, welche Kinder seines Geistes und Glaubens sind. Paulus vergeistigt demnach die Gestalt Abrahams zum Vater der Gläubigen, denn schon vor seiner Beschneidung heißt es, daß er gerecht erfunden wurde vor Gott (Röm 4, 1ff). Der eigentliche Quellpunkt und Existenzgrund Israels ist also der Glaube Abrahams. Was später folgte, Beschneidung und Sinai, hat keine wesentliche Bedeutung mehr.

In seiner Missionierung schloß sich Paulus der jüdischen Diaspora an. Er verkündet überall dort, wo bereits Judengemeinden waren,

das Christentum. In welcher Art? Als etwas Neues? Man braucht nur seine Rede in Antiochien in Pisidien nach dieser Richtung durchzuarbeiten (Apg 13, 15ff). Paulus verkündet das Christentum als Erfüllung des Bundes, als Heimholung der Verheißungen, als echtes Israel, gegen das sich das Israel dem Fleische nach erhebt. Paulus wird hinausgestoßen. Wider seinen Willen kommt es zum Bruch zwischen Kirche und Synagoge. Paulus erlebt diese Trennung als großen persönlichen Schmerz. Tatsächlich sieht dies doch so aus, als ob Gott sein Volk, das Judenvolk, verworfen hätte.

Den Gedanken der Verwerfung Israels kann Paulus kaum denken. Er ruft sofort: „niemals" (Röm 11, 1). Dies ist undenkbar, denn Gott ist doch seinen Verheißungen treu. Israel hat ja die Väter, die Verheißungen, das Gesetz, die Erwählung. Soll dies alles hinfällig geworden sein? Als Ausweg aus diesem Labyrinth greift Paulus auf den prophetischen Gedanken des „Restes" zurück. Ein Rest, wenn auch ein kleiner, hat die Botschaft Gottes in Jesus doch angenommen. Über den Großteil des Volkes hat Gott den „Geist der Übernachtung", der Verblendung und Verstockung verhängt (Röm 11, 9). Seither liegt eine Hülle über ihren Augen (2 Kor 3, 14), so daß sie nicht mehr richtig sehen können. Paulus muß zwar zugeben, daß das Judenvolk als solches das Angebot Gottes in Jesus von Nazareth nicht angenommen hat und daher — er sagt es mit halbem Herzen — verworfen sei.

Nun aber ringt er weiter um den Sinn des Geschichtsablaufes. Ist das Judenvolk restlos verworfen, hat Gott nichts mehr mit ihm zu tun? Ist der Bund vernichtet? Aus diesem Zusammenhang ist das 11. Kapitel des Römerbriefes zu verstehen. Wie im Deuteronomium der Begriff von Gott, der Bund und Treue bewahrt, vor Augen gestellt wird, so sucht Paulus von der Treue Gottes zu seinem Bunde aus auch das Mysterium der Verstockung und Verhüllung des Judentums zu klären. Er sagt, daß die Verhärtung nur auf einen Teil Israels gelegt ist, bis die Fülle der Heiden eingeht (Röm 11, 25). Danach entwirft er einen viel umfassenderen heilsgeschichtlichen Horizont. Er erlebt zwar als bittere Tatsache, daß der Bruch zwischen Kirche und Synagoge endgültig vollzogen ist. Nur Steinigung und Tod hat die Synagoge für die junge Kirche übrig. Kann es eine ärgere Feindschaft als Todfeindschaft geben? Beide scheinen nichts mehr miteinander zu tun zu haben. Paulus sucht diese bitteren Tatsachen theologisch aufzuarbeiten. Die Lösung findet er im übergeordneten Geschichtsplan Gottes. Wenn die Fülle der Heiden einmal ins Reich der Himmel eingegangen ist, schlägt eine neue Stunde für das Israel dem Fleische nach. Dann hört der Unterschied auf und alle, Juden wie Heiden, haben Teil an dem einen Reiche Gottes im Messias Jesus. Dieser ist einstweilen nur aufgehoben bei Gott (Apg 3, 20). In der Zwischenzeit hat Gott Israel noch einmal eine Zeit der *tešûbâh*, der Buße und Umkehr, gegeben.

Die Verwerfung des Judentums ist tatsächlich ein Gottesgericht, das bereits in dem „damit" der Gleichnisreden Jesu

begann. Warum das so sein mußte? Wer begreift dies? So stößt Paulus in einem letzten Anlauf vor bis zur Gnadenwahl Gottes. Warum wurde Isaak erwählt und nicht Ismael, warum Jakob und nicht Esau, wo sie doch Zwillinge waren? Paulus beendet das Problem, indem er es in die Tiefe des unerforschlichen Ratsschlusses Gottes hineinlegt. Von Gott her muß es einen Sinn haben. Daher ist das Auseinanderfallen von Judentum und Christentum im letzten Mysterium der Heilsführung Gottes selber. Am Ende der Vision des Paulus leuchtet die *pax Christi* auf mit der großen Heimkehr der Heiden, aber auch mit der Rückkehr Israels. Dann erst wird die *berit*, der Bund Gottes von der Urzeit her, vollendet und verwirklicht. Dies alles ein einziges Geschichtsmysterium, das nur von der Tiefe des Reichtums, der Weisheit und Erkenntnis Gottes her deutbar wird (Röm 11, 33ff).

Die alttestamentlichen Propheten haben sich aus dem schmerzlichen Erleben der konkreten Wirklichkeit des Alten Bundes sagen müssen: so kann in Wahrheit der Bund Gottes mit den Menschen nicht aussehen. Auf diesem düsteren Hintergrund entwarfen sie dann die Idee des Neuen Bundes. Nun müssen wir uns als Christen fragen: Ist dieser Neue Bund in der Kirche voll verwirklicht? In der Kirche ist der Bund nur anfangsweise verwirklicht, die Vollendung steht noch aus. Daher darf man annehmen, daß auch die Verwerfung der Synagoge nur zeitweilig ist. In der Zeit der Vollendung werden die Schranken zwischen Kirche und Synagoge fallen. Daß diese Zeit anbreche, liegt im Interesse beider. Wenn daher die Kirche in der Karfreitagsliturgie betet: *oremus pro perfidis Judaeis*, wenn sie an einem Höhepunkt ihrer Liturgie, wo die Einsetzung des Neuen Bundes im Blute Christi gefeiert wird, des alten Bundesvolkes gedenkt, so beweist dies mehr als lange Reden, daß die Heimholung Israels in das Reich der Himmel eines der brennendsten Anliegen ihres Betens ist.

Innerhalb des Judentums vollzieht sich heute auch eine Rückbesinnung auf das Wesentliche, auf Bund und Erwählung. Aus dem kurzen Überblick über die Geschichte des Bundes dürfte klar geworden sein, daß eine Rückbesinnung auf Bund und Erwählung immer große geschichtliche Folgen nach sich gezogen hat: bei Samuel die Wiederherstellung der Selbständigkeit Israels, nach dem Exil die Heimkehr. Wenn nun das Judentum, das heute mehr Märtyrer aufweisen kann als in früheren Abschnitten, gerade durch seine Märtyrer zu neuem Auserwählungs- und Bundesbewußtsein erwacht ist, so muß dies doch auch geschichtliche Folgen haben. Daher wurde auch gesagt, das Wiedererstehen des Staates Israel sei nicht eine politische, sondern eine religiöse Tatsache, eine Gnadengabe Gottes auf Grund des Blutes der Märtyrer. Wenn also die Kirche sich auf das Wesentliche besinnt — auch das Blut ihrer Märtyrer ruft unter dem Altar (Offb 6, 9) nach der Vollendung des Reiches — und die Synagoge das gleiche tut, wird die Zeit beschleunigt, in der die Heiden zum Reiche gekommen sein werden und nur mehr EIN Israel Gottes sein wird.

EINE UNBEKANNTE PREDIGTSAMMLUNG DES ALANUS VON LILLE IN MÜNCHENER HANDSCHRIFTEN

Von Dr. Ludwig Hödl, München

Die mittelalterlichen Theologen waren keine akademischen Lehrer, deren Tätigkeit sich nur auf den Hörsaal erstreckte, sie waren auch Prediger, und dies nicht nur gelegentlich und bei außerordentlichen Anlässen. Die Bakkalare und die Magister mußten den Universitätsstatuten und der Zeit entsprechend Sermones und Collationes halten. Die mediävistischen Handschriften überliefern neben den Lehrschriften der Magister auch deren Predigten. Diese sind für das mittelalterliche Geistesleben nicht weniger interessant als die wissenschaftlichen Werke.

Der Gegenstand und die Methode der Verkündigung und der Theologie sind zwar jeweils verschieden, sie stehen aber durchaus nicht beziehungslos nebeneinander. Die Einheit der Theologie und der Verkündigung gründet in der einen Offenbarung, die auf dem Wege der theologischen Erkenntnis und der praktischen Verkündigung auf je verschiedene Weise Gegenstand der Betrachtung wird. Die je verschiedene Intention des Theologen und des Predigers bedingt den je verschiedenen Gegenstand.

Diese Studie widmet sich einem berühmten Magister und Prediger der Frühscholastik, Alanus von Lille.

Er wurde zwischen 1120 und 1130 geboren. Das genaue Datum ist nicht überliefert. Seiner schulischen Herkunft und seiner theologischen Lehrrichtung nach ist er Porretaner. Seine theologische Laufbahn begann er gegen 1160 bis 1165 und folgte später Petrus Cantor in Paris im theologischen Lehramt nach. In den achtziger Jahren hielt sich Alanus in Montpellier auf und lehrte und predigte dort gegen die südfranzösischen Irrlehrer. Gegen Ende des Lebens zog er sich zu den Zisterziensern nach Cluni zurück und starb dort 1202.

Die Druckausgaben der Werke des Alanus enthalten neben der Summe über die Kunst des Predigens acht Sermones und einen Liber Sententiarum, der nach den richtigen Beobachtungen von P. Glorieux eine andere, ungedruckte Sermonessammlung des Alanus exzerpiert[1]. Glorieux kennt zwei Handschriften dieser Sammlung: Cod. Paris. nouv. acq. lat. 335 und Cod. Vat. Regin. lat. 424[2]. Die mediävistische Forschung hat sich seitdem um diese Predigtsammlung nicht mehr gekümmert[3]. Auf Grund von vier unbekannten Münchener Hss sollen zunächst die Titel und die Echtheit der Sermones behandelt werden (I) und dann soll die Methode der Verkündigung, ihre Theorie und ihre praktische Anwendung kurz beleuchtet werden (II).

---

[1] Summa Magistri Alani de arte praedicatoria (PL 210, 109—198); Sermones octo (ebd. 197—228); Liber Sententiarum (ebd. 229—252). Dazu vgl. P. Glorieux, Le prétendu Liber sententiarum d'Alain de Lille: Rech. Théol. anc. médiév. 20 (1953) 312—315.

[2] Ebd. 313.

[3] A. M. Landgraf, Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelona 1956, 145.

I. Die Sermonessammlung des Alanus von Lille nach den Münchener Hss Clm 4616, 4586, 4782a und 17458

1. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt in vier Codices des 13., 14. und 15. Jahrhunderts eine Sermonessammlung, deren erste Predigt auf den Advent das vielzitierte Pauluswort „*Scientes quia hora est iam nos de somno surgere*" (Röm 13, 11) voranstellt und dann fortfährt: *Notandum, fratres carissimi, quod triplex est somnus*:

a) Clm 4616 (XII./XIII. s.) stammt aus dem Kloster Benediktbeuern und enthält fol. 1—51 die Summa de arte praedicatoria des Alanus von Lille und fol. 55ra—83ra die erwähnte Sermonessammlung.

b) Clm 4586 (XIII./XIV. s.) gehörte ebenfalls einst dem Kloster Benediktbeuern. Die Hs enthält fol. 11^{r}—89^{r} die Summa de arte praedicatoria unter dem Titel „Tractatus magistri Alani ad praedicatores" und fol. 89^{r}—138^{r} die Sermonessammlung. Beide Werke wurden aus dem eben erwähnten Codex Clm 4616 abgeschrieben.

c) Clm 4782a (XV. s.) stammt wiederum aus dem Kloster Benediktbeuern und bringt die Summa de arte praedicatoria fol. 11^{v}—92^{r} unter dem bekannten Titel „Tractatus magistri Alani ad praedicatores". Die Sermonessammlung folgt fol. 92^{v}—147^{r}. Die Vorlage dieser Handschrift war Clm 4586.

Die gegenseitige Abhängigkeit der erwähnten Hss läßt sich unschwer aus der Textgestalt der Sermonessammlung beweisen. Die in diesen Hss auf uns gekommene Sammlung enthält nicht den Sermo auf das Fest der Assumptio b. Mariae „*Quae est ista*", alle drei Codices bringen aber die Predigt auf das Fest Mariä Geburt „*Egredietur de radice Jesse*" unter dem irrigen Titel „De assumptione". Ferner bringen alle Hss den letzten Sermo der Sammlung „De misericordia" unvollendet.

Diese Tatsache, daß die Sermones des Alanus zu Benediktbeuern in den einzelnen Jahrhunderten immer wieder abgeschrieben wurden, ist aus mehr als einem Grunde interessant. Sie zeigt einmal den fortwirkenden Einfluß des Alanus auf die Verkündigung. Ferner können wir aus dieser Tatsache sehen, daß jede Zeit die überkommenen Texte und Schriften in der ihr vertrauten Schrift lesen wollte.

d) Clm 17458 ist eine interessante Papierhs des 15. Jh. aus dem Kloster Scheyern. Dieser Kodex enthält die „Sermones Alani", wie sie ausdrücklich genannt werden, auf fol. 172ra—214ra nicht im Zusammenhang mit der Summa de arte praedicatoria. Den Sermones Alani geht eine sehr stark überarbeitete Form des Verbum abbreviatum des Petrus Cantor voraus (fol. 105^{r}—171^{v}). Diese Sermonessammlung unterscheidet sich nicht unerheblich von der in den oben genannten Hss bezeugten Sammlung. Diese Unterschiede betreffen sowohl die Titel wie den Text der Predigten.

Wir geben zunächst die Predigtthemen der durch die Benediktbeuerner Hss überlieferten Sammlung wieder, wobei wir uns auf Clm 4616 beschränken können, und fügen dann die abweichenden Sermones von Clm 17458 an.

1. In adventu Domini: „*Scientes quia hora est iam de somno surgere*" [Rom 13, 11]. *Notandum, fratres carissimi, quod triplex est somnus.* Clm 4616 fol. 55^{ra-va}.
2. De s. Nicolao: „*Qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae. In te proiectus sum ex utero*" [Ps 21, 10]. *Triplex est mater fidelium.* Clm 4616 fol. 55vb—56vb.
3. Item sermo in adventu: „*Erunt signa in sole et luna et stellis et in terris pressura gentium*" etc. [Lc 21, 25]. *Sicut in sole et luna et stellis fuerunt signa Christi nascentis.* Clm 4616 fol. 57ra—58ra.
4. Etiam in adventu: „*Qui sedes super Cherubim excita potentiam tuam et veni. Qui regis Israel intende, qui deducis velut ovem Joseph*" [Ps 79, 2, 3]. *Cherubim dicitur angelicus ordo.* Clm 4616 fol. 58ra—59rb.
5. Dominica proxima ante Nativitatem: „*Gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete*" [Phil 4, 4]. *O homo si scires quanta dulcedo in gaudio caelesti.* Clm 4616 fol. 59rb—60rb.

6. In vigilia Nativitatis: „*Propter Sion non tacebo et propter Jerusalem non quiescam, donec egrediatur ut splendor iustus eius*" etc. [Is 62, 1]. *Ecce Isaias propheta dono prophetiae dotus.* Clm 4616 fol. 60vb—61va.
7. In Nativitate Domini sermo: „*Populus gentium qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam*" [Is 9, 2]. *Ante adventum Christi Iudaeus ambulabat in tenebris.* Clm 4616 fol. 61va—62va.
8. In Circumcisione Domini: „*Postquam completi sunt dies octo ut circumcideretur puer*" [Lc 2, 21]. *Quia de circumcisione agitur.* Clm 4616 fol. 62va—64ra.
9. Sermo in Epiphania: „*Cum natus esset Jesus Ierosolymis in diebus Herodis regis, ecce Magi veniunt ab oriente dicentes: Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*" [Mt 2,1]. *In civitatum Iudae minima.* Clm 4616 fol. 64ra—65va.
10. De purificatione: „*Ecce mitto angelum meum qui praeparabit viam ante faciem tuam*" [Mal 3, 1]. *Quae est facies ista ante quam missus est angelus.* Clm 4616 fol. 64vb—65va.
11. In Septuagesima: „*Circumdederunt me gemitus mortis, dolores inferni circumdederunt me; et in tribulatione mea invocavi Dominum et exaudivit*" [Ps 17, 5—7]. *O homo si intelligeres humani generis miseriam.* Clm 4616 fol. 65vb—66va.
12. In capite ieiunii: „*Scindite corda vestra et non vestimenta vestra. Joel*" [2, 13]. *Cor humanum multipliciter scinditur.* Clm 4613 fol. 66va—67vb.
13. Dominica in Quadragesima: „*Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*" [2 Cor 6, 2]. *Fratres carissimi, quod tempus magis acceptabile.* Clm 4616 fol. 67va—68ra.
14. Dominica II. in Quadragesima: „*Rogamus vos et obsecramus in Domino Jesu*" [1 Thess 4, 1]. *Rogamus quando aliquid simpliciter petimus.* Clm 4616 fol. 68ra—69rb.
15. Dominica III. „*Oculi mei semper ad Dominum*" [Ps 24, 15]. *Fratres carissimi, non solum oculi materiales verum etiam spirituales ad Dominum sunt.* Clm 4616 fol. 69rb—70ra.
16. In media Quadragesimae: „*Laetare Ierusalem et conventum facite omnes qui diligitis eam*" [Is 66, 10]. *Ad fidelem populum, ut propter imminentem diem Paschae purgatus.* Clm 4616 fol. 70^{ra-vb}.
17. In Passione Domini: „*Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum id est non huiusmodi creationis*" etc. [Hebr 9, 11]. *Eleganti metaphora et similitudine varia Christus pontifex dicitur.* Clm 4616 fol. 70vb—71va.
18. In Palmis: „*Ite in castellum, quod contra vos est*" [Mt 21, 2]. *Rex caeli et terrae qui imperat ventis et mari.* Clm 4616 fol. 71va—73ra.
19. In Coena Domini: „*Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste, non tamen sicut ego volo sed sicut tu vis*" [cf. Mc 14, 36]. *Fratres carissimi, ecce patet quomodo in Christo duo loquuntur.* Clm 4616 fol. 73ra—74ra.
20. In die Paschae: „*Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi*" [1 Cor 5, 7]. *Fratres carissimi, in die qua resurrexit Christus a morte resurgere debemus a morte animae.* Clm 4616 fol. 74ra—74vb.
21. In Ascensione Domini: „*Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem*" [Ps 67, 18—19]. *Multiplex Christi legitur descensus.* Clm 4616 fol. 74vb—76ra.
22. In Pentecosten: „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis*" [Sap 1, 7]. *Cum tota trinitate orbis terrarum repleatur.* Clm 4616 fol. 76ra—76vb.
23. Johannis Baptistae: „*Vox clamantis in deserto: parata viam domini rectas semitas facite eius*" [Lc 3,4]. *Aliud est verbum, aliud vox verbi.* Clm 4616 fol. 76vb—78ra.
24. De s. Petro: „*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*" [Mt 16, 18]. *O quanta apostolorum summi dignitas.* Clm 4616 fol. 78ra—78vb.
25. De assumptione: „*Egredietur de radice Iesse*" [Is 11. 1]. *Dominus Deus hominem quasi arborem plantavit*". Clm 4616 fol. 78vb—79vb.
26. De angelis: „*Te sanctum Dominum laudant in excelsis angeli*". *O mira divinitatis maiestas quam laudant angeli in caelis.* Clm. 4616 fol. 79vb—80va.
27. De omnibus sanctis: „*Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt*

iustitiam, adepti sunt repromissiones" [Hebr 11, 33]. *O insignis fidei armatura.* Clm 4616 fol. 80va—81rb.

28. De coniugatis: *Paulus ait:* „*Unusquisque habeat suam propter fornicationem*" [1 Cor 7, 2], *et alibi:* „*Melius ei nubere quam uri*" [1 Cor 7, 9]. *Dominus eloim in paradiso constituens coniugium.* Clm 4616 fol. 81rb—81vb.
29. Ad viduas: *De viduis dicit Apostolus:* „*Non nuptis et viduis bonum est illis si permaneant sicut et ego*" *id est caste* [1 Cor 7, 8], *et alibi:* „*Volo autem omnes homines sicut me ipsum*" *id est esse continentes* [1 Cor 7, 7]. *Cum bonus sit status coniugalis.* Clm 4616 fol. 81vb—82ra.
30. De virginibus: *Ad virgines dicatur:* „*Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*" [2 Cor 11, 2], *et propheta dicit:* „*Audi filia et vide et inclina aurem tuam*" etc. [Ps 44, 11]. *O virgo insignata es virginitatis sigillo.* Clm 4616 fol. 82^{ra}j^{vb}.
31. De caelo descendit „Gnotiseliton": *Verba haec fratres carissimi verba summi ponderis.* Clm 4616 fol. 82vb—83ra.
32. *Misericordia Dei tanta est ut de caelo mundi creatorem deposuerit.* Clm 4616 fol. 83ra (unvollendet!).

Die Sermonessammlung in Clm 17458 enthält zum Fest „In Nativitate Domini" eine zweite Predigt mit dem Incipit: „*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*" [Jo 1, 14]. „*Sedentibus in tenebris et umbra mortis vinctis in mendicitate et ferro*" [Ps 106, 10] *maximum gaudium anuntiatur.* Clm 17458 fol. 181va. Für die „Feria II. intrante ieiunio" überliefert die Sammlung die Predigt: „*Manete in Jericho, donec crescat barba nostra et post revertimur*" [2 Reg 10, 5]. *Verbum quod audistis, nostri fratres, per os meum consilium est David.* Clm 17458 fol. 191. Zum Thema „De assumptione beatae Mariae" bringt sie den Sermo: „*Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris, et universi pulveris pigmentarii*" [Cant 3, 6]. *Miserator et misericors Dominus longanimis et multum misericors pater familias numquam otiosus ad nostri reparationem tres nuptias filio suo celebravit.* Clm 17458 fol. 206ra. Predigt nr. 25 der Benediktbeuerner Sammlung trägt in Clm 17458 den richtigen Titel: „De Nativitate beatae Mariae Virginis". Die folgenden Sermones 28—32 fehlen in Clm 17458; an ihrer Stelle folgt nur eine Kirchweihpredigt: *Scriptum est enim, quia* „*domus orationis vocabitur*" etc. *Fratres carissimi, quatuor intelliguntur domus Dei esse.*

2. In Clm 17458 werden, wie oben erwähnt, die Sermones ausdrücklich dem Alanus zugewiesen. Im Hinblick auf die gesamte handschriftliche Überlieferung, in der die Predigtsammlung vielfach im Zusammenhang mit der Summa de arte praedicatoria tradiert wird, dürfen wir sicher annehmen, daß mit Alanus der von Lille gemeint ist. Die späte Zueignung fordert aber trotzdem eine eingehende Begründung.

Zunächst kann in diesem Zusammenhang auf die Feststellung Glorieux' hingewiesen werden, nach der der sogenannte „Liber Sententiarum" des Alanus von Lille nichts anderes ist als eine Kollektion von Exzerpten aus den Sermones[5]. Unter der Voraussetzung, daß der „Liber Sententiarum" mit Recht unter den Werken des Alanus steht, müssen ihm auch die Sermones zugesprochen werden. Da aber diesen unbedingt die zeitliche Priorität zukommt, darf die Autorschaft des Alanus nicht ohne weiteres vom „Liber Sententiarum" auf die Sermonessammlung übertragen werden.

Für die Echtheit der Sermones spricht ferner die Tatsache, daß sie in Clm 4616 im unmittelbaren Zusammenhang mit der Summa de arte praedicatoria überliefert sind. Ja, die Benediktbeuerner

[5] Vgl. Anm. 1.

Sammlung enthält einige Sermones, die sonst im Rahmen der Summa de arte praedicatoria stehen[6]. Wir werden auf diesen Sachverhalt später zurückkommen.

Für die Autorschaft des Alanus spricht schließlich auch die inhaltliche und textliche Nahstellung der Sermones zu den Distinctiones dictionum theologicarum des Alanus. Dieses Werk ist eine alphabetisch geordnete Realenzyklopädie, die zu den entscheidenden biblischen und theologischen Begriffen vielfache Bedeutungen und Unterscheidungen anmerkt. Diese nämliche Methode wählt Alanus auch in der Verkündigung. Wir werden darüber noch ausführlich handeln. In den Sermones tauchen vielfach die nämlichen Unterscheidungen auf, die wir auch in dem theologischen Nachschlagewerk lesen. Selbstredend beweisen die Textparallelen für sich genommen nichts, denn die Distinctiones des Alanus haben auch andere benutzt. Im Zusammenhang mit der Methode der Verkündigung und den übrigen Argumenten sprechen auch sie für die Autorschaft des Alanus an der Sermonessammlung. Wenigstens an einem Beispiel mögen die Übereinstimmungen zwischen den Sermones und Distinctiones aufgezeigt werden. In der Predigt auf den 3. Adventsonntag führt Alanus zum Wort *Cherubim* die nämlichen Bedeutungen an, die auch in den Distinctiones dafür gegeben werden.

Sermo 4, Clm 4616 fol. 58ra

Cherubim dicitur angelicus ordo, cherubim dicitur plenitudo scientiae, dicitur caritatis consumatio ... Quod autem plenitudo scientiae dicitur cherubim in Ps (17, 11) *legitur:* „*Ascendit super cherubim et volavit super pennas ventorum.*" *Legitur in Ps* (79, 2) *etiam quod Cherubim caritas dicatur:* „*Qui sedes super cherubim, manifestare*". *Caritas dicitur plenitudo scientiae ...*

Distinctiones, PL 210, 738

Cherubim, ordo angelorum; dicitur etiam plenitudo scientiae, unde David (Ps 17, 11): „*Ascendit super cherubim, et volavit super pennas ventorum*" ... *Dicitur caritas, quia est plenitudo scientiae ..., unde in Ps* (79, 2): „*Qui sedes super cherubim, manifestare coram Ephraim*" etc.

Ebenso stimmen die Erklärungen des Namens Joseph in der erwähnten Adventpredigt und in den Distinctiones überein[7]. Desgleichen versteht der Sermo auf das Fest der Erscheinung des Herrn den Ausdruck *magi* in ähnlicher Weise wie die Distinctiones[8].

Die inneren und äußeren Gründe sprechen für die Echtheit der Sermones des Alanus. Unbeschadet der Echtheit bleibt es aber zweifelhaft, ob Alanus die Sammlung der Predigten veranstaltet hat. Die Beobachtung, daß einzelne Sermones der Benediktbeuerner

[6] Es handelt sich um die Sermones 28—30 der Benediktbeuerner Sammlung, die in der Druckausgabe der Werke des Alanus in der Summa de arte praedicatoria stehen (PL 210, 193—195).

[7] Sermo 4 (Clm 4616 fol. 59ra): „*Joseph qui interpretatur auctus, significat Christum*". Vgl. Distinctiones (PL 210, 823): *Joseph est proprium nomen. Dicitur gentilis populus per gratiam auctus, unde in Ps* (79, 2): „*Qui regis Israel*".

[8] Sermo 9 (Clm 4616 fol. 64ra): „*Isti non sunt dicti magi a magica arte, sed a magnitudine scientiae*". Vgl. Distinctiones (Pl 210, 847): ..... *sic dicuntur magi non a magica arte sed a maiestate scientiae*".

Sammlung auch im Zusammenhang mit der Summa de arte praedicatoria überliefert werden, spricht dafür, daß sowohl die Sammlung wie die Summa Bearbeitungen erfahren haben.

II. Die Methode der Verkündigung, ihre Theorie und deren praktische Anwendung

1. Alanus gibt in der Summa de arte praedicatoria eine Theorie der Predigt, deren praktische Anwendung anhand der Sermones studiert werden kann.

Die Summa de arte praedicatoria gibt textlich und überlieferungsgeschichtlich der Forschung noch viele ungelöste Fragen auf. Der Text der Druckausgabe (PL 210, 109—198) ist ganz gewiß nicht ursprünglich. Die erwähnten Benediktbeuerner Hss bieten einen von den Druckausgaben abweichenden Text. Sie stellen die Kapitel 19 (De iustitia) und 23 (De prudentia) hinter Kapitel 30 der Druckausgabe. Nach einer Mitteilung der Herausgeber der Patrologia endigt die Summa nach einer sehr alten Hs mit Kapitel 30[9]. Die Benediktbeuerner Hss bringen nach Kapitel 44 (Ad sacerdotes) der Migne-Ausgabe Ausführungen über das Thema „*De contemptu mortis: Nolite timere eos qui occidunt corpus*" und beschließen mit ihnen die Summa. Die in der Druckausgabe auf Kapitel 44 folgenden drei Hauptstücke mit Predigten an die Verheirateten (Kapitel 45), an die Witwen (Kapitel 46) und an die Jungfrauen (Kapitel 47) stehen in den Benediktbeuerner Hss in der Sermonessammlung. Das die Druckausgabe der Summa de arte praedicatoria abschließende Kapitel „Ad somnolentos" ist identisch mit der ersten Predigt der Sermonessammlung. Es fehlt in den meisten Hss, welche die Summa überliefern[10]. Die vielfach beobachtete gemeinsame handschriftliche Überlieferung der Summa und der Sermones mag diesen eigenartigen Abschluß der Summa verursacht haben.

In der theologischen Summa über die Predigt beschäftigt sich Alanus zunächst mit dem Wesen der Predigt, ihrer sprachlichen Gestalt nnd ihrem theologischen Inhalt. Im zweiten Teil handelt er vom Prediger und vom Hörer der Predigt[11]. In der Einleitung zur Summa entlehnt Alanus der Schrift (Gen 28, 10—15) das Bild von der Himmelsleiter, auf der die Gottesboten auf- und niedersteigen, um den „Weg zur Kanzel" zu zeichnen. Die drei untersten Stufen der Leiter sind die sittliche und religiöse Vorbereitung zur Predigt: Bekenntnis der Sünden, Gebet und Danksagung. Die folgenden drei Stufen zur Verkündigung sind die theologische Vorbereitung: Erforschung der Schrift, Aufhellung der Schwierigkeiten und Schrifterklärung[12]. Mit den Vätern und den zeitgenössischen Theologen betont Alanus die Notwendigkeit der sittlich-religiösen Haltung und der theologischen Bildung für die Predigt.

Das hohe und letzte Ziel der Verkündigung ist die Unterweisung in Glaubens- und Sittenfragen, und zwar auf der Grundlage und auf dem Wege der *auctoritas* und *ratio*[13]. Alanus überträgt diese beiden konstitutiven Prinzipien der scholastischen Theologie auch auf die scholastische Predigt. Diese wählt als Ausgangspunkt die

[9] PL 210, 172.

[10] In Clm 4616, 4586, 4782a, ebenso in Cod. lat. (819) 132 der Stiftsbibliothek in Schlägl, der fol. 1—33 den „Liber de modo praedicandi" enthält.

[11] Summa de arte praedicatoria, Praef. (PL 210, 111).

[12] Ebd.

[13] Ebd. 111: *Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei informationi hominum serviens ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens.*

auctoritas theologica. Näherhin bestimmt er diese als Autorität der Schrift. Von den heiligen Schriften empfiehlt er besonders die Evangelien, die Psalmen, die Briefe des Apostels Paulus und die Weisheitsbücher. Diese eignen sich in ausnehmender Weise für die moralische Unterweisung[14]. Der Hauptteil der Predigt besteht in der Erklärung und Aufhellung der Schriftstelle. Zu diesem Zweck muß der Prediger andere Schriftstellen zum Vergleich heranziehen; selbst die Lehrsätze der Philosophen dürfen verwendet werden. Die scholastische Schrifterklärung ist wesentlich Worterklärung. Wir werden auf diesen wichtigen Sachverhalt bei den Ausführungen über die angewandte Methode der Verkündigung zurückkommen. Zur Veranschaulichung des Gesagten soll der Prediger abschließend ein Beispiel bringen[15]. Diese Forderung nach der *doctrina exemplificata* galt in der Scholastik für die „Kanzel" und für den „Katheder" in gleicher Weise.

Eine eigenartige Anweisung für den Prediger betrifft die *captatio benevolentiae*[16]. Nach dem einleitenden und grundlegenden Schriftwort soll der Prediger seine edle Absicht bekunden, daß ihm am Heil der Seelen gelegen ist und nicht am Beifall bzw. an einem irdischen Vorteil. Alanus spricht in diesem Zusammenhang sogar „von nichtigen Zurufen"[17]. Offenkundlich waren diese im 12. Jahrhundert noch in Übung.

Was die äußere Gestalt der Predigt betrifft, so fordert Alanus fürs erste, daß die Predigt öffentlich sein muß[18]. Damit wendet er sich gegen die Häretiker, die ihr Konventikelwesen trieben. Ferner verlangt er vom Prediger, daß er sich im sprachlichen Ausdruck und im Vortrag vor allen Übertreibungen hüte. Witz und Geschwätz haben in der Predigt keinen Raum[19]. In der Theorie und in der Praxis ist Alanus vom Wert einer kurzen Predigt überzeugt[20].

Im zweiten Teil der Summa handelt der Verfasser ausführlich über den Prediger und über den Hörer der Predigt[21]. Alanus greift hier z. T. schon bekannte Gedanken auf. Die sittlich-religiöse Haltung und die theologische Bildung des Predigers sind unerläßliche Voraussetzungen für die Verkündigung. Lehre und Leben stehen in unlösbarem Zusammenhang. Da die Verkündigung eine wichtige Funktion der Prälaten, d. h. der Hirten der Kirche ist, kann es nicht recht sein, daß viele das Lehramt erhalten, ehe sie die Lehrzeit hinter sich gebracht haben[22]. Alanus muß über viele Prälaten klagen, die ihr Amt vernachlässigen. Aus diesen Darlegungen wird deutlich, daß der Summist die Wortverkündigung als wesentliche Aufgabe der Prälaten, d. h. der kirchlichen Obern sieht und wertet.

---

[14] Ebd. 113.
[15] Ebd. 114.
[16] Ebd. 113.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 111f. [19] Ebd. 112.
[20] Ebd. 114: *(Praedicator) debet etiam promittere se pauca dicturum et utilia.*
[21] Cap. 38. 39 (PL 210, 182—185).
[22] Ebd. 184: *Praelati nostri temporis prius sedent in cathedra, quam erudiantur sub ferula; prius suscipiunt honorem magisterii, quam sustineant onus discipuli.*

Im Blick auf den Hörer der Predigt betont die Summa, daß der Prediger den jeweiligen Stand der Hörer im Auge haben muß. Die Soldaten, die Redner und Advokaten, die Fürsten und Richter, die Verheirateten, Verwitweten und Jungfrauen sind in je verschiedener Weise anzusprechen. Ebenso ist die Predigt an die Kinder von der an die Erwachsenen verschieden[23].

2. Alanus schrieb nicht nur eine Summe über die Predigt, er hinterließ auch eine Sammlung von Sermones, auf Grund derer die angewandte Methode studiert werden kann. Die theoretischen Ausführungen über die Methode und deren Anwendungen sind sehr wohl zu unterscheiden. Den nämlichen Sachverhalt sehen wir beispielshalber auch bei den in den Einleitungsquästionen zum 1. Sentenzenbuch stehenden Ausführungen über die Theologie als Wissenschaft, die sich nicht immer und in jedem Punkt in den wissenschaftlichen Erörterungen einzelner theologischer Fragen verifizieren lassen.

Im großen ganzen bieten die Sermones der Sammlung nur die Schriftstelle und die Erklärung derselben. Darin erweist sich Alanus als Meister der Unterscheidung und der Sprache.

a) Entsprechend den Ausführungen der Summa geht Alanus in den Predigten grundsätzlich von einer Schriftstelle aus. In der Regel läßt er sich bei der Auswahl der Stelle von der Liturgie des Tages bzw. Festes leiten. Mit Vorliebe greift er Texte der Meßliturgie auf, insbesondere Epistel und Evangelium. Die Benediktbeuerner Sammlung enthält nur einen Sermo, der nicht von der Schrift ausgeht, sondern das im ganzen Mittelalter vielbeachtete Wort verwendet: *De caelo descendit: Gnoti seliton*![24]

Bei der Erklärung und Auslegung der Schriftstelle geht Alanus von den einzelnen Hauptwörtern aus. Die scholastische Schrifterklärung ist Worterklärung. Alanus kommt es darauf an, die verschiedenen biblischen und theologischen Bedeutungen und Verwendungen eines Wortes in ihren Unterschieden und ihren Zusammenhängen darzustellen. Diese Methode kennen wir aus den Distinctiones dictionum theologicarum des Alanus und aus der Summa „Abel" des Petrus Cantor. In Clm 15960, einem Textzeugen der Summe „Abel" wird sie mit den bedeutsamen Worten gewürdigt: *Qui nescit differentias similitudinum non est proprie videre verum, sicut ille qui nescit similitudines differentiarum*"[25]. Die mannigfaltigen Verwendungen eines Wortes in der Schrift und in der Theologie fordern ein Auge, das die Unterschiede des Zusammenhängenden und den Zusammenhang des Unterschiedlichen sieht. Selbst dort wo uns dieser Blick gekünstelt erscheint, ist es dennoch der Blick eines Künstlers. Als Textgrundlage und An-

[23] Ebd. 184f.

[24] Johannes von Rabenstein schrieb um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit Vorliebe das Wort „*E caelo cecidit gnothi seauton*" in seine Handschriften. Vgl. Cod. lat. (457) 14 der Stiftsbibliothek in Schlägl, fol. 240v; ebenso Cpl (456b) 21, fol. 209v, Cpl (452a) 106, fol. 192v u. a.

[25] Clm 15960 fol. 2r.

schauungsbeispiel dieser Methode wählen wir die Predigt „De S. Petro" aus. In diesem Sermo wird auch offenbar, wie sehr die Schultheologie die Verkündigung beeinflußt hat.

De S. Petro

(Clm 4616 fol. 78ra—78vb)

Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (Mt 16, 18).

O quanta apostolorum summi dignitas, quanta felicitas, ut non solum commendetur a fidei firmitate verum a sacramenti dignitate, non solum habuit in se fidei secretum verum Ecclesiae sacramentum; Petrus enim Ecclesiam significat vel figurat. Sicut enim a petra Christo ipsi datum est nomen sic a petra Christo Ecclesiae datum est munimem; sicut Petrus periclitatur in fluctibus, sic Ecclesia periclitatur in mundi tempestatibus. Ad similitudinem enim stellae septentrionalis vergitur sed non mergitur, periclitatur sed non naufragatur. Sicut Petrus dictus est bar Jona quasi filius columbae, sic Ecclesia filia caelestis columbae, id est spiritus sancti.

Ad Petrum ergo Dominus loquens ait: „Tu es Petrus" subaudi [a] *me petra sic dictus „et super hanc petram", id est super me aedificabo Ecclesiam meam. Et tibi dabo claves regni caelorum". Quae sunt istae claves regni caelorum, quid istud regnum cuius claves collatae sunt Petro et omni eius vicario. Una clavis est potestas ligandi atque solvendi, altera clavis est officium discernendi et lepram et lepram, id est peccatum et peccatum. Aliter poteras* [Clm 17458: *Eleganter potestas*] *ligandi et solvendi dicere* [Clm 17458: *dicitur*] *claves, quia sicut clavis serat et reserat, sic potestas illa duos habet usus, unum in ligando alterum in solvendo.*

Dicitur autem sacerdos ligare triplici de causa, quia et ostendit ligatum et satisfactionem iniungit et excommunicato imprecatur. Similiter dicitur tripliciter solvere, quia et ostendit solutum et de poena remittit et pro soluto orat. Officium enim discernendi inter peccatum et peccatum clavis dicitur, quia tali officio habet assignare differentiam inter peccatum et peccatum, et ita aperit secundum convenientiam et ita claudit. Istae sunt claves regni caelorum.

Quadruplex est enim regnum caelorum. Regnum enim dicitur Christus, regnum sacra scriptura, regnum Ecclesia, regnum vita aeterna. De primo dicitur (Lc 17, 21): *regnum Dei intra nos est, de secundo dicitur* (Mt 13, 24): *Simile est regnum caelorum homini qui exiit primo mane seminare semen suum; de tertio dicitur* (Jo 18, 36): *Regnum meum non est de hoc mundo; de quarto* (Mt 3, 2): *Appropinquat enim regnum caelorum. Primum regnum potentiae, secundum intelligentiae, tertium gratiae, quartum gloriae. Primi regni claves dicuntur ea de quibus facta est mentio, quia per officium sacerdotis et potestatem aperitur primum regnum fideli, id est ostenditur ei apertum vel praeparatur via ad aperiendum. Per hoc enim quod sacerdos solvit per hoc quod inter peccatum et peccatum discernit viam praeparat fideli ad Christum. Similiter per has claves reservatur introitus ad secundum regnum, id est ad sacram scripturam. Per hoc enim quod sacerdos solvit poenitentem de poena remittit quantitatem peccati, ostendit convenientiam etiam differentiam inter peccata, ad intelligentiam sacrae scripturae mittit. Per has etiam claves reseratur aditus ad tertium regnum, id est ad Ecclesiam, simili modo ad quartum regnum, id est ad vitam aeternam, et ita quantum ad quadruplex regnum dicuntur claves regni caelorum.*

Istae claves ad sacerdotes pertinent qui debent esse caeli ianitores et paradisi clavigeri. Sed iam istae claves legitime mutatae sunt in adulterinas, quia non iam Dei intuitu et rationis ductu ligant aut solvunt, inter peccata non discernunt, sed amore pecuniae non ligandos ligant, ut de eis possit dici: quodcumque ligaveritis super terram, erit solutum et in caelis, et quodcumque solveritis super terram, erit ligatum et in caelis. Ecce isti clavigeri sunt non a clave sed a clava, claves mutant in clavas, quia non eis vitam aperiunt sed potius seducendo ad mortem percutiunt aeternam. Isti potius videntur habere claves / infernorum quam claves regni caelorum. Isti miseri non sunt vicarii Simonis Petri sed Simonis Magi. Simonem Magum imitantur in simonia, non Simonem Petrum in sanctimonia. Petrum imitantur in negatione sed non in amore, in diffidentia non in poenitentia, usurpant cum Simone Mago volatum sed ruinosum patientur occasum.

Clm 17458: 4 *non* om.; 5 *verum* add. *etiam; significat Ecclesiam; vel figurat* om.; 6 *ipsi* add. *Petro; datum est Ecclesiae* 7 *munimen) nomen;* 10 *id est* om.; 11 *loquens Dominus; subaudi* add. *a; me* add. *ipsum;* 14 *quid* add. *est; regum* add. *caelorum; collatae*) *datae; omni eius* om.; 15 *altera*) *alia; officium*) *scientia;* 16 *et lepram et*) *inter lepram et; aliter poteras*) *eleganter potestas;* 17 *et*) *atque; dicere*) *dicitur; claves*) *clavis;* 18 *unum*) *unam; alterum*) *alteram;* 21 *tripliciter dicitur;* 22 *orat* add. *Similiter alia clave utitur, quando discernit inter peccatum et peccatum considerans utrum id peccatum sit aliud ab illo vel maius vel idem illi, et iuxta quantitatem culpae metitur quantitatem poenae. Quidam autem sacerdotes habent potestaten ligandi atque solvendi et usum clavis, quia et sacerdotes sunt et usum clavis per suspensionem et degradationem non amittunt. Quidam habent clavem et non usum cla-(em)[ium], quia sacerdotes sunt; sed non claves, ut illi qui sacerdotes non sunt et tamen in necessitatis articulo alicui qui sacerdotis copiam non habet poenitentiam iniungunt et talibus confitetur peccata. Unde illi ad tempus clavis usum suscipiunt, quia talibus satisfactionem iniungere possunt.* 22 *enim* om.; 23 *tali* om.; 23—24 *clavis ... peccatum* bis; 24 *peccatum* add. *quod est lepra et lepra;* 26 *dicitur*) *est;* 29 *qui ... suum*) *familias qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam;* 30 *appropinquat*) *appropinquabit;* 33 *Primi*) *primum; est* om.; 33 *fideli* add. *aperitur;* 34 *apertum ei ostenditur;* 35/36 *ad Christum fideli;* 37 *poenitentem solvit;* 38 *etiam*) *et;* 42 *debent*) *deberent; caeli ianitores*) *caeli et ianitores caelorum;* 43 *sed iam istae claves*) *pro hoc dolet pro sua miseris claves istae; adulterinas*) *adulteras; adulteras* add. *immo claves alienatae sunt in clavas; iam non;* 44 *solvunt* add. *et; non* om.; 45 *ligant ligandos; ligandos add. non solvendos solvunt; ligaveritis*) *ligaveris;* 46 *solveritis*) *solveris;* 48/49 *aeternam percutiunt;* 49/50 *caelorum* add. *isti sunt ianitores non poli sed soli;* 52 *diffidentia* add. *sed;* 53 *Mago volatum*) *superbi evolant; occasum* add. *His praedictis clavibus primo praedictus fuit Petrus tamquam apostolorum primicerius. Hic est Petrus qui pro omnibus respondens Christum Deum et hominem esse professus est. Hic est vertex apostolorum. Hic est cui datae sunt claves regni caelorum. Hic est cui Roma capud mundi data est in apostolatum. Hic est quem angelus solvit a vinculis. Hic est qui Thabitam suscitavit a mortuis. Hic est qui Aeneam sanitati restituit. Hic est qui eum speciali amore dilexit. Hic est qui eum forma passionis imitatus eum. Hic est qui mirabiliis Simoni Mago conclusit. Hic patronus in terris, ianitor in caelis, de venatione piscium piscator factus animarum, de plebe apostolus, de idiota theologus. Ad hunc patronum nostrum porrigamus allegationes precum nostrarum, ut eius intercessionibus et meritis perveniamus ad gaudia aeternae salutis.* — Dieser umfangreiche Variantenapparat zeigt, daß die Benediktbeuerner Hss einen anderen Text überliefern. Ich halte diesen für ursprünglicher. Die beiden großen Texterweiterungen der Scheyerner Hs lassen sich unschwer als spätere Einschiebungen erklären. Gegen deren Echtheit spricht der Stil und der Inhalt. Während Alanus im Sermo der Benediktbeuerner Sammlung die Priester allgemein als Schlüsselträger bezeichnet, schränkt der Schluß des Sermo in der Scheyerner Hs den Besitz der *claves* betont und bewußt auf Petrus ein. Bei der Interpretation der angewandten Methode der Verkündigung berücksichtigen wir darum nur den Text der Benediktbeuerner Sammlung.

Der Sermo des Alanus über die Schlüsselgewalt des Petrus ist ein Lehrvortrag, der ohne wesentliche Änderungen auch im Hörsaal gehalten worden sein könnte. Einleitend stellt er Christus, Petrus und die Kirche in das Gleichnislicht von *petra*. Die *petra*, die Christus ist, deutet den Namen Petri und bedeutet den Schutz der Kirche[26]. Im Anschluß an die zeitgenössischen Theologen entfaltet er den zweifachen Sinn der *claves* und den dreifachen Unterschied des Bindens und Lösens. Selbst die variierenden Schulmeinungen werden auf der Kanzel berührt, wenn Alanus feststellt, daß die „Zwei-Schlüssel-Theorie" im Blick auf die Binde-Lösegewalt *(clavis potestatis)* und die Unterscheidungsgabe *(clavis*

[26] Textgrundlage S. Z. 1—10.

scientiae) oder im Blick auf die beiden Funktionen der Schlüssel interpretiert werden kann[27]. Als dritter Terminus nach der Erklärung von *petra* und *claves* greift er den Ausdruck *regnum caelorum* auf und entwickelt dessen vierfachen Sinn anhand verschiedener Schriftworte. Christus, die Heilige Schrift, die Kirche und das Ewige Leben werden als Reich der Himmel bezeichnet[28].

Nach der Auslegung und Entfaltung der Unterschiede sucht Alanus den Zusammenhang des Unterschiedlichen. Kraft der Binde- und Lösegewalt und auf Grund des Unterscheidungswissens öffnet der Priester dem Gläubigen den Weg zu Christus, zur Schrift, zur Kirche und zum Ewigen Leben[29].

Der Sermo endet in einer Anklage der Schlüsselträger, der Priester, die in verkehrter Absicht, d. h. um eines irdischen Vorteils willen, binden und lösen, und so die Wirkung der Schlüsselgewalt verkehren: Was sie auf Erden binden, ist im Himmel gelöst, und was sie auf Erden lösen, ist im Himmel gebunden. Sie verkehren die Schlüssel zu Schließen. Sie haben nicht die Schlüssel zum Himmel, sondern zur Hölle. Sie folgen und vertreten nicht Simon Petrus sondern Simon Magus[30]. Um des sprachlichen Ausdruckes und des rhetorischen Erfolges willen nimmt Alanus sehr scharfe Worte in den Mund. Hier redet der Dichter.

b) Alanus legt auf die sprachliche Formulierung großen Wert. Er verfügt über alle Stilmittel der Rhetorik und Dichtkunst: Wiederholung der Frage, Verwendung der nämlichen bzw. gleichklingender Worte, Gegenüberstellung von Gegensätzen u. ä. Die Versmaße der geformten Rede fließen ihm dabei wie von selbst in die Rede. Ein Schulbeispiel aus der Weihnachtspredigt mag das Gesagte veranschaulichen:

Quis est iste parvulus qui nobis datus et natus est in tempore, nisi ille qui aeternaliter procedit in patre!
Quis est iste parvulus qui trahit ubera, nisi ille qui creavit sidera!
Quis est iste parvulus qui vagit in cunis, nisi ille qui regnat in caelis!
Quis est iste qui pascitur lacte, nisi qui angelos reficit caelesti pane!
Parvulus aetate, sed maximus maiestate!
Parvulus humanitatis defectu sed maximus deitatis effectu!
Iste, inquam, parvulus nobis nascitur, ut renascamur.
Nobis vivit temporaliter, ut ei vivamus aeternaliter.
Nobis apparet in mundo, ut ei compareamus in caelo.

Clm 4616 fol. 62ra.

Zur Amplifikation eines Gedankens bietet er einen reichen Wortschatz auf. Über die Freude der Seligkeit schreibt er:

---

[27] Ebd. Z. 11—19. Der frühscholastischen Theologie hat der Plural von *claves* Mt 16, 19 viele Fragen aufgegeben. In der Regel verstand man die beiden Schlüssel als Binde-Lösegewalt und als Unterscheidungsgabe *(clavis scientiae)*. Die mit dem „Schlüssel des Wissens" verbundenen Schwierigkeiten führten aber dazu, den Plural auf die beiden Funktionen des Bindens und Lösens zu beziehen. Die Grenzen der Wortexegese werden hier deutlich.
[28] Ebd. Z. 26—32.
[29] Ebd. Z. 32—41.
[30] Ebd. Z. 42—53.

O Homo! quanta iucunditas ubi hominum concivis est angelus, ubi praemium Deus, ubi rex Christus! ubi regina Virgo Maria, ubi loqui laus divina, ubi cibus caeleste Manna, ubi visus contemplatio divina! Clm 4616 fol. 71vb.

Der Übergang vom Masculinum zum Femininum in den Aussagen über die Gottseligkeit und die Lebensfreude in der Ewigkeit ist unnachahmbar. — Mit Vorliebe wählt er die persönliche Anrede: Zu Beginn der Fastenzeit ruft er seinen Hörern zu:

O homo! fuge haec pericula, dum potes!
cave haec tormenta, dum vales!
tende ad bravium, dum adhuc curris in stadio!
tende ad stipendium, dum adhuc pugnas in bello!
Clm 4616 fol. 66va.

Diese wenigen Beispiele zeigen die dichterische Qualität der Sermones des Alanus. Diese steht jener der Predigten des Bernhard von Clairvaux gewiß nicht nach.

c) Diese Methode der Verkündigung, die vielfachen Bedeutungen biblisch-theologischer Begriffe in ihrem Unterschied und in ihrem Zusammenhang darzustellen, kann mit den historischen Tatsachen und Ereignissen wenig anfangen. Die Fakten der Heilsgeschichte sind kein Gegenstand der Verkündigung. Im Sermo auf das Fest Epiphanie vergleicht Alanus die Historie, die „sich mit vergänglichen und hinfälligen Tatsachen beschäftigt" mit der Myrrhe, die dem Leichnam des Verstorbenen beigegeben wird und die selbst keinerlei Ergötzung und Freude kosten läßt. Die königliche Gabe der Verkündigung, das Gold der Predigt, ist der Aufstieg und die Betrachtung des Himmlischen, der ewigen Wahrheiten[31]. Die Verkündigung dient der Betrachtung. Wenngleich die Unterweisung in sittlichen und religiösen Fragen das Ziel der Predigt ist, so bleibt doch die Betrachtung deren letzter und hoher Sinn. Auf dem Weg des dialektischen Unterscheidens und symbolischen Vergleichens drängt der geläuterte und gläubige Geist zur Betrachtung des Ewigen.

[31] Clm 4616 fol. 64ra: *Per myrrham quae cadaveribus mortuorum apponitur historia figuratur, quia ipsa circa res transitorias et caducas vertitur. Et sicut myrrha in se nullam habet dulcedinem, sic historia animae nullam offert delectationem. Hanc offert ratio, quia circa historialia eius versatur consideratio. Per thus quod miram facit fraglantiam figuratur tropologia vel moralitas, quae circa mores et hominum informationes vertitur, haec mirabilem animae offert sanitatis odorem. Hanc offert intellectus, quia circa formas eius vertitur intuitus. Per aurum significatur anagoge, id est caelestium consideratio, quia sicut aurum inter cetera metalla praerogativam retinet, sic anagoge inter excellentias monarchiam retinet.*

VON DER CONTRACTIO DES SEINS ZUR UNENDLICHKEIT DES SEIENDEN

Von Anton Pechhacker S. J., Innsbruck

Nicht von der *analogia entis*, dem krönenden Schlußstein im Bau der Seins- und Gotteslehre der *philosophia perennis*, soll hier die Rede sein, wenn sie auch einen besonders dankbaren Stoff für eine Arbeit böte, sondern von dem, was man als *contractio entis* bezeichnet. Denn auch diese *contractio* eröffnet dem sie Durchforschenden tiefe Einsichten; überdies ist sie eine nicht zu missende Voraussetzung für ein richtiges Verständnis der Analogie; und nicht zuletzt bildet ihre Behandlung eine der lehrreichsten metaphysischen Untersuchungen, eine Untersuchung, bei der Geisteshaltung und Denkart der Forscher mit besonderer Deutlichkeit hervortreten und sich sondern: Hier mehr willkürliches, spekulatives Ansetzen der Grundlage, „eine mehr oder weniger grandiose Schau", dafür aber geringere Sorge um solide Begründung des Erschauten und Behaupteten; dort sorgsames Achten auf das Tatsächliche, genaue Sicht der Begriffe und strenge, nüchterne Beweisführung[1]. Zudem gewährt uns diese Untersuchung einen besonders tiefen Einblick in die Eigenart unseres abstrahierenden Denkens und belehrt uns so eindringlichst über das richtige Voranschreiten in der Metaphysik, zugleich warnend vor Ausweglosigkeiten und Abgründen, die auf der Wanderung durch metaphysisches Gebiet nicht selten drohen.

Nach einer kurzen Darlegung des Begriffes und der Transzendentalität des Seins sollen im Folgenden sein Verhältnis zu den *inferiora*, seine Abstraktion und seine Bedeutungseinheit und schließlich das Sein als unendlich behandelt werden.

1. Der Seinsbegriff und seine Transzendentalität

Der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem geht über alle Maßen tief, viel tiefer noch als der zwischen substanziellem und akzidentellem Sein. Bleibt uns da überhaupt noch ein alles überspannender Begriff, eine Washeit, ein Inhalt, der in Wahrheit schlechthin allem zukommt, in schlechthin allem enthalten sein muß?

Vergegenwärtigen wir uns, was wir unter Sein, der allgemeinsten abstrakten Form, und Seiendem, dem allgemeinsten *compositum* aus Subjekt und Form, dem allgemeinsten *concretum*, verstehen.

Denkunabhängig, als existierend gegeben sind immer nur allseits bestimmte Einzeldinge, ganz bestimmte Subjekte mit ihren washeitlichen Bestimmungen und ihrem Dasein. Sie zeigen sich dem unter verschiedener Rücksicht sie betrachtenden Geiste als Soseiende, bzw. als Daseiende, als Subjekte, denen Sosein, bzw. Dasein zukommt. Zum Soseinsaspekt gehören die verschiedenen

[1] Vgl. E. Gutwenger S. J., Wertphilosophie, Innsbruck 1952, S. 2ff.

Washeiten und washeitlichen Merkmale im eigentlichen Sinne. Unter ihnen kann ich, von den Besonderen anfangend und von ihren Besonderheiten immer weiter abstrahierend, aufsteigen bis zur allgemeinsten Washeit, zum allgemeinsten Wassein, dem *esse essentiae* im eigentlichen Sinne. Das ihm entsprechende *concretum* ist das Wasseiende im eigentlichen Sinne, das *ens nominaliter sumptum*. Ihm gegenüber steht das Daseiende, das *ens participialiter sumptum*, das *exsistens*, das *subiectum*, *cui competit esse exsistentiae*. Nun sind aber auch Dasein und Subjektsein dem metaphysischen Nichts entgegengesetzte, realisierbare Sinngehalte, also auch Washeiten, allerdings im weiteren Sinne genommen, jede ganz eigener Art, da sie nicht mehr der eigentlichen Frage, was, von welcher Art, wie beschaffen ein Ding sei, entsprechen. Dieses allgemeinste, auch Dasein und Subjektsein umfassende Wassein wollen wir einfachhin mit Sein bezeichnen, so daß wir haben: a) Sein, das ist Wassein im weiteren Sinne; seine ersten Klassen sind dann b) Wassein im eigentlichen Sinne, das wir auch Sosein nennen, wenn es um schon bestimmtere Washeiten, z. B. des Menschen, des Baumes, des Pferdes, geht, und dem wir auch das Subjektsein beigesellen können; und schließlich c) Dasein, das Verwirklichtsein, Gegebensein in der physischen Ordnung besagt und sonst nichts.

Hier sprechen wir zunächst vom Sein einfachhin und eventuell von seinem *concretum*, dem Seienden als solchem, dem *ens qua tale*, dem „Etwas", oder wie immer man es nennen mag. Auch das *concretum* können wir gleich herbeiziehen; denn es kann ja nie eine Form — also auch nicht Sein — als solche verwirklicht sein. Auch Gott ist ein *concretum*, ist auf irgendeine Weise Subjekt. Freilich ist in ihm die Form selbst ohne jegliche, auch nur metaphysische Zusammensetzung Subjekt, eben *forma subsistens*, wie wir noch genauer sehen werden, im Gegensatz zum Kontingenten, das immer *forma in subiecto* ist. Ich kann aber von der bestimmten, je verschiedenen Art des Verhältnisses zwischen Form und Subjekt absehen und dieses Verhältnis ganz allgemein ins Auge fassen und so auch vom Seienden in seiner allgemeinsten Bedeutung sprechen.

Dieses Sein ist schlechthin transzendental, d. h. zu seinem Umfang gehört schlechthin alles, sei es ganzes Ding oder Bestandteil eines Dinges oder eine seiner Eigenschaften, Bestimmungen, Modifikationen irgendwelcher Art; mit einem Wort: alles was nicht schlechthin nichts ist. Eine schlichte Reflexion auf den Inhalt dieses Begriffes, das Sein, belehrt mich über diesen seinen Umfang: Ich betrachte das in der Erfahrung Gegebene unter der Rücksicht des bloßen Gegensatzes zum Nichts und erfasse es nur insoweit positiv, als es sich vom reinen Nichts abhebt. So gewinne ich einen Begriff von solchem Umfange, der, wie die Scholastiker sagen, alle Kategorien übersteigt, so daß nichts außerhalb dieses Umfanges bleibt. Woher immer ich diesen Begriff gewonnen haben mag, von endlichen oder selbst körperlichen Dingen — tatsächlich gewinne ich ihn zuerst und unmittelbar von den Bewußtseinsgegebenheiten —, auf Grund der angestellten Reflexion

steht er für mich fest als schlechthin transzendentaler, als für jede dem schlechthinigen Nichts entgegenstehende Region geltender und so zunächst einmal als in diesem Sinne metaphysischer Begriff. Ich mag vom Dasein, ja auch vom Möglichsein rein geistiger Wesen oder eines unendlichen Wesens noch völlig in Unkenntnis sein; ich weiß jedoch, daß auch diese Wesen notwendig unter den Begriff des Seins fallen, wenn sie gegeben oder auch nur möglich sind.

Die dargelegte schlechthinige Transzendentalität zeigt sich damit auch schon als eine formale: Sein ist nicht nur irgendwie, etwa nur sachlich, mit allem identisch, sondern es gehört als innere Bestimmung, als inneres, ja grundlegendes Merkmal zu schlechthin allem. Somit ist es unangebracht, wenn manche Skotisten glauben, die letzten Unterschiede, wie Aseität, Perseität usw., und die positiven *modi* und die Eigenschaften des Seienden als solchen, wie Wahrheit und Gutheit, nur sachlich, wegen ihrer Identität mit Seiendem, als *inferiora* des Seinsbegriffes anerkennen zu dürfen, formell aber wohl als real, jedoch nicht als Sein bezeichnen zu können. Doch möchte man eher meinen, es handle sich hier bloß um eine bestimmte terminologische Festlegung, gemäß der nur mit einem gewissen Selbstand Ausgezeichnetes ein Sein genannt werden könne. Es hat jedoch einen guten Sinn, alles, was in sich etwas Positives darstellt, als Sein, als etwas zu bezeichnen. Von Seienden, also von Subjekten, wird man gewiß nicht so allgemein sprechen können, obwohl nichts im Wege steht, auch ein *accidens physicum*, das man gern als *subiectum proximum* bezeichnet, noch *ens* zu nennen, ein *ens entis;* von den abstrakten Bestimmungen wird wohl anderes zu sagen sein[1a].

Viel bedeutsamer ist die Abweichung nicht weniger Denker im Osten und auch einiger im Westen, z. B. der Neuplatoniker und mancher Kirchenväter, nach denen das höchste Wesen, das Urprinzip, oder wie man es immer nennen mag, nicht nur über allen sinnfälligen Vorstellungen liegt, sondern auch über unseren sämtlichen Begriffen. Mit recht verschiedener Nuancierung wird diese Ansicht vorgebracht. Man denke nur an manche indische Spekulationen, gewisse buddhistische Sekten, an Plotin, Nikolaus von Kues, Hegel und andere. Glaubten die Skotisten manche Bestimmungen wegen ihrer Dürftigkeit außerhalb des Seins und Seienden stellen zu müssen, so ist es hier mehr sein Überreichtum, weswegen der Urgrund von keinem unserer Begriffe, auch vom Seinsbegriff nicht, erreicht werden könne.

So unvollkommen und unzulänglich unser Denken bezüglich der über alle Erfahrung hinausgehenden Dinge sowie der letzten Gründe auch vielfach sein mag, die Reflexion auf unseren Seinsbegriff erschließt uns doch, daß unserem Geiste irgendwie alles zugänglich

[1a] Wird *ens* als bloßes Dasein genommen, als „l'être désessencié" (= l'esse-actualité), wie die skotistische Schule es aufzufassen pflegt, dann sind die quidditativen Bestimmungen — die *modi* — als solche natürlich keine *entia*, sondern nur sachlich mit diesem oder jenem Dasein eins oder identisch. Vgl. P. Descoqs S. J., Praelectiones Theologiae Naturalis II, Paris 1935, S. 537—541 und 558.

ist. Gewiß ist dieser Begriff *a posteriori*, aus der Erfahrung, erworben. Aber es ist eben nichts so flüchtig, daß man in ihm nicht Ewiges fände; nichts so klein, daß es nicht auch Züge des Größten trüge.

2. Das Sein und seine Unterschiede

Aus dieser Transzendentalität des Seinsbegriffes ergeben sich nun manche Besonderheiten im Verhältnis dieses Begriffes zu seinen Differenzen. Uns interessieren hier vor allem die obersten Differenzen, die ihn zu seinen ersten *inferiora* bestimmen. Aus-sich-sein oder Aseität und Von-einem-andern-sein oder Abaleität werden in erster Linie genannt. Gewöhnlich faßt man auch noch Substanz- und Akzidenssein, Perseität und Inaleität, ins Auge. Wie setzt sich Sein mit diesen ersten Unterschieden zusammen und wie kann es von ihnen absehen[1b].

Es versteht sich, daß eine Zusammensetzung immer eine weitere Bestimmung, eine Bereicherung des zu bestimmenden Begriffes ist. Nicht immer bringt sie aber auch eine Beschränkung im Umfang des Begriffes mit sich. Die transzendentalen Seinsattribute, wie gut und wahr, bereichern den Seinsbegriff, schränken aber seinen Umfang nicht ein. Somit ergeben sich hier keine besonderen Schwierigkeiten, wenn man diese Attribute einschlußweise, *modo confuso*, im Seinsbegriffe enthalten wissen will; freilich ist dann von einer Bereicherung, streng genommen, nicht mehr die Rede. Wie es sich nun tatsächlich verhält, ob man mit Recht von Anfang an einen so inhaltsreichen Seinsbegriff ansetzen kann, bleibe dahingestellt. Eine schlichte Reflexion auf das, was wir jeweils denken, kann uns übrigens diesbezüglich leicht belehren.

Hier geht es um beschränkende Zusammensetzungen, bei denen also Bestimmungen hinzukommen, die nicht mehr so allgemein sind wie der durch sie bestimmte Seinsbegriff. Von der hier jedenfalls nicht in Betracht kommenden, denkunabhängig gegebenen *compositio physica* völlig absehend, berühren wir mit unserer Frage nur die *compositio metaphysica* und die *logica*. Bei jener liegt zwischen dem allgemeineren, näher zu bestimmenden und dem mehr besonderen, bestimmenden Begriff ein Unterschied vor, demgemäß jeder dieser Begriffe vom jeweils andern völlig absieht, ihn in keiner Weise, auch nicht einschlußweise, in sich enthält, und so gegebenenfalls verwirklicht sein kann ohne jenen anderen. So ist das Substanzsein in der Seele durch Geistigsein näher bestimmt und eingeschränkt; es ist jedoch mit keinem der beiden Inhalte gegeben, daß sie sachlich dasselbe sind. Es findet sich ja Substanzsein ohne Geistigsein in der Pflanze und jedem Körper; Geistigsein ist ohne Substanzsein in jedem Denkakt verwirklicht, der doch ein eigenes Wirkliches ist, wenn auch notwendig einer

[1b] Schließlich gilt, wie sich zeigen wird, das, was im Folgenden vom Verhältnis zwischen Sein und den ersten Differenzen zu sagen ist, vom Verhältnis des Seins zu jeglicher Sonderbestimmung. Eine wirklich metaphysische Zusammensetzung und somit ein wechselseitiges Absehen kann nur zwischen verschiedenen Sonderbestimmungen vorliegen.

Substanz inhärierend. Ein weiteres Beispiel wären Sinnlichkeit und Vernünftigkeit. Die andere, die *compositio logica*, zeigt jedenfalls die Eigenheit, daß das jeweils bestimmende und einschränkende und somit differenzierende Merkmal zum Umfang des zu bestimmenden allgemeinen Merkmals gehört, von diesem aber in seiner Besonderheit — „als solches" — nicht ausgedrückt ist. Das bestimmende Merkmal enthält also in sich schon das allgemeinere, das unser abstrahierendes Denken auch aus solchen Differenzen noch herausgehoben hat. So sind Aseität und Abaleität notwendig eine Washeit, ein Sein, enthalten dieses allgemeinste Merkmal in sich, sind so *inferiora* dieses allgemeinsten Begriffes und kommen in diesem Sinne zu dem zu bestimmenden Begriffe hinzu *non per modum naturae extraneae*, um diesen an sich mehrdeutigen Ausdruck gleich eindeutig festzulegen. Das „*non ... extraneae*" bezieht sich also auf den Umfang des zu bestimmenden Begriffes, nicht aber auf seinen Inhalt. Es liegt demnach hier kein völliges gegenseitiges Absehen zwischen zu bestimmendem und bestimmendem Begriff mehr vor, wie es in der *compositio metaphysica* vorliegt.

„Die Seinsmodi", sagt Urraburu, „werden zum allgemeinsten Seinsbegriff hinzugegeben, weil sie formell in diesem Begriffe nicht enthalten sind, wenn sie auch selber diesen Begriff formell in sich haben[2]." Oder: „Wohl ist die ganze Washeit der Perseität Sein und ebenso die ganze Washeit des Akzidens; nicht aber umgekehrt die Washeit des Seins die ganze Washeit der Perseität noch die ganze Washeit des Akzidens. Und diese nicht wechselseitige Identität, derentwegen die Washeit des Seins und die Washeit der Differenzen nicht gegenseitig vertauschbar sind, ist hinreichend dafür, daß jene Unterschiede der Substanz und des Akzidens und jedwede anderen untereinander verschieden sind[3]." Mit einer gewissen Würze, wenn auch vielleicht nicht allewege ganz genau, schreibt Lossada: „Mag auch die Perseität das Sein enthalten und somit nicht von ihm verschieden sein (?), so enthält doch das Sein nicht die Perseität und ist so von ihr verschieden. Daher läßt sich von der Perseität wohl sagen, sie komme zum Sein hinzu, doch kommt sie deswegen nicht zu sich selbst hinzu, weil das Sein, zu dem sie hinzukommt, nicht sie selbst ist, wenn sie auch selber Sein ist[4]."

Andere Fälle einer solchen logischen Zusammensetzung sind Akzidens in bezug auf seine neun Kategorien, Lebewesen in bezug auf Pflanze, Tier, Mensch und auch Geist, Farbe in bezug auf Weiß, Rot, Blau usw.

Diese nicht wechselseitige Identität ist bei der *contractio entis* jedenfalls gegeben. Damit dürfte zunächst einmal eine Schwierigkeit behoben sein, die man bei der Unterscheidung zwischen Sein und Differenzen zu sehen pflegt: der *regressus in infinitum*. Jede Differenz ist zugleich Sein und Unterschied, und dieser wieder, und

[2] J. Urraburu S. J., Ontologia, Valladolid 1891, S. 128.
[3] A. a. O., S. 126.
[4] Lossada, Metaph., disp. 1, c. 5, n. 93. Bei Urraburu, a. a. O., S. 125.

so fort ohne Ende. Ein solcher *regressus* würde sich ergeben, wenn man mit der formalen Transzendenz des Seins — natürlich ganz in Widerspruch zu ihr — zugleich eine eigentliche, wenigstens metaphysische Komposition des Seins mit den Differenzen annähme. Descoqs meint, die Analogie sei das Versöhnungsmittel für die zwei Aussagen: Die Unterschiede sind als solche formell Sein; und: Der gemeinsame Seinsbegriff enthält seine Unterschiede formell nicht[5]. — Wenigstens näherliegend ist es wohl, zu sagen: Die Vereinbarung ist gegeben mit der Art der Abstraktion, gemäß der wir gerade auch diese Begriffe auffassen: Die Rücksichten, unter denen wir die Dinge betrachten und dann abstrahieren, überschneiden sich oft. Da diese Rücksicht beim Seinsbegriff die allumfassende ist, sagt dieser Begriff formell nicht diesen oder jenen Unterschied als solchen; diese sind ja immer etwas weniger Allgemeines. Jeder Unterschied aber muß, wenn er auch bestimmter und weniger allgemein ist, notwendig unter die allgemeinste Rücksicht des Seinsbegriffes fallen und daher Sein formell enthalten. So sind die Aspekte, unter denen die Dinge verschieden sind, nicht ganz verschieden; sie sind immer „etwas". *Diversa, etiam qua diversa, sunt similia.* Dabei ist *qua* zwar nicht reduplikativ, wohl aber spezifikativ zu nehmen, wie Descoqs richtig bemerkt[6]. — Die Reflexion auf unsere Art zu abstrahieren öffnet hier den Ausweg aus der scheinbaren Aporie. Die Verhältnisse zwischen Sein und den Unterschieden liegen ja als solche erst infolge unseres abstrahierenden Denkens vor. Gewiß ist in den Dingen hierfür ein Fundament gegeben; und da hat nun die Analogie ihres Amtes zu walten.

Aber man ist mit der dargelegten *compositio logica* vielfach nicht zufrieden. Nicht nur der zu bestimmende Seinsbegriff soll in den bestimmenden Differenzen enthalten sein, sondern auch diese Differenzen als solche sollen im Seinsbegriff schon irgendwie drinnenstecken, auch mit seinem Inhalt schon irgendwie mitgesagt sein, zwar nicht ausdrücklich, nicht klar und deutlich, aber doch einschlußweise, *obscure et confuse.* So sagt Urraburu von Johannes a S. Thoma und anderen Thomisten, sie wollen, daß die Verschiedenheit der Differenzen *implicite* und *actu* im allgemeinsten Seinsbegriff enthalten sei, und zwar sei dies so eben wegen der Transzendentalität des Seinsbegriffes, deretwegen von den Differenzen und verschiedenen Seinsmodi nicht gesagt werden könne, sie kämen zur gemeinsamen Seinswasheit *(supra communem rationem entis)* als ihr Akt und nach Weise einer außerhalb liegenden Natur *(per modum naturae extraneae)* hinzu, da sie ja jene sie durchdringende Seinswasheit innerlich besitzen[7]. Wie die Differenzen vom Sein nicht absehen, sondern es formell enthalten, so sehe, nach diesen Autoren, auch das Sein in seinem Begriffe von den Differenzen nicht ab, sondern schließe sie *actu* ein. Jede wahre Distinktion

[5] P. Descoqs S. J., Institutiones Metaphysicae Generalis I, Paris 1925, S. 202f.
[6] A. a. O., S. 178f.
[7] Urraburu, Ontologia, S. 132.

müsse gegenseitig sein; ein nicht gegenseitiges Absehen und Unterschiedensein sei ein Unding[8].

Gegen ein solches Enthaltensein der Differenzen im Seinsbegriff erhebt Urraburu mit Recht Einspruch. Welche Unterschiede, fragt er, sollte der Seinsbegriff enthalten? Oder soll er vielleicht gar alle enthalten? Und wenn dieses, ist er dann als Kollektivbegriff zu nehmen oder disjunktiv? Gewiß enthält er nicht die Aseität, sonst könnte er ja von den Geschöpfen nicht ausgesagt werden; ebenso wenig besagt er Abaleität, denn das schlösse seine Anwendung auf Gott aus. Den alle Unterschiede enthaltenden Seinsbegriff als Kollektivbegriff zu nehmen, steht seiner Anwendung auf jedes einzelne Seiende entgegen, da keines die Ansammlung aller Seienden ist. Daß ein mit solchem Inhalt versehener Seinsbegriff disjunktiv ausgesagt werde, widerspricht der Erfahrung, wie uns die Reflexion auf die Inhalte unserer betreffenden Urteile zeigt; übrigens würde dann der Seinsbegriff zu einem univoken, da ja derselbe Differenzenkomplex von Gott und Geschöpf, von Substanz und Akzidens ausgesagt würde. Eine Univokation wollen aber die Gegner gerade vermeiden mit ihrer Leugnung, daß der Seinsbegriff von den Unterschieden wirklich absehe[9]. Enthielte das Sein, ergänzt Descoqs, alle seine Unterschiede, so wäre es ein widersprechender Begriff, also ein Unding, bestenfalls ein bloßes Gedankending; enthielte es aber nur einige, nämlich die vereinbaren Unterschiede, so wäre es nicht mehr transzendental[10].

Ja, nicht einmal als *entia* möchte Descoqs die Unterschiede im Seinsbegriff enthalten sein lassen; denn wären sie es, dann würden sie es mit demselben Rechte auch als Unterschiede sein, folgert er, da sie auch als Unterschiede *entia* sind[11]. — Gewiß, so ist zu erwidern, sind sie auch als Unterschiede *entia*, aber als solche eben nicht nur *entia*, nicht nur das, was der Seinsbegriff besagt. Was sie weiter sind, ist gewiß auch Sein und fällt so unter den Seinsbegriff; es ist aber nicht nur Sein. Da aber der Seinsbegriff von diesem letzteren absieht, gehört es nicht zu seinem Inhalt.

Anderseits soll aber nach Descoqs der Seinsbegriff seine *inferiora* in höherem Maße enthalten als ein univoker Begriff, insofern er nämlich alles ausdrückt, was diesen *inferiora* in ihrer Verwirklichung zukommt; es ist ihm ja kein Unterschied äußerlich[12]. — Das „Nicht-äußerlich-sein" ist wieder richtig zu verstehen: Es gilt vom Umfang, aber nicht vom Inhalt. So versteht es wohl auch der Autor, da er anschließend sagt, keine Analyse des Seinsbegriffs könne irgendwelche wesentliche Bestimmungen der *inferiora* — als solcher natürlich — aufdecken; und da er kurz vorher recht treffend bemerkt: Beim Seinsbegriff sind nicht nur die *inferiora*

[8] A. a. O., S. 141.
[9] A. a. O., S. 137f. Vgl. auch S. 132f.
[10] Descoqs, Institutiones Metaph. Gen., S. 196.
[11] A. a. O., S. 197.
[12] A. a. O., S. 189. Vgl. auch S. 188.
[13] A. a. O., S. 185.

selbst, sondern auch ihre Unterschiede *inferiora*[13]. *Inferiora* sind aber nicht Inhaltsmomente.

Man spricht sich somit, und zwar mit Recht, gegen ein Enthaltensein der Unterschiede als solcher im Inhalt des Seinsbegriffes aus, trotz ihrer Zugehörigkeit zum Umfang dieses Begriffes. Trotzdem scheint es, als ob über die *contractio entis* noch nicht alles ausgemacht sei. Zunächst sagt Urraburu, die *determinatio et coarctatio* eines schlechthin einheitlichen Begriffes — und ein solcher ist nach ihm auch der Seinsbegriff — könne nicht nur durch metaphysische Zusammensetzung geschehen, sondern auch *per maiorem expressionem eiusdem conceptus;* und dies liege eben bei den transzendentalen Begriffen vor[14]. An anderer Stelle ist seine Lehre weniger bedenklich: Ein Seinsmodus ist formell Sein, nicht in dem Sinne, daß er nur der gemeinsame Seinsbegriff selber ist und sonst nichts, sondern so, daß er jenen Begriff in sich enthält *cum peculiari quadam expressione maiorique determinatione*[15]. Schließlich behauptet er aber auch recht treffend: *Ens ... contrahitur simpliciter per maiorem expressionem eiusdem realitatis*[16]. Und mit Verweis auf Suarez, Disp. Metaph. 2, sect. 6, n. 7, heißt es: Die Bestimmung und Einengung des Seinsbegriffes auf die *inferiora* ist nicht zu verstehen *per modum compositionis*, sondern nur *per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente*. Auf diese Weise seien beide Begriffe, der des Seins sowohl wie z. B. der der Substanz, einfach und unauflösbar in zwei Begriffe, und ihr Unterschied liege bloß darin, daß der eine bestimmter sei als der andere. ... Sie unterschieden sich ja nur dadurch, daß durch den einen *expressius concipitur res prout est in se* als durch den andern, durch den sie *solum confuse concipitur et praecise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus*. Dieser Übergang aber könne geschehen ohne eigentliche Komposition *per solam cognitionem confusam vel distinctam, praecisam vel determinatam ... totum id, quod confuse concipitur in illo (superiori) conceptu praeciso, reperitur in alio obiecto expressius concepto, et in toto illo quacumque ratione consideretur*[17]. Die Abstraktion des Seinsbegriffes bestehe eben in einer auf irgendwelche Weise konfusen Erkenntnis, durch die der Gegenstand nicht distinkt und bestimmt betrachtet wird, *prout est in re*, sondern gemäß einer Ähnlichkeit und Übereinstimmung, die er mit andern hat. Die *confusio seu praecisio* eines solchen Begriffes geschehe nicht *per separationem praecisivam unius gradus ab alio*, sondern nur *per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato*[18].

Nicht nur die Seinsmodi, führt dann der Autor ergänzend weiter aus, sind so durch sich selbst unterschieden, sondern auch die durch sie konstituierten Prädikamente; auch diese Konstitution geschieht ja nicht *per modum compositionis*, sondern *per*

[14] Urraburu, Ontologia, S. 144.
[15] A. a. O., S. 148.
[16] A. a. O., S. 147.
[17] A. a. O., S. 155.
[18] A. a. O., S. 158.

simplicem et adaequatam identitatem. Es ist kein Grund, warum z. B. der *modus „per se"* mehr durch sich von einem andern Modus unterschieden sein soll als die Substanz, die doch auch unmittelbar zum Sein gehört und es innerlichst und durchgängig enthält. Und so gelten ganz richtig auch die obersten Gattungen als *primo diversa*. Auch sie haben keine bestimmten Differenzen, die außerhalb des gemeinsamen Seinsbegriffes liegen. Sie sind einfach, *cum modi non faciant compositionem cum ente*[19].

Mit Suarez, Disp. Metaph. 2, sect. 6, n. 9, erwähnt Urraburu hier auch die *determinatio entis ad ens infinitum*. Auch die Unendlichkeit läßt sich nicht als ein dem Sein beigegebener Modus auffassen oder als etwas Geringeres als das Unendliche selbst. Also liegt auch hier nur ein ausdrücklicherer und bestimmterer Begriff eines gewissen einfachsten Seins vor. Und so ist das Sein selbst *(ens ipsum)* nicht einfacher als Gott, wenn es auch in der Weise, wie es aufgefaßt wird, abstrakter ist[20].

Somit, schließt nun der Autor, ist der Begriff der Substanz und der übrigen obersten Gattungen sowie auch der des *ens infinitum* in vollkommenster Weise einfach, unauflösbar in mehrere Begriffe; denn aus nicht wechselseitig unterschiedenen Washeiten kann sich keine wahre Vielheit ergeben. ... Auch folge daraus, daß der Seinsbegriff nicht eigentlich potentiell sein kann nach Art eines auf eine Form oder einen Akt im eigentlichen Sinne harrenden Subjekts. Die Perseität und jede andere Differenz verhalten sich zum Sein nur wie ein untergeordneter Begriff zum höheren, unter dessen Umfang er fällt. Versteht man jedoch unter Potentialität bloß Indifferenz oder Bestimmbarkeit, dann ist auch der Seinsbegriff potentiell[21].

Ob das über die *contractio entis* hier Gesagte alles entsprechend zusammenhängt, ist nun die Frage. Der Seinsbegriff war ausdrücklich, und das ganz mit Recht, als von den Differenzen absehend hingestellt worden. Und doch heißt es jetzt vielfach, der an sich mehr abstrakte und konfuse Begriff werde durch Verdeutlichung, durch ausdrücklicheres Erfassen zu seinen *inferiora* kontrahiert und bestimmt[22].

Dem allgemeinen Gebrauch gemäß versteht man unter einem konfusen oder verworrenen Begriff einen solchen, der zwar die in Rede stehende Sache von jeder anderen unterscheidet, also Merkmale enthält, die in ihrer Gesamtheit der Sache allein eigen sind; diese Merkmale werden aber nicht im einzelnen herausgehoben. Dies geschieht erst, wenigstens teilweise, im deutlichen Begriff. Beide, der konfuse und der deutliche, sind aber klare Begriffe und stehen als solche dem unklaren oder dunkeln

[19] A. a. O., S. 158f. — NB. Nach genauer, aber nicht immer beobachteter Redeweise sind Differenzen jene Bestimmungen, die den zu bestimmenden Begriff nicht in sich enthalten, während die Modi ihn enthalten.

[20] A. a. O., S. 159f.

[21] A. a. O., S. 160. — Vgl. auch Suarez, Disp. Metaph. 2, sect. 6, nn. 3—14; bes. n. 7. — J. Iturrioz S. J., Metaphysica Generalis (Philosophiae Scholasticae Summa I), Madrid 1953, S. 696—715.

Begriff gegenüber, der das Gemeinte eben nicht von anderen Dingen, vor allem nicht von ähnlichen, unterscheidet. Verworrener und deutlicher Begriff — *conceptus confusior* und *conceptus expressior seu distinctior* — haben somit denselben Inhalt und unterscheiden sich nur in der Art der Darbietung dieses Inhaltes. Auf den Unterschied zwischen Definiertem und seiner Definition wird gern hingewiesen.

Trifft dies nun auf Sein und seine *inferiora* zu? Ist nicht Sein in bezug auf jedes *inferius*, z. B. auf Substanz, eher ein dunkler Begriff als ein verworrener? Die besonderen Merkmale der verschiedenen *inferiora* als solcher sind ja in ihm, in seinem Inhalte in keiner Weise, auch nicht einschließlich oder konfus enthalten. Sie gehören nur zu seinem Umfange. Besonders deutlich wird hier die Unklarheit oder richtiger schon der Irrtum, wenn man bei der Bestimmung des Seins zu diesem oder jenem *inferius* von einer ausdrücklicheren Erfassung desselben Begriffes spricht. Urraburu tut dies übrigens nur an einer Stelle und auch da nur gleichsam „im Vorbeigehen", bei der Lösung einer Schwierigkeit[23]. Aus anderen Stellen zu schließen, ist er sich klar, daß eine Determination, die zugleich Kontraktion ist, nicht *per maiorem expressionem eiusdem conceptus* geschehen kann. Bloß eine *maior expressio*, eine größere Ausdrücklichkeit oder Verdeutlichung des Begriffes würde das einschlußweise Enthaltensein der *inferiora* im Inhalt des Seinsbegriffs voraussetzen.

Man spricht aber auch von einer *maior expressio eiusdem realitatis*, der *res prout est in se*, des Gegenstandes, *prout est in re*. Hier setzt die weitere Bestimmung gewiß nicht die Bereicherung des zu bestimmenden Begriffes als in diesem schon vorhanden voraus. Aber es fragt sich, ob eine ausdrücklichere Erfassung der Sache selbst nicht bei jeder näheren Bestimmung eines Begriffes vorliegt, auch bei einer eigentlichen metaphysischen Komposition. Wenn die Seele, die zuerst als Substanz aufgefaßt wurde, nun auch als geistig erfaßt wird, ist dies doch auch eine *maior expressio eiusdem realitatis*, ebenso wenn ich den Menschen zuerst als Sinneswesen auffasse und dann auch als Vernunftwesen. Das Eigene der näheren Bestimmung des Seinsbegriffes dürfte noch immer nicht getroffen sein.

Ein von Suarez herübergenommener Ausdruck findet sich bei Urraburu[24] und bisweilen auch bei anderen Autoren, der allein genau und betreffs der Kontraktion auch genügend ist: Diese Kontraktion geschieht *per modum expressioris conceptionis alicuius entis sub ente contenti*. Es ist irgendeines, *aliquod ens*, dieses oder jenes, das ausdrücklicher erfaßt wird; und dieses ausdrücklicher Erfaßte, oder genauer: das beim ausdrücklicheren Erfassen Hinzugefügte, der bestimmtere Modus, enthält das zu bestimmende

[22] Vgl. Iturrioz, a. a. O., S. 696—700.
[23] Urraburu, Ontologia, S. 144.
[24] A. a. O., S. 155.

allgemeine Sein in sich, ist selber Sein, gehört zu dessen Umfange, ist ein *sub ente contentum*. Aber als solches war dieses oder jenes bestimmte Seiende, dieser oder jener bestimmte Modus im allgemeinsten Seinsbegriff nicht ausgedrückt. Die *contractio entis* ist also keine *maior expressio* desselben Begriffes, auch nicht nur irgendeine *maior expressio rei seu entis prout est in se*, sondern sie geschieht durch Hinzufügung von etwas, das *maior expressio alicuius*, dieses oder jenes, *entis sub ente contenti* ist.

In diesem Sinne liegt auch eine Komposition vor, wenn auch keine „eigentliche", kein Zusammenfügen adäquat unterschiedener Momente. In diesem Sinne ist Sein als solches auch potentiell, bestimmbar durch etwas außerhalb seines Inhaltes, wenn auch nicht seines Umfanges, Liegendes. In diesem Sinne ist die Erfassung des Seins als solchen nicht nur ein präszindierendes Erkennen, sondern auch ein präszindierendes Trennen, insofern eben die Besonderheiten als solche weggelassen werden, wenn sie auch als Seiende *secundum aliquam similitudinem et convenientiam*, die sie *secundum totas entitates et modos reales* unter sich haben, aufgefaßt sind. Und wenn auch *ens a se* und Substanz, ja alle *suprema genera* einfache, die ihnen übergeordneten allgemeineren Begriffe absolut notwendig enthaltende Begriffe sind, wie wir gleich genauer sehen werden, so ist unserm abstrahierenden Denken, das beim Erfassen von Wesenheiten auch von absolut notwendig Zukommendem absehen vermag, doch auch hier nicht jede Auflösung unmöglich; sonst müßte man den einen Seinsbegriff, den wir tatsächlich haben, leugnen; oder wenn man ihn zugibt — und dies läßt sich nicht umgehen — und ihn als unablösbar vom Substanzsein, Akzidenssein usw. betrachtet, so würde das zur Identität aller *inferiora* unter sich führen. Freilich, wechselseitig verschiedene Inhalte sind hier nicht mehr zu erhalten. Der Begriff eines jeden obersten Genus — und auch der des *ens infinitum* — ist ein metaphysisch einfacher Begriff.

Mastrius hat also in dem von Urraburu[25] angeführten Einwande recht, wenn er sagt, ein Allgemeines könne nicht *per maiorem expressionem seu explicationem eiusdem conceptus* weniger allgemein werden, sondern nur *per additionem alterius conceptus minus communis*. „*Per se*" z. B. ist ja weniger allgemein als *ens*, trotz des nicht wechselseitigen Absehens. — Urraburu unterscheidet da eine doppelte *maior expressio* eines Begriffes: eine eigentliche, bei der nur auseinandergelegt wird, was *actu* einschlußweise — *implicite involutum* — schon enthalten war, so wie es die Definition bezüglich des Definierten macht. Hier wird nichts hinzugegeben und auch der Umfang des Begriffes nicht eingeengt. An diese Art größerer Ausdrücklichkeit, sagt der Autor, halten sich jene, die die Differenzen schon im Seinsbegriff *actu* enthalten sehen. — Die andere *maior expressio* bestehe darin, daß der zweite Begriff dasselbe unteilbare Objekt mehr adäquat und der realen und physischen Seinsweise

[25] A. a. O., S. 161 f.

mehr konform zum Ausdruck bringt; und es wird betont, daß die allgemeine Washeit des Seins als solchen *essentialiter ac formaliter indentificata manet cum modis omnibus et cum omnibus determinatis entitatibus*, im Gegensatz zu den eigentlichen Gattungsbegriffen in bezug auf ihre Differenzen, wo nur eine sachliche Identität vorliegt.

Wie immer es sich mit der Unteilbarkeit des Objektes und mit dem wohl nicht ganz glücklich gewählten Ausdruck „*maior expressio conceptus*" auch verhalten mag — das Nötige wurde oben bereits gesagt —, mit der zuletzt betonten wesensmäßigen Identität ist etwas ganz Wichtiges ausgesprochen: Zum allgemeinen Seinsbegriff muß, soll er in seinem Umfang eingeengt werden, etwas hinzugegeben werden; doch sind die beiden Momente, das allgemeine Sein und der jeweilige Modus, im jeweils bestimmten *inferius* nicht nur sachlich, sondern wesensmäßig und formell identisch. Dies zu beachten ist wichtig nicht nur bei der Behandlung der Kontraktion, sondern mehr noch bei der Untersuchung über die Präzision, durch die der Seinsbegriff von seinen *inferiora* abstrahiert wird. Es ist also zu beachten: Sein bleibt *essentialiter ac formaliter identificatum* mit den *modi* und bestimmten Entitäten; und doch ist es jedem Einzelnen von ihnen gegenüber auch wieder indifferent. Merkwürdiges Spiel unseres abstrahierenden Geistes!

3. Die Abstraktion des Seins

Wie bekannt, ist die gedankliche Abstraktion, die Präzision, die sachlich Identisches begrifflich zerlegt, distinguiert, und mithin das Gegenstück der Kontraktion ist, verschieden je nach der Natur der Distinktion. Da es um gedankliche Abstraktion geht, interessieren uns die denkunabhängigen Distinktionen, wie die zwischen zwei Dingen, zwei unvollständigen Substanzen, oder andere von manchen Autoren aufgestellte, wie die *distinctio formalitatum ex natura rei* der Skotisten, natürlich hier nicht. Von den denkabhängigen können wir auch wenigstens die rein gedankliche weglassen, denn bei ihr haben die sogenannten unterschiedenen Begriffe denselben Inhalt, sind also eigentlich nur ein Begriff, der bloß in verschiedener Weise, verworren oder deutlich, ausgedrückt wird. Daß dieses Verhältnis zwischen Sein und seinen jeweiligen Unterschieden in den *inferiora* nicht vorliegt, sahen wir bereits. Auch steht der rein gedanklichen Distinktion entgegen, daß die hier betrachteten Bestimmungen kontrahierend sind, es sich also um Abhebungen des Seins von jeweils verschiedenen Differenzen handelt. Aber auch jene gedankliche Unterscheidung, die in den Dingen voll begründet ist, die *distinctio rationis cum perfecto fundamento in re seu virtualis maior*, kann hier wegfallen, denn sie besagt ein vollkommenes wechselseitiges Absehen der betreffenden Washeiten; ein solches Absehen liegt aber zwischen Sein und seinen *modi* und *inferiora* wieder nicht vor. So bleibt nur die *distinctio virtualis minor*, die nur unvollkommen in den Dingen begründete.

Es handelt sich bei dieser Distinktion um etwas metaphysisch Einfaches, um eine Washeit, in der alles absolut notwendig und so wesensmäßig, formell identisch ist. Eine solche Washeit ist die Wesenheit Gottes. Unser beschränkter Geist, dem es unmöglich ist, diese absolut einfache Vollkommenheit in einem Griff voll zu erfassen, muß sich ihr gleichsam von verschiedenen Seiten nähern und zerlegt sie sich so in verschiedene Begriffe, Wesen und Dasein, Eigenschaften und Operationen unterscheidend. Oder unser Geist hat sonst einen Grund, etwas metaphysisch Einfaches unter der einen oder anderen Rücksicht zu sichten und von ihm mannigfache Begriffe zu bilden, wobei er selbst von dem absehen kann und tatsächlich auch absieht, was einer solchen Washeit entweder als solcher oder in dieser oder jener Sache betrachtet absolut notwendig zukommt. Das Zusammenfallen der Höhenschnittpunkte kommt dem Dreieck als solchem zu, und doch sieht mein Dreiecksbegriff nicht selten völlig davon ab. Ausgedehntsein und drei Ecken Haben sind im Dreieck absolut identisch, Dreiecksein ist ohne Ausgedehntsein undenkbar; und doch sieht der Begriff Ausdehnung als solcher völlig davon ab, ist dagegen völlig indifferent. Im ersten Fall ist die Notwendigkeit in der Washeit selber begründet, im zweiten im schon bestimmteren Sosein. Mit einer solchen Sachlage hat es nun auch die Abstraktion des Seins von seinen *inferiora* zu tun.

Die Präzision des Seins als solchen von seinen *inferiora*, die immer ein nicht wechselseitiges Absehen der unterschiedenen Begriffe mit sich bringt, kann nur unvollkommen in den Dingen begründet sein. Sein ist ja in Gott mit metaphysischer Notwendigkeit und somit in einer Art formaler Identität eins mit allen seinen Bestimmungen. Aber auch im Kontingenten, in der Substanz und im Akzidens ist Sein mit metaphysischer Notwendigkeit, in einer gewissen formalen Identität mit den betreffenden Differenzen eins. Zur Feststellung der Art der Komposition — oder richtiger: Identität — darf ich aber nicht vom Seinsbegriff als solchen ausgehen. Dieser ist zu abstrakt; in ihm sind die jeweils ausschlaggebenden, diese oder jene Art von Notwendigkeit begründenden Momente bereits weggelassen; es verhält sich mit ihm ähnlich wie mit dem Flächesein in bezug auf Dreiecksein oder Kreissein, das auch von diesen beiden absieht, so notwendig auch Kreis und Dreieck Flächen sind.

Sein als solches ist ein realer Begriff, sein Inhalt, das „*id quod*", hat Realgeltung. Aber wegen seiner hohen Abstraktheit ist es auch in bezug auf die verschiedenen Seinsmodi indifferent. Als abstrakter Begriff ist es gewiß „offen", keinen der Modi ausschließend; aber ebensowenig besagt es als solches diesen oder jenen bestimmten Modus; es würde sonst die anderen ausschließen. Daß Sein als abstrakter Begriff irgendeinen Modus sowie weitere Bestimmungen fordert, um verwirklicht werden zu können, ist selbstverständlich; denn alles Verwirklichte ist notwendig allseits bestimmt.

Hier am Seinsbegriff zeigt sich mit besonderer Klarheit, was es mit den Universalien im allgemeinen für eine Bewandtnis hat: Sie sind nie ein *natura prius*, an dem die *inferiora* so oder so „teil" haben; als solche sind sie durch das abstrahierende Erkennen zustande gekommen, sind sie unvollkommene Erkenntnis; das *natura prius* ist das Bestimmtere und letzten Endes das ganz Bestimmte, das Einzelding. Von diesem steigt unser Erkennen auf zum Allgemeinen. Und je allgemeiner ein Begriff ist, um so umfassender sind ohne Zweifel in ihrer Erstreckung die Kenntnisse, die der Einblick in einen solchen Begriff erschließt; der Zahl nach aber sind diese Erkenntnisse um so dürftiger. So muß ich auch, um die Art der „Zusammensetzung", bzw. Distinktion des Seins mit seinen *inferiora* feststellen zu können, vom Bestimmteren, eben den *inferiora* ausgehen, oder noch genauer: vom jeweiligen Modus der verschiedenen *inferiora*. Aseität ist absolut notwendig Sein; das Gleiche gilt von der Kontingenz. Den Akzidentien gegenüberstehendes Substanzsein besagt mit gleicher Notwendigkeit Kontingenz und Sein; dasselbe gilt vom Akzidenssein. Hier liegt für unser erkennendes Vordringen der Unterschied zur vollkommenen metaphysischen Abstraktion. Nehme ich z. B. die Differenz der Seele, das Geistigsein, so habe ich etwas, das mit dem Substanzsein zwar sachlich identisch ist, aber als solches das Substanzsein nicht unbedingt fordert. Ebenso verhält es sich mit dem Vernünftigsein in bezug auf das Sinneswesensein im Menschen und mit allen anderen echten metaphysischen Graden.

Es ist verfehlt, wenn man glaubt, immer analysierend oder deduzierend vom Allgemeinen ausgehen zu müssen. Ein solches Verfahren verkennt die Eigenart unseres Erkenntnisvorganges, vor allem die Abstraktion. Was abstrahierend weggelassen wurde, kann nicht aus dem abstrakten Begriff herausgeholt, sondern muß wieder hinzugegeben werden. In vielen Fällen dürfte absolute Notwendigkeit sich uns auf dem Wege erschließen, daß sich uns eben zeigt, gewisse allgemeinere Merkmale finden sich im Inhalt eines mehr besonderen Begriffes. Diese Arten von Notwendigkeit sind nichts anderes als Sonderfälle des Widerspruchsprinzips. In anderen Fällen, in denen es sich aber um gleich allgemeine Eigentümlichkeiten einer Washeit handelt, sind andere Wege zu suchen. Man denke an die kausale Abhängigkeit des Kontingenten, die *attributa entis*, die *attributa Dei* usw.

Es sei noch bemerkt, daß es sich beim nicht wechselseitigen Absehen zwischen Sein und dessen *modi* und auch *inferiora* immer um ein begriffliches Verhältnis zwischen zwei metaphysisch einfachen Washeiten handelt; auch das an Inhalt reichere *inferius* ist immer metaphysisch einfach. Davon verschieden sind andere Begriffsverhältnisse mit nicht wechselseitigem Absehen, wie das zwischen Sinneswesen und Mensch oder auch zwischen Sein und Mensch, wo wenigstens das zweite Glied metaphysisch zusammengesetzt ist. Doch haben wir uns bei dem nicht länger aufzuhalten.

4. Das Sein in seiner Bedeutungseinheit

Die Frage nach dem einen, alles umfassenden Seinsbegriff ist gegeben mit der Transzendentalität des Seins und mit seiner besonderen Abstraktionsart von den *inferiora*. Sie findet jedoch in diesen beiden, genau und richtig gesehen, auch schon ihre Antwort.

Die Untersuchung betrifft natürlich den objektiven Begriff, d. i. das den Begriffsinhalt ausmachende Merkmal, bzw. den betreffenden Merkmalskomplex, absolut in sich betrachtet[26]. Aus der Einheit des objektiven Begriffs ergibt sich dann auch die Möglichkeit eines Denkaktes, der, diesen objektiven Begriff darstellend, etwas schlechthin allem Zukommendes denkt.

Daß wir, zunächst ganz allgemein gesprochen, wirklich einen Seinsbegriff haben, steht bereits fest auf Grund der im Vorhergehenden erörterten dreifachen Tatsache: Schlechthin alles kommt darin überein, daß es etwas ist; unser Geist erfaßt diesen allgemeinsten Aspekt; und er tut dies präszindierend von allen übrigen Aspekten und Bestimmungen, auch von den obersten Differenzen.

Wie verhält es sich aber genauer mit dieser Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs? Die Frage wird natürlich schlecht gestellt, wenn man formuliert: *Utrum illa convenientia omnium eo quod sint quid ad exsistendum aptum ... tanta sit, ut exinde perfectissima omnium imago proponi menti possit*[27]. Kein allgemeiner Begriff ist eine *perfectissima imago*, schon gar nicht der allgemeinste Seinsbegriff, auch dann nicht, wenn das Absehen von den Differenzen nicht so vollkommen sein könnte, *ut rationes contrahentes non etiam aliquo modo in ipsa ratione praecisa imbibantur*[28].

Da man nun tatsächlich die Unterschiede, auch als solche, mehr oder weniger im abstrakten Seinsbegriff enthalten sieht, erklärt man die Einheit dieses Begriffes als unvollkommene, und zwar auf zweierlei etwas verschiedene Weise:

a) Nach den Thomisten ist diese Einheit nur *secundum quid* gegeben; einfachhin ist sie zu leugnen. Unmittelbar meint der Ausdruck „*ens*" die *inferiora*, freilich nicht deutlich und ausdrücklich, sondern nur konfus und einschlußweise. Sein sieht ja nach dieser Ansicht von den Unterschieden der *inferiora* nicht ab, sondern enthält sie *actu implicite*. Thomas del Vio (Caietanus) und seine Schule erklären dies eingehender und unterscheiden wie überhaupt bei der Analogie so auch beim Seinsbegriff, der ja analog ist, einen vollkommenen, oder richtiger: vollkommene Begriffe, deren Zahl natürlich der der Analogaten entspricht, und einen unvollkommenen, dem eine Proportionseinheit zukommt, d. h. eine Einheit, die begründet ist in ähnlichen Beziehungen in den Analogaten oder *inferiora*, in ihrem ähnlichen inneren Verhalten zum Sein. Für diese Ähnlichkeit der Beziehungen wird, wie es

[26] Vgl. C. Frick S. J., Logica[5], S. 121.
[27] Iturrioz, Metaphysica Generalis, S. 710.
[28] A. a. O.

scheint, keine grundlegende Ähnlichkeit in den Beziehungsträgern vorausgesetzt. Die *essentia*, die ja vielfach kaum anders als die aus sich aller Vollkommenheit bare, limitierende, subjektive Potenz der *exsistentia* und deren Vollkommenheit — des *actus essendi* — aufgefaßt wird, kommt bei Gott überhaupt nicht in Betracht; aber auch im *esse* selber dürfte eine grundlegende Ähnlichkeit nicht angenommen werden. Und so liegt für Gott und Geschöpf eigentlich kein einheitlicher Seinsbegriff vor, sondern nur Einheit im Worte. Das „*aptum ad exsistendum*", das bei der eben erwähnten Auffassung des Seins als „*actus essendi*" ganz richtig als einzig mögliche Definition des *ens qua tale* betrachtet wird, mag noch eine Wiedergabe des Geschöpfes sein, von dem wir die Eindrücke empfangen und irgendwie Wesen und Sein und deren Verhältnis erkennen; in bezug auf Gott aber bleibt alles bei einem „ähnlichen" Verhältnis zwischen einem völlig unbekannten, oder richtiger: nicht vorliegenden X, der *essentia*, und einem ebenso unbekannten Y, dem *esse*. Mit dieser völligen Unkenntnis zerfließt natürlich auch alles Wissen um jenes „ähnliche" Verhältnis. So stehen wir hier mit dem „*aptum ad esse*", das in diesem Belange ein bloßes Wort ist, vor einem Nominalismus und in bezug auf Gott vor einem völligen Agnostizismus. Einfachhin gesagt, so belehrt man uns, sind die analogen Begriffe mehrere Begriffe; nur gelegentlich empfiehlt es sich, anders zu sagen[29].

b) Nach Suarez ist der Seinsbegriff schlechthin einer, wenn er auch in gewisser Hinsicht, *secundum quid*, es nicht ist. Alles Reale hat in Wahrheit eine Ähnlichkeit und Übereinstimmung *in ratione essendi;* somit kann es unter eben dieser Rücksicht erfaßt und wiedergegeben und so ein objektiver Begriff von ihm gebildet werden[30]. Nur ist diese Abstraktion von jener der Gattung und ihrer Differenzen verschieden. Sie geschehe nicht *per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato*[31]. Weitere Einzelheiten haben wir oben schon gesehen. Ein auf diese Weise gewonnener Begriff, bemerkt Iturrioz, ist konfus bezüglich der besonderen Seienden als solcher; was aber den unmittelbar und eigentlich ausgedrückten Gegenstand betrifft, kann er mit Recht ein eigener und deutlicher Begriff genannt werden. Seine Einheit bleibt aber notwendig unvollkommen[32].

Es bleibt also zu untersuchen, wie die Einheit des Seinsbegriffes und ihre Unvollkommenheit näher zu bestimmen sind. Das Ergebnis wird davon abhängen, wie die *inferiora* von diesem Begriff betroffen werden.

Daß die *inferiora* als solche, oder genauer: die Differenzen oder Modi als solche, die gewiß zum Umfang des Seinsbegriffes gehören, außerhalb seines Inhaltes liegen, ist mir mit voller Evidenz gegeben.

---

[29] Vgl. Descoqs, Institutiones Metaph. Gen. I, S. 191f u. 198. — Iturrioz, Metaphysica Generalis, S. 711ff.
[30] Disp. Met. 2, s. 2, n. 14. [31] A. a. O., s. 6, n. 10.
[32] Iturrioz, Metaph. Gen., S. 712.

Auf Gott angewandt, sieht der Begriff jedenfalls von der Abhängigkeit ab, und auf das Geschöpf angewandt, vom Aus-sich-sein. Warum sollte er nicht auch von beiden zugleich und nicht nur bald vom einen, bald vom andern absehen können? Die Reflexion auf den Seinsbegriff zeigt mir tatsächlich, daß hier die Unterschiede als solche, auch die „höchsten", weggelassen sind. Der Begriff hat also bei jeder dieser Anwendungen dieselbe Bedeutung; die Unterschiede als solche sind draußen, außerhalb des Inhaltes geblieben.

Es liegt hier wieder etwas ganz Eigenes der Verstandeserkenntnis vor. Was immer das in der Erfahrung gegebene Reale sein mag, der Verstand betrachtet es unter der Rücksicht des Gegensatzes zum Nichts — nicht nur dem existentiellen, sondern auch dem washeitlichen —, und erfaßt nur das an Positivem, wodurch es sich eben vom Nichts abhebt. Wir erfassen das Sein im Endlichen und heben es daraus abstrahierend heraus. Kann es auch als unendlich verwirklicht werden oder ist es wesensmäßig an Endlichkeit gebunden, mit der vereint wir ihm begegnen? Darauf können wir vielleicht zunächst keine Antwort geben. Das aber sehen wir auf Grund dieses Inhaltes ein, daß alles, was nicht nichts ist, unter diesen Begriff fallen muß; und sollte — *per impossibile*, wie wir tatsächlich wissen — sich uns zeigen, daß diesem bloßen Sein die Endlichkeit wesentlich ist, so müßten wir sagen, ohne Endlichkeit kann es nichts geben. So haben wir im Seinsbegriff einen Inhalt, der unbedingt allem dem Nichts Entgegengesetzten zukommt. In diesem Sinne stehen wir mit ihm vor dem Sein im Ganzen. Und dies ist nur möglich, weil er von jeder Besonderung völlig absieht, in bezug auf die verschiedenen Modi und Differenzen indifferent ist. In der Eindeutigkeit des Inhaltes liegt also sein Unterschied von den univoken Allgemeinbegriffen nicht. Gewiß sind in ihm nicht nur die *inferiora* selbst, sondern auch ihre Unterschiede *inferiora*, wie wir bereits sahen. Da er aber doch in derselben Bedeutung von seinen verschiedenen „Subjekten" ausgesagt wird, steht nichts im Wege, seine Einheit eine vollkommene und ihn selber in gutem Sinne einen univoken zu nennen[33].

„In gutem Sinne", aber doch nur in einem gewissen! Denn hier ist das uns schon bekannte Besondere zu beachten. Die Einheit des Seinsbegriffes ist nämlich nur insofern eine vollkommene, als in ihm jener objektiv einfache Formgrund — *illa ratio formalis obiective simplex* —, jene eine, grundlegende metaphysische Realität, die mit den Ausdrücken „Sein", „etwas", „*ens*" in den verschiedenen *inferiora* bezeichnet wird und in ihnen verschieden ist, nur unvollkommen vom Geiste erfaßt wird. Nicht nur etwas physisch Einfaches wird hier inadäquat wiedergegeben, wie z. B. die Seele durch den Substanzbegriff, sondern etwas metaphysisch Einfaches. Und so eignet dem Begriff eine Univozität eigener Art. Man pflegt sie „logisch" zu nennen. Besagt dieser Ausdruck nichts anderes als eine besondere Rolle des abstrahieren-

[33] Vgl. Urraburu, Ontologia, S. 170—174.

den Verstandes, insofern er nämlich hier kein vollkommenes Fundament in der Sache vorfindet wie bei der metaphysischen Univozität, sondern nur ein unvollkommenes, so ist er ganz zutreffend. Aus dem Gesagten erhellt auch, daß es unwahr ist, wenn man behauptet: „Gleich welcher univoke Begriff von Gott und Geschöpf führt zum Pantheismus"[34]. Dies gilt nur vom eigentlichen, metaphysisch univoken Begriff. — Mit den angestellten Überlegungen haben wir uns aber schon der metaphysischen Analogie des Seins genähert.

5. Das Sein als unendlich

Die Bestimmung des Seins als solchen zum *ens infinitum* ist uns oben bei der Zusammensetzung des Seins schon begegnet. Auch die Unendlichkeit, hieß es, lasse sich nicht als ein dem Sein beigegebener Modus auffassen; auch beim Unendlichen liege nur ein ausdrücklicherer und bestimmterer Begriff eines gewissen einfachen Seins vor[35].

Die mit diesem Thema gestellte Frage gilt in der Scholastik mit Recht als eine der wichtigsten und in ihrer Behandlung als eine der verworrensten[36]. Aus dem soeben Gesagten ist ersichtlich, daß diese Behandlung keine geringe Ähnlichkeit mit der im Vorausgehenden behandelten *contractio entis* zeigen wird. Sie betrifft ja selber einen Fall dieser Kontraktion. Auch hier will man nicht selten aus dem Sein als solchen, das dann als „*actus essendi*" gefaßt wird, den Modus, d. i. hier die Unendlichkeit, des *Esse subsistens* herleiten. Ob Sein, nämlich der *actus essendi*, nicht deshalb oft mit einem so reichen Inhalt bedacht wird, um in dieser Frage leichtere Arbeit zu haben? Oder ob nicht das bereits mitgebrachte Wissen um die Unendlichkeit Gottes, des absoluten Seins, bei der genaueren Bestimmung dieses *actus essendi* miteinfließend war? Es wäre gewiß ein großer Fehler, wollte man mit Hume alles Denken als assoziatives Verbinden hinstellen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Assoziationen in unserem Denken bisweilen tatsächlich eine gewisse, und dies oft recht hartnäckige Rolle spielen; oder richtiger gesagt: daß man gedacht zu haben glaubt, wo man nur Assoziationen erlag. Gerade bezüglich mancher Seinsaussagen gewinnt man notwendig den Eindruck, es liege hier eine ähnliche assoziative Verfestigung vor wie zwischen Phänomen und Realität der Außendinge, wo es auch vielen unmöglich zu sein scheint, nur eine psychologische Unmittelbarkeit zu sehen.

Leisten wir zunächst einmal, so gut es gelingt, unsere Arbeit. Dann werden wir sehen, was von anderen Versuchen zu halten ist.

a) Actus purus

Wir gehen also in unserer Analyse und Deduktion nicht vom Sein als solchen, auch nicht von einem „*actus essendi*" aus, sondern

[34] Siehe Decoqs, Institutiones Metaph. Gen. I, S. 200.
[35] Siehe oben, S. 536.
[36] Vgl. Descoqs, Schema Theodiceae, Paris 1951, S. 158ff.

vom mehr bestimmten notwendig Seienden; dies ist unser Mittelbegriff beim Aufweis der These: Gott ist unendlich. Die absolute, wesensmäßige Notwendigkeit ist zudem jene Seite am göttlichen Sein, bei der wir vom Kontingenten, eben nicht auf diese Weise notwendig Seienden, aufsteigend anlangen. Deshalb ist auch die philosophische Untersuchung der Natur Gottes letztlich immer nur eine spekulative Durchdringung dieses Begriffes des notwendig Seienden.

Wie jedes Existierende ist auch Gott in jeder Hinsicht, in bezug auf jede Möglichkeit bestimmt, ein Ja oder Nein. Dies sagt uns ganz deutlich das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten: der hier in Betracht kommende kontradiktorische Gegensatz läßt ein Drittes nicht zu. Nur der abstrakte Begriff, der ja nur eine inadäquate Wiedergabe der Realität ist, kann in verschiedenster Rücksicht von der allseitigen Bestimmtheit des Wirklichen absehen. Zum Dasein aber ist nur allseitig Bestimmtes geeignet. Beim Kontingenten können sich gewiß die Bestimmungen mannigfach ändern. Gott aber, als dem aus seinem Wesen heraus Existierenden, muß auch die zur Existenz absolut erforderte allseitige Bestimmtheit aus seinem Wesen heraus zukommen. So ist er, weil wesensmäßig durchaus bestimmt, in keiner Weise mehr bestimmbar oder potentiell, d. h. er ist reiner Akt. Was er an Vollkommenheit hat, hat er wesensmäßig; was er nicht hat, schließt er wesensmäßig aus. Es gibt in ihm keine Zufälligkeit in irgendwelcher Bestimmung, sondern nur unbedingte Notwendigkeit und Unwandelbarkeit[37].

Auch Unendlichkeit? Mit anderen Worten: Wie liegen in ihm die „Linien" seiner Bestimmtheit? Sind sie begrenzend, restriktiv? Oder verhalten sie sich anders?

b) Unendlichkeit

Unter den Vollkommenheiten unterscheidet man solche, die andere, gerade insofern diese Vollkommenheiten sind, ausschließen, und solche, die dies nicht tun. Jene sind gemischte, diese reine oder einfache Vollkommenheiten. Welches diese letzteren sind und wieviele, davon können wir hier absehen. Wenn verwirklicht, hat jede Vollkommenheit einen bestimmten Grad.

Daß das notwendig Existierende, mit keiner Potentialität Behaftete sämtliche reine Vollkommenheiten, die ja unter sich vereinbar sind, besitzen und somit, wie man sagt, extensiv unendlich sein muß, ist leicht einzusehen; das Fehlen einer solchen mit den andern vereinbaren Vollkommenheit würde ja Bestimmbarkeit, Potentialität bedeuten. — Diese zwar indirekte, aber doch kurze Überlegung gibt uns in dieser Frage die genügende Antwort.

Wie verhält es sich aber mit dem Grade jeder dieser Vollkommenheiten? Kann und muß er wirklich im *actus purus* unendlich

[37] Die hier angestellten und noch anzustellenden Erwägungen haben natürlich auch beim Aufweis der Kontingenz der Welt ihre Bedeutung.

sein? Mit anderen Worten: Muß Gott auch intensiv unendlich sein?

Sein und jede reine Vollkommenheit sind realgültige Begriffe. Wir gewinnen sie ursprünglich durch die Erfahrung von den endlichen Dingen, bei ihrer Bildung jegliche Begrenzung weglassend. Wir finden sie in verschiedenen Graden vor und erkennen so, daß ihnen keiner dieser Grade wesentlich sein kann. Auf die Frage, bis zu welchem Grade die Verwirklichung einer solchen Vollkommenheit, die zunächst Begrenzung und Endlichkeit bloß nicht sagt, möglich sei, dürften wir wohl keine unmittelbare Antwort geben können; schon gar nicht aber auf die Frage, ob dieser Grad auch der unendliche sein könne, oder ob nicht auch eine „reine" Vollkommenheit in ihrem Grade doch immer irgendwie begrenzt sein müsse. Ihr Begriff ist ja bezüglich des Grades völlig unbestimmt, keinen einschließend, aber auch keinen ausschließend. Unmittelbar dürfte sich hier kein Einblick erschließen und somit die Berufung auf den *intellectus principiorum* nicht viel nützen.

Der für jedes Erkennen von manchen geforderte, „immer schon offene, unbegrenzte Horizont des Seins" ist, um nur das Mindeste zu sagen, etwas viel zu Fragwürdiges, als daß er zur Grundlage irgendwelcher Feststellungen genommen werden könnte; zudem ist das Sein kein Horizont. Auch um ein Ding, das begrenzt ist, zu erkennen, braucht es nichts als das, was man von jeher als Erkenntniskraft verstand, sowie die Begegnung des Geistes mit einem solchen Dinge. Um es als begrenzt zu erkennen, muß der Geist gewiß über dessen Grenzen irgendwie hinausgreifen, diese gewissermaßen auflockern; es ist aber nicht einzusehen, warum der „Sprung" aus der Begrenzung gleich ins Unendliche geschehen müsse. Der Geist läßt bei der Sprengung der Grenzen des Einzelnen vieles Weitere unbestimmt, und dies oft notwendig, weil ihm viele Einsichten erst nach mühsamem Forschen aufgehen. Und hierher gehört gerade auch die Möglichkeit des Unendlichen. Und selbst wenn unser Geist ein auf das Unbegrenzte ausgerichtetes „Apriori" besäße, so wäre damit nur gegeben, daß wir auf die entsprechende Weise „erkennen", uns auf diese Weise unsere Gedanken machen müssen; das ganze „apriorische" Element bliebe aber wenigstens zunächst rein ideal und subjektiv und wäre nachträglich auf dem gewöhnlichen Wege Schritt für Schritt als realgültig zu rechtfertigen, wenn bei der gemachten Voraussetzung dies überhaupt noch möglich ist. Daß die Offenheit des „unbegrenzten Horizonts des Seins", das „immer schon gegebene Innestehen im Sein" eine unmittelbare Begegnung mit dem unendlichen Sein Gottes oder eines anderen existierenden „Absoluten" sei, wird nicht behauptet und läßt sich auch auf keine Weise behaupten[38]. Wie notwendig es

[38] Betreffs der vom Seinsbegriff bekanntermaßen unterschiedenen Seinsidee bemerkt Descoqs (Schema Theodiceae, S. 165ff): Die Seinsidee, die, an sich ohne Begrenzung, die Gesamtheit jedweder Realität besage, in der wesentlichen Dynamik des Geistes enthalten und artbestimmend für seine Tätigkeit sei, und notwendig auf das positiv Unendliche als das allein an sich Verstehbare gehe und dieses vom Anfang an und unmittelbar mitmeine — diese Idee ist eine reine,

ist, nicht vorschnell die Möglichkeit des schlechthin Unendlichen zu behaupten, zeigt wohl auch die Schwierigkeit, die wir sogar *a posteriori*, nach den Beweisen des Daseins Gottes, noch haben, alle ihm notwendig zukommenden unbegrenzten Vollkommenheiten in Einklang zu bringen; man denke nur an seine Allwissenheit und seine Allmacht, die auch die Erschaffung freier Geschöpfe umfaßt und damit das Wissen um die freien Akte dieser Geschöpfe mit sich bringt.

Daß Sein und die einfachen Vollkommenheiten, wenn schon als unbegrenzte möglich, nicht aus sich unbegrenzt sein können, ersehen wir ganz klar aus der Tatsache, daß es diese Vollkommenheiten in endlichen Graden gibt: Weil es endliches Sein gibt, kann Sein als solches — also „aus sich" — nicht unendlich sein; weil es in endlichen Geschöpfen echte Macht und Weisheit gibt, können Macht und Weisheit als solche nicht unendlich sein, usw. Als solche stehen diese begrifflichen Inhalte in ihrer Abstraktheit indifferent über Endlich und Unendlich, wie sich dies bereits beim Sein in bezug auf die Modi gezeigt hat. Wäre „aus sich Unendlichsein" bei ihnen möglich, dann wäre es auch notwendig; die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wesenheiten läßt hier ein „sich so oder nicht so Verhalten" nicht zu. Eine andere Frage ist es, was sich aus Sein und reiner Vollkommenheit als solchen in bezug — nicht auf Endlich- bzw. Unendlichsein —, sondern auf Endlich- bzw. Unendlichseinkönnen ergibt. Denn *posse ex se infinitum esse* und *ex se posse infinitum esse* ist nicht dasselbe. Das erste, d. i. nur die Möglichkeit haben, aus sich unendlich zu

---

grundlose Behauptung und einfachhin zu verneinen. — Diesem Urteil wird man nur beipflichten können.

Auch könne mit keinerlei Recht, fährt D. fort, *a priori* behauptet werden, eine metaphysische Seinsidee, die gleich zu Beginn der Verstandestätigkeit erfaßt und als Verstandesform *(forma mentis)* hingestellt wird, sei eine Idee, der ein irgendwie transzendenter Gegenstand entspreche, ein Gegenstand, der von jedem geschaffenen Subjekt—materiellem oder geistigem — absehe. Mit solchen Voraussetzungen, sagt er treffend, versuche man sich gerade das zu verschaffen, was zu beweisen ist und erst als Endergebnis der Theodizee zugelassen werden kann. — Man wird hier vielleicht noch bemerken können, daß immer noch das Finalitätsprinzip als realgültig vorausgesetzt wird, wenn man die Übereinstimmung der Seinsidee mit einem transzendenten Gegenstand auf Grund der natürlichen Tendenz des Verstandes behauptet.

Wohl könne die Seinsidee, sagt D. weiter, nicht nur alles, was immer es gibt, allgemein, das ist in abstrakter, analoger Weise, die tatsächlich immer Begrenztheit bei sich habe, darstellen, sondern auch, neben dieser gleichsam statischen Repräsentation, etwas, das darüber hinaus ist, bezeichnen; dies sei aber nur eine — an Zahl oder Qualität — unbestimmt sich weiter erstreckende, größere Vollkommenheit oder Realität, von der sich aber, an sich allein genommen, nie dartun läßt, daß sie etwas die endliche Ordnung der Anfangsrepräsentation Übersteigendes bezeichne. — Damit wird mit gutem Verständnis auf die Tendenz des Geistes hingelauscht. Freilich wird man sich fragen dürfen, ob die „gleichsam statische Repräsentation" wirklich immer Begrenztheit bei sich habe und nicht vielmehr, Begrenztheit weglassend, auch von der Unbegrenztheit absehe, eben nur die Quiddität als solche besagend; und man wird sich auch fragen dürfen, ob mit dieser Unbestimmtheit und Offenheit der Washeit nicht auch schon — was den begrifflichen Inhalt betrifft — das dynamische „darüber hinaus" gegeben ist.

sein, ist etwas Ungereimtes. Dem aus sich Unendlichen ist die Unendlichkeit immer wesentlich und notwendig; beim Sein und den reinen Vollkommenheiten als solchen ist dies aber nicht der Fall. Dem aus sich die Unendlichkeit nicht Ausschließenden oder sie bloß Zulassenden kommt die tatsächliche Unendlichkeit nur tatsächlich zu; und dies gilt wegen ihrer großen Abstraktheit auch von den in Frage stehenden Begriffen; ja, es gilt wohl nur von derlei Begriffen. Man fürchte nicht, es werde damit eine bloße Tatsächlichkeit in das Unendliche hineingetragen. Dies geschieht hier genau so wenig wie beim Begriff des *ens a se* infolge der Indifferenz des *ens qua tale* bezüglich seiner Modi. Die „bloße Tatsächlichkeit" bezieht sich nur auf unsere Begriffe, die in ihrer Abstraktheit auch das Notwendigkeit fordernde Moment weggelassen haben. Es handelt sich um ein logisches Verhältnis, um die Beziehung des Unendlichen und Notwendigen zu unseren Begriffen, die wir bilden, weil es eben neben dem Unendlichen auch endliche Dinge gibt, und die deshalb das Endliche sowohl wie auch das Unendliche als ihre *inferiora* haben. Und so ist auch von einer sachlichen Überordnung des Seins über das Unendliche keine Rede. Es ist nur eine logische, in unserer Denkordnung sich abspielende Zusammenfassung von schlechthin allem, ohne Ausnahme auch des Unendlichen, unter den einen alles überspannenden Begriff des Seins. Das reale Fundament hierfür ist eben die Tatsache, daß es neben dem Unendlichen auch zwar endliches, aber nichtsdestoweniger immer noch echtes Sein gibt. — Die Frage über unseren Einblick in die Möglichkeit von Sein und reiner Vollkommenheit im unendlichen Grade, wurde bereits berührt.

c) Aufweis der intensiven Unendlichkeit Gottes

Die Frage, ob das göttliche Sein und die göttlichen Vollkommenheiten unendlich seien, dürfen wir, wie uns die soeben angestellten Überlegungen lehrten, in keiner Weise von unseren Seins- und Vollkommenheitsbegriffen her entscheiden. Diese Begriffe sind abstrakt, indifferent, neutral sowohl gegen Endlich wie auch Unendlich. Natürlich dürfen wir unsere Begriffe nicht so konstruieren, daß sie uns in der Frage nach der *infinitas intensiva Dei* zu einem raschen Ergebnis verhelfen; ebensowenig dürfen wir derartige Konstruktionen aus der Tradition hernehmen. Das wären unbegründete, den Tatsachen sowie dem tatsächlichen Vorgang und Fortgang unseres Erkennens widersprechende Aufstellungen und Grundlegungen.

Der Ausgangspunkt muß auch hier das notwendig Seiende selber sein; und wie bei der extensiven Unendlichkeit, so ist auch hier die Frage zu stellen, unter welchen Bedingungen schlechthinige Unbestimmbarkeit gegeben ist. Da zeigt sich bald, daß dies nie bei einem endlichen Seins- und Vollkommenheitsgrad der Fall sein kann. Weder verlangen Sein und reine Vollkommenheit als solche, wie wir aus ihrer Verwirklichung in verschiedenen Graden sehen, diesen oder jenen bestimmten endlichen oder den unend-

lichen Grad, noch kann Begrenztheit je Bestimmbarkeit ausschließen. Dies letzte ist es, was hier entscheidend ins Gewicht fällt. Wir sehen, im Bereich des Endlichen kann sich die dem notwendig Seienden eigene Unbestimmbarkeit nie finden; also muß sie in dem uns mehr verborgenen Bereich des Unendlichen liegen. Weder von der Vollkommenheit als solcher her gesehen noch von der Endlichkeit her, ist im Endlichen Potentialität ausgeschlossen; somit kann dies nur im Unendlichen sein. Auf diese Weise steht mir die Tatsächlichkeit — und positiv zugleich auch erst die Möglichkeit — des Unendlichen fest. Auch hier gelangen wir nur auf diesem indirekten Wege zur Einsicht, daß Gott, als notwendig seiender, auch intensiv unendlich sein muß. Nicht vom Sein als solchen oder von reiner Vollkommenheit als solcher ausgehend, können wir dies entscheiden, sondern nur vom absolut notwendig Seienden her: Dieses muß reiner Akt und von jeder Bestimmbarkeit frei sein; nur seine Vollkommenheit und nur sein Sein sind in absolut notwendiger und daher in einer Art formaler Identität, und somit „aus sich", jegliche weitere Bestimmtheit, die dem notwendig Seienden zukommen muß, und damit auch der unendliche Grad.

Erst nach diesen Überlegungen steht uns fest, daß im notwendig Seienden nicht nur alle reinen Vollkommenheiten, sondern auch deren unendlicher Grad *formaliter implicite* enthalten ist; daß im unendlichen Grade jede Vollkommenheit formell auch die andere ist; daß es hier keine Verschiedenheit der Formen mehr gibt, sondern alles nur eine Form ist, jede „besondere Form" in die andere „umschlägt", nicht als in einen Gegensatz, sondern in etwas, das im Geschöpflichen ein anderes ist, nicht Verneinung des ersten, sondern nur Absehen von ihm. Daß diese Einsichten nur auf indirektem Wege sich uns erschließen, ist wohl selbstverständlich, da unser Erkennen seine Inhalte nur aus dem Endlichen schöpft und das Unendliche nie direkt zu erfassen vermag.

d) Andere Aufweisversuche der Unendlichkeit Gottes

Es ist nun auch klar, wie wichtig es ist, Sein als solches und subsistierendes Sein gut auseinanderzuhalten; wirft man sie durcheinander, kommt es zu heillosen Vagheiten und zur Voraussetzung und ungeprüften Hinnahme dessen, was eigentlich in Frage steht. Der bekannte „*actus essendi*" dürfte eine solche Konfusion sein. Einerseits wird er als aus sich unbegrenzt angenommen und so zum Ausgangspunkt gewaltiger Deduktionen gemacht; anderseits soll er sich doch wieder auch in endlichem Grade verwirklichen lassen, gewiß mit der notwendigen Hilfe einer begrenzenden subjektiven Potenz. Selten dürften zwei sich so widersprechende Thesen, wie die genannten, zur Grundlage eines Systems gemacht worden sein: Ein von gutem Willen erfüllter Theismus will sich da einen unzähmbaren Pantheismus gefügig machen[39]. — Dieser

[39] Siehe Descoqs, Schema Theodiceae, S. 160: „... *cumque ‚esse' non possit haberi in creaturis tamquam actus proprie dictus de se positive infinitus, quin*

„*actus essendi*" ist nun der beliebte *terminus medius*, um die schlechthinige Unendlichkeit Gottes, des subsistierenden Seins, zu beweisen.

Nehmen wir Sein, wie es zu nehmen ist, was besagt dann *Esse subsistens*? Zunächst nur, daß der Inhalt des abstraktesten aller Begriffe, des allgemeinen Seinsbegriffes, verwirklicht ist ohne eigentliche metaphysische Zusammensetzung, also irgendwie in formaler Identität mit seinem Subjekt und folglich auch mit allen ihm zukommenden Bestimmungen. Nur das ist mit der formalen Identität von Form und Subjekt, der *forma subsistens*, zunächst ausgedrückt, im Gegensatz zur *forma in subiecto* im Kontingenten. Es bleibt demnach noch die ganze Frage, welches die zukommenden Bestimmungen im Falle einer solchen Identität, eines „aus dem Wesen heraus Zukommens", sind. Nur auf dem oben eingeschlagenen Wege werde ich zu diesen Bestimmungen und demnach auch zur notwendigen extensiven und intensiven Unendlichkeit des *Esse subsistens* erkennend vorzudringen vermögen.

Oft nimmt man *Esse subsistens*, weniger grundlegend, als metaphysische Einheit nicht von Form (allgemeinstes Wassein) und Subjekt, sondern von *Esse (exsistentia)* und *essentia*. — Richtig aufgefaßt, besagt das der *essentia* gegenübergestellte *Esse* Verwirklichtsein, Aktualität des Wesens, der Vollkommenheit, und sonst nichts[40]. Da ist es natürlich sehr schwer, sich einen faßbaren Begriff des *Esse subsistens* zu bilden, eines Wesens, dessen *essentia* die *exsistentia*, das Wirklichsein selber sei. — Nun wird aber dem *Esse* gleich vom Anfang an ein vollerer Inhalt gegeben, eben der des *actus essendi;* und in diesem Sinne genommen ist *Esse* der vielgebrauchte Beweisgrund.

So will Urraburu zunächst Gottes reine Aktualität beweisen mit dem Satze: *Ens, cuius essentia est esse, non potest in se quidpiam habere, quod actualitati tou esse opponatur*[41]. — Richtig gesehen, ist die Aktualität des *Esse* nichts weiter als Vorhandensein. Was ist demnach dieser Aktualität entgegengesetzt? Nichts anderes als Nicht-Vorhandensein, Nicht-Existieren. Wenn ich den unendlichen Grad, ja überhaupt irgendwelchen Grad und weitere Bestimmungen leugne, sage ich durchaus nichts dieser Aktualität des Seins Entgegengesetztes; mit ihr ist ja noch gar kein Grad,

---

necessario pantheismus admittendus esse videatur"; und S. 165: „*Si ... (esse) ratione sui positive omnem perfectionem diceret, esset infinitum positive, nec ullam limitationem pateretur. Unde haberemus evidenter unicitatem entis et consequentia logica ineluctabili pantheismum: infinitum enim non coarctatur*"; vgl. auch S. 166f. — Man steht bei diesem „*actus essendi*" vor einem Realismus, der gewiß gemäßigt sein will, aber doch noch sehr „ungeläutert" ist. Platonische und neuplatonische Geisteshaltung wirken hier stark weiter. Auch hier gilt noch, was Windelband vom mittelalterlichen Realismus sagt: „Der Pantheismus steckt dem Realismus vermöge seiner neuplatonischen Abstammung im Blute." (Wilh. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, S. 248. Vgl. auch Hans Pfeil, Existenzialistische Philosophie, Paderborn 1950, S. 42f).

[40] Siehe A. Pechhacker S. J., Wassein und Dasein in ihrem Gehalt: ZkTh 79 (1957), S. 342f.

[41] Urraburu, Theodicea (1899), S. 211.

geschweige denn der unendliche, gesetzt worden. Um sagen zu können, *Esse*, das in metaphysischer Identität die *essentia* ist — von der schwierigen Fassung eines solchen Begriffes soll hier abgesehen werden —, muß von aller Potentialität frei, reiner Akt (und letzten Endes schlechthin unendlich) sein, sind eben noch besondere Überlegungen erfordert. So wie das Argument bei Urraburu dasteht, ist es zwingend nur bei der oben zurückgewiesenen Auffassung des *actus essendi*. — Daß Sein, das eine Abstraktion ist, nicht in dieser abstrakten Form subsistieren kann, ist klar, gilt aber von allen abstrakten Begriffen, auch den univoken. Darum ist eben noch näher zu zeigen, welche Bestimmungen dem im *esse subsistens* realisierten Sein zukommen müssen.

Auf ähnliche Weise wie als *actus purus* will Urraburu Gott auch als Seinsfülle und allseitig Vollkommenen beweisen. Gottes Wesen sei das subsistierende Sein, weshalb er wenigstens irgendwie *totam perfectionem virtutemque et actualitatem essendi* besitze. „*Jamvero ad virtutem et actualitatem essendi spectat actus omnis perfectionis excogitabilis; siquidem esse est actus omnis perfectionis, et in tantum quidlibet perfectione aliqua potitur, in quantum gradum aliquem essendi continet*"[42]. — Das im letzten Satz ausgesprochene Verhältnis möchte man vielleicht lieber umkehren: Nicht die Vollkommenheit z. B. des Baumes, des Steines, des Engels richtet sich nach dem Seinsgrad, sondern eher dieser nach jener. Doch hält sich der Autor mit seiner Taxierung ganz folgerichtig an seine Auffassung des Seins als eines Aktes im eigentlichen Sinne. Sein ist aber, insofern es der Wesenheit gegenübergestellt ist, nicht Akt im eigentlichen Sinn, d. i. ein an sich positiv unendlicher und in einer subjektiven Potenz aufzunehmender und durch sie zu begrenzender Akt, sondern Aktualität des Wesens, der Vollkommenheit, ihr Wirklichsein. Damit ist Sein gewiß die Aktualität jeder nur denkbaren Vollkommenheit, falls eine solche verwirklicht ist; d. h. es ist ein Begriff, unter den alle diese Aktualitäten oder Wirklichkeiten fallen; es ist aber nicht die ganze „Seinsvollkommenheit" und „Seinskraft" selber, nicht alles, was an eigentlicher Vollkommenheit, an „Akt", in jeder denkbaren Vollkommenheit drinnensteckt. Wenn man demnach mit Urraburu kurzer Hand auf die absolute Vollkommenheit des subsistierenden Seins schließen will, muß man entweder Sein als Akt im eigentlichen Sinne nehmen, wie Urraburu es tut, oder es laufen, mehr oder weniger bewußt, aber notwendig, Gedankengänge mit, die klar herauszustellen sind. Wie sehr hier der Autor, wenngleich im allgemeinen Suarezianer, von ganz thomistischen Auffassungen befangen ist, verrät die Konfirmation, die er mit der Behauptung geben will: „*Formae ... quando praecisive a subiecto apprehenduntur, solam et plenam perfectionem specificam propriae speciei amplectunter*". Daher müssen sie auch, „*si extra intellectum per se subsistere supponuntur*", „*integram rationem et perfectionem essentiae ac speciei suae possidere*". Und so verhalte es sich auch mit dem subsistierenden Sein, das sich natürlich auf jegliche,

[42] A. a. O., S. 223.

nicht nur auf eine spezifische Vollkommenheit erstreckt[43]. — Damit ist nicht nur die platonische Verwechslung von Idee (= Begriff) und Ideal (= vollendeter Grad der im Begriff gemeinten Vollkommenheit) ausgesprochen, sondern es wird uns auch gesagt, wir gewännen den letzteren vollen Gehalt durch bloße Präzision der bloßen Form vom Subjekt: „*formae ... quando praecisive a subiecto apprehenduntur*". Dies schlägt nicht nur jeder Erfahrung ins Gesicht, sondern wäre auch Platon gewiß nie in den Sinn gekommen. Was sich daraus für die Verwirklichung endlichen Seins und endlicher Vollkommenheiten ergäbe, ist klar.

Ebenso platonisch-thomistisch — und zugleich auch wieder nicht — ist der Beweis für die schlechthinige Unendlichkeit Gottes. Von „*forma vel actus ex se infinitus et illimitatus, quale est esse*" heißt es in der Maior nicht, wie es beim „*ex se infinitus et illimitatus*" notwendig heißen müßte, *non potest limitari*, sondern ungeachtet allen Widerspruches wird gesagt: „*non potest limitari nisi vel ab aliqua causa efficiente vel a subiecto, in quo ea (sc. forma) recipitur*". Da nun bei Gott diese beiden Begrenzungsmöglichkeiten nicht in Betracht kommen können, ergibt sich auf Grund der angenommenen Maior die schlechthinige Unendlichkeit Gottes[44]. — Wieder fehlen die wirklich zum Ziele führenden Überlegungen. Wenn kurz darauf gesagt wird, *esse* sei *actus omnis perfectionis tam late patens ac ipsum ens*, so ist dies ein guter Hinweis auf den Umfang des *esse*, berührt aber, wenigstens zunächst, gar nicht den Inhalt und die Intensität: denn ein Begriff, der *extensione omnia* ist, ist damit noch durchaus nicht auch *comprehensione omnia*[45]. Wenn es heißt: *Esse ... non potest limitationem habere ex sua ipsius ratione*, so gilt dies auch bezüglich der *illimitatio; esse* als solches sieht, wie wir schon sahen, notwendig von beidem ab.

Daß die Auffassung des Seins als an sich unbegrenzten und die entsprechenden Gedankengänge bis in die Gegenwart sehr verbreitet sind, ist bekannt. Nicht nur thomistische Autoren, wie Garrigou-Lagrange, R. Arnou[46] folgen in unserer Frage getreu den Spuren ihres Meisters, auch weniger strenge Anhänger des hl. Thomas halten sich in der Auffassung des Seins usw. an ihn, wie J. Hontheim, J. Donat, T. de Diego Diez[47]. Selbst bei

[43] A. a. O., S. 224.

[44] A. a. O., S. 464.

[45] Zur Beweisführung: „Das aus sich seiende Sein ist aus sich das Sein, verwirklicht also notwendig alles, was das Sein aus sich bedeutet, und zwar ohne jede Einschränkung. Esse aber besagt aus sich alle Vollkommenheit, also gilt das Gleiche vom *Esse a se;* und das ist eben die Unendlichkeit aller Vollkommenheit." — Zu dieser Beweisführung sagt Descoqs mit Recht, daß sie „*funditus petit principium, cum supponat omnem perfectionem possibilem quam dicit ‚esse de se' esse perfectionem positive infinitam*". Descoqs, Schema Theod., S. 159. Zudem bedarf die Möglichkeit einer positiv unendlichen Vollkommenheit selber eines eigenen Aufweises.

[46] P. Fr. R. Garrigou-Lagrange O. P., Dieu, Paris 1928, S. 383f. — R. Arnou S. J., Theologia Naturalis, Rom 1942, S. 146f.

[47] Jos. Hontheim S. J., Theodicea, Freiburg 1926, S. 150. — Jos. Donat S. J., Theodicea, Innsbruck 1929, S. 111. — T. de Diego Diez S. J., Theologia

Descoqs fließt diese Auffassung an einer Stelle noch irgendwie ein, wo er nämlich schreibt: *Esse ... qua tale actualitatis ... ex se non dicit non-esse actualitatis, secus esset contradictio intrinseca; limes autem dicit negationem, ergo in casu non-esse actualitatis ...*[48] — Es genüge auf das hinzuweisen, was oben über Sein und Grad gesagt wurde: *Esse qua tale actualitatis* sagt Verwirklichtsein und schweigt bezüglich jeden Grades; *limes*, Begrenzung verneint einen weiteren Grad, eine besondere Höhe oder Intensität des Seins; dies alles ist aber mit Sein als solchem nicht gesetzt.

So können wir zu dem eingangs dieses Paragraphen über das Sein als unendliches Angeführten ergänzend und erläuternd hinzufügen: Unendlichkeit ist gewiß kein dem Sein beigegebener Modus in dem Sinne, daß sie etwas außerhalb des Umfanges des Seins Liegendes wäre oder im Unendlichen mit dem Sein eine eigentliche, wenn auch bloß metaphysische Komposition einginge; sie ist jedoch ein beigegebener Modus, insofern sie als solche im Begriffsinhalt des Seins als solchen in keiner Weise enthalten ist: *Esse non est ex se infinitum et illimitatum.* So stellt das Unendliche auch keine bloß „ausdrücklichere und bestimmtere" Form „eines gewissen einfachen Seins" dar. — Geschieht es, um den nötigen Beweis für die Unendlichkeit, absolute Notwendigkeit und Einfachheit Gottes zu haben, oder um seine absolute Transzendenz und sachliche Beziehungslosigkeit nach außen, die keinen über Gott und Geschöpf stehenden Begriff duldeten, zu wahren, weshalb man an dem doch recht unmöglichen Begriff des an sich unendlichen *actus essendi* festhalten zu müssen glaubt, so zeigt sich, daß diese Gründe sachlich nicht vorliegen.

Wir werden sagen müssen: Es gibt Gott und die Dinge; die letzteren sind ungeachtet ihrer Einheit auch als sachlich zusammengesetzt zu betrachten, wo die Erklärung der Tatsachen, der Manifestationen der Dinge, es verlangt. Über all das bilden wir unsere Begriffe, in denen wir auch das sachlich Einfache, ja selbst das metaphysisch Einfache, in Denkinhalte — Merkmale und deren Komplexe — zerlegen, entsprechend den Rücksichten, unter denen wir die Dinge ins Auge fassen; dabei ist nicht zu übersehen, daß diese Rücksichten sich vielfach überschneiden. Zu diesen Begriffen gehören auch Sein und die übrigen einfachen Vollkommenheiten. Wie diese Vollkommenheiten als solche nicht als denkunabhängig unterschiedene, oder gar als in dieser oder jener Hinsicht als *natura prius* bestehende, und von den Dingen sachlich partizipierte Akte und Formen aufgefaßt werden können, so ist auch Sein als solches kein alles adäquat ausdrückender oder erfassender, „zwischen nichts und unendlich oszillierender", von den Seienden mehr oder weniger partizipierter Akt, halb Gott und halb Geschöpf, halb Begrifflichkeit und halb Wirklichkeit. Sein ist ein realgültiger Begriff, gewonnen durch eine unter übergreifendster Rücksicht geschehende, auch von jeweils absolut notwendig Zukommendem absehende Abstraktion.

Naturalis, Santander 1955, S. 199 u. 210.

[48] Descoqs, Schema Theod., S. 162.

EINE NEUE CHRONOLOGIE DER LEIDENSWOCHE?

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Nach vorausgehenden Studien, welche Mlle Annie Jaubert seit 1953 veröffentlicht hat, legt sie die Ergebnisse ihrer Forschungen vor in „La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne" (Paris 1957). Sie stellt fest, daß die Juden zur Zeit Jesu nicht nur den offiziellen Kalender besaßen, nach welchem auf Grund der Mondmonate die religiösen Feste festgesetzt wurden, auf welchen Wochentag immer sie fallen mochten, sondern daß seit alter Zeit auch ein Kalender nach dem Sonnenjahr bekannt war, dessen Anwendung erlaubte, für das gleiche Fest stets den gleichen Wochentag zu feiern. Einen solchen Kalender vertraten mit besonderem Eifer die Leute von Qumran. Im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Solarkalenders tritt das Bestreben zutage, bedeutende Ereignisse vor allem auf Mittwoch-Freitag-Sonntag zu verlegen. Diesen Kalender und diese Tendenz findet Mlle J. auch in frühen christlichen liturgischen Quellen und schließt daraus, daß wir hier die tatsächliche Chronologie der Leidenswoche vor uns haben. Demzufolge interpretiert sie die evangelischen Leidensberichte so, daß Jesu letztes Abendmahl am Dienstag, seine Gefangennahme am Mittwoch, sein Tod am Freitag und seine Auferstehung am Sonntag stattgefunden haben.

Uns interessiert hier nicht der alte Solarkalender und seine Verwendung in Alt-Israel und in Qumran, sondern einzig die Frage, ob wir im Sinn dieses Kalenders neben den vorgegebenen beiden Tagen, dem Freitag und dem Sonntag, auch den Mittwoch als Beginn des Leidens Jesu, und damit den Dienstag als Tag des letzten Abendmahles zu betrachten haben. Der Alttestamentler *E.* Vogt S. J.[1], der Benediktiner B. Schwank[2] und S. A. Walter vom Western Theological Seminary USA[3] haben sich bereits im Sinn Jauberts ausgesprochen, während sich der Neutestamentler J. Leal S. J.[4] in ablehnendem Sinn äußerte.

Zunächst schlägt Mlle Jaubert vor, die bekannte Verschiedenheit zwischen der Chronologie des Jo-Ev (Tod Jesu am 14. Nisan, also Abendmahl am 13.) und Mt/Mk (nach Mk 14, 12 Abendmahl am 14. Nisan, also Tod Jesu am 15.) daraus zu erklären, daß sich Johannes an den offiziellen Kalender gehalten habe, wie er im Tempel gegolten hat, während Mt/Mk dem älteren, damals inoffiziellen, gefolgt seien, wonach das Paschamahl schon am Dienstag eingenommen worden sei. Das liest sich in der Theorie sehr leicht, aber wie sah die Praxis aus? Aus der Tatsache, daß die Zwölf trotz des Todes ihres Meisters die Paschaoktav bis zum Ende in Jerusalem ausharrten (Jo 20, 26), darf geschlossen werden, daß sie die Anwesenheit in der Heiligen Stadt als Erfüllung ihrer Pilgerpflicht betrachtet haben, was ohnehin niemand bezweifeln wird. Ihre Hauptpflicht aber bestand im Genuß des Paschamahles, und dieses war ohne Opferlamm nicht denkbar, jedenfalls nicht in Jerusalem. Denn das Opferlamm durfte nur innerhalb Jerusalems gegessen werden[5]. Wen seine Religiosität zum Paschafest nach Jerusalem führte, der wird kaum gerade diesen Ritus unerfüllt gelassen haben, selbst wenn keine Verpflichtung von seiten der Torah bestanden hätte. Ferner ist zu beachten, daß man zur Zeit Jesu keine andere Opferstätte kannte außer den Tempel. Trotz der beigesetzten Tierknochen, die man reichlich in der Siedlung am Toten Meer entdeckte, hat man keinerlei Opferstätte in Qumran entdeckt, so daß der Schluß, man hätte daselbst das Paschaopfer geschlachtet und gegessen, unzulässig ist[6]. Also haben die Zwölf ihr Paschalamm im Tempel zu Jerusalem geschlachtet.

---

[1] Biblica 36 (1955) 408—413. [2] Bened. Monatsschr. 33 (1957) 268—278.
[3] JBL 77 (1958) 116—122.
[4] Estudios Eclesiasticos 31 (1957) 173—188. [5] Vgl. Billerbeck IV/1, 40f.
[6] Vgl. R. de Vaux O. P., in RB 63 (1956) 549—550. Auch die Ausführungen von J. Carmagnac und J. T. Milik, ebd. 524—532 sind nicht schlüssig.

Es läßt sich nun verstehen, daß bei dem starken Andrang von Pilgern gerade in jenen letzten Jahrzehnten vor dem jüdisch-römischen Krieg die Zeitspanne „zwischen den beiden Abenden" (Ex 12, 6), auch wenn man sie auf drei Stunden ausdehnte[7], für die Schlachtung aller Paschalämmer nicht hingereicht hat und eine Vorwegnahme für zugereiste Pilger gestattet wurde. Diese Hypothese erklärt, wieso die Zwölf ihr Paschalamm schon am 13. Nisan aßen, und wieso Mk (14, 12) von diesem Tage sagen konnte: „(der Tag), an dem man das Pascha schlachtete"; daß dieses für die Essenden zugleich der erste Tag der ungesäuerten Brote war, die Maççoth-Tage also für solche Pilger um einen mehr zählten als im Gesetz vorgeschrieben war, ist ebenfalls ohne weiteres verständlich. Hingegen bliebe unbegreiflich, wieso die sadduzäischen Oberpriester, die den Betrieb im Tempel in ihrer Hand hatten, sich dazu verstanden hätten, ihren essenischen Gegnern oder den Qumranleuten zuliebe drei Tage vor dem legalen Tag ihres Kalenders Paschalämmer im Tempel schlachten zu lassen, um so mehr, als man in Qumran den Sonnenkalender gerade gegen die herrschende Priesterschaft so stark betonte. Man mache sich nur einmal klar, was eine solche Divergenz im praktischen Leben bedeutete. Sh. Talmon schreibt: "The prerogative of calendar calculation, on which depended the proclamation of the new months and consequently the fixing of the festivals, served as a prominent and effective sign of sovereignty in the community. The rejection of the official calculation was therefore deemed equivalent to a rejection of civil and religious authority[8]". Ebenso: "One may venture to say that the deviation from the calendar accepted by the normative community was for the Dead Sea Sect . . . a sign and symbol of their disobedience towards the contemporary public leadership of Jerusalem, and of their dissidence from the body politic. Their opponents rightly interpreted this act as a proclamation of civil revolt[9]". Das erklärt ohne weiteres, weshalb das Kalendarische so stark betont wird in den Qumran-Schriften. Bei dieser Sachlage erscheint es als ausgeschlossen, daß die Jerusalemer Oberpriester den Qumranleuten und andern, die ihre Festordnung beobachteten, das Privileg einräumten, drei Tage vor dem offiziellen Datum die Paschalämmer zu schlachten; nur ein unzweifelhaftes, direktes Zeugnis könnte das Gegenteil glaublich machen. Soweit zur Vorfrage nach dem Datum des Paschamahles der Zwölf.

Bevor wir zu einigen Einzelproblemen des Leidensberichtes Stellung nehmen, sei Folgendes festgestellt. Es ist in der Geschichte nichts Unerhörtes, daß ein verbrecherischer Prozeß wie der von Kaiphas gegen Jesus geführte in kürzester Frist durch seine verschiedenen Stadien hindurchgepeitscht worden ist. Soll die Unmöglichkeit im Fall des Prozesses Jesu aufgezeigt werden, so muß dies mit aller Klarheit geschehen; Beobachtungen an den Quellentexten, die im einen wie im andern Sinn gedeutet werden können, sind nicht entscheidend. Es muß uns hier genügen, einige der bedeutenderen Stellen der evangelischen Quellen zu beleuchten und zu zeigen, daß sie im Sinn der bisher angenommenen Chronologie vernünftig gedeutet werden können.

Zuerst einiges über die Ereignisse zwischen der Verhaftung Jesu und seiner Überstellung an Pilatus. Mk 14, 53 berichtet: „Man führte Jesus zum Hohenpriester (Kaiphas), und es versammelten sich alle Hohenpriester und Ältesten

Carm. sucht den dunklen Text in 1 QS IX 3—5 durch 1 QMil II 5—6 aufzuhellen. Diese Stelle („Diese sind gesetzt über die Ganz- und Schlachtopfer, um eine Räucherung des Entzückens zum Wohlgefallen Gottes zuzubereiten, um Sühne zu schaffen zugunsten der ganzen Gemeinde") folgt dem allgemeinen Charakter von Milhama, wahrscheinlich einer idealen Zeichnung der als bevorstehend erwarteten messianischen Zeit, nicht einer Schilderung aktueller Verhältnisse.

[7] Vgl. Bill. a. a. O. 48.

[8] The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert (Scripta Hierosolymitana IV, 1958) 181; vgl. auch note 42.

[9] S. 164.

und Schriftgelehrten", so daß „das ganze Synedrium" (v. 55) an der Gerichtsverhandlung teilnahm. Mt spricht nur von „den Schriftgelehrten und Ältesten" (26, 57). Mt und Mk sprechen dann ganz kurz von einer Sitzung am Morgen, wo „die Hohenpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten, kurz (*καί*) das ganze Synedrium" (Mk 15, 1), „alle Hohenpriester und Ältesten des Volkes" (Mt 27, 1) beisammen waren. Lk erwähnt nur die Morgensitzung (Lk 22, 66), verlegt aber in diesen Bericht die Verhandlung, welche nach Mt/Mk in der Nachtsitzung stattgefunden hatte. Nach Jo dagegen wurde Jesus unmittelbar nach seiner Verhaftung zu Annas geführt, dort — in anderer Form, als bei den Synoptikern — verhört, und dann zu Kaiphas gebracht (Jo 18, 12f. 19—24). Wie ist diese Berichtslage zu deuten?

Mlle Jaubert betont, daß nach Mt/Mk das ganze Synedrium an der Nachtsitzung teilgenommen hat, was praktisch undurchführbar war; also gab es keine Nachtsitzung, sondern nur eine bei Tageslicht, wie Lukas berichtet. Indessen sagt Lukas nicht, es habe „nur" eine solche gegeben, und sein Bericht erschwert das Verständnis insofern, als nach ihm die lange Verhandlung vor dem Synedrium und die doppelte Verhandlung vor Pilatus mitsamt dem Intermezzo vor Herodes Antipas am gleichen Vormittag stattgefunden hat und Jesus um die Mittagsstunde gekreuzigt wurde. Der leichtere Weg, aus einem solchen Dilemma herauszukommen, ist immer, der einen Quelle, in unserm Fall Mt/Mk, einen sachlichen Irrtum zuzuschreiben, und Mlle Jaubert verteilt dann überdies noch die von Lk berichteten Etappen des Prozesses auf zweieinhalb Tage. Aber der Mt/Mk-Bericht hat als der ursprünglichere ein Anrecht darauf, gehört zu werden. Die Lösung der Schwierigkeit dürfte von der Art der Berichterstattung her, der mündlichen wie literarischen, zu gewinnen sein.

Stellen wir zunächst fest, daß es nicht angeht, dem Sadduzäer Kaiphas zuzumuten, daß er die erst später ausgebauten und schriftlich fixierten Kriminalprozeßnormen der Pharisäer beobachtet hat. Sein Vorgehen, bzw. die evangelischen Berichte sind nicht nach der späteren Mischna zu beurteilen[10]. — Es kam dem Kaiphas aus guten Gründen wesentlich auf die Morgensitzung an, eine bloße Nachtsitzung wäre starken Verdächtigungen ausgesetzt gewesen. Sodann aber stand Kaiphas sehr unter Druck, was Jaubert nicht wahrnimmt: er wollte Jesus in den Tod bringen, aber mit zwei Kautelen. Einmal sollte es geschehen, ohne daß sich das Volk einmischen konnte, und zum andern sollte Jesus von Pilatus gekreuzigt werden, also als Rebell gegen die Römer sterben, sodaß das Odium seiner Hinrichtung der Clique der Oberpriester und dem Synedrium überhaupt erspart blieb. Der erste Gesichtspunkt ergibt sich aus der formellen Bezeugung der Evangelien (Mt 26, 4f; Mk 14, 1f; Lk 22, 2), der zweite aus der Überstellung Jesu an die Römer. Judas, der Verräter, muß vom ersten unterrichtet worden sein, denn er suchte, wie er es doch wohl versprochen hatte, Jesus „zu einem günstigen Moment" (Mt 26, 16; Mk 14, 11) auszuliefern, was Lk (22, 6) ganz richtig durch den Zusatz „ohne Volk" (d. h. unbemerkt vom Volke) verdeutlicht. Die Angst vor dem Volk spricht deutlich auch aus dem starken Detachement, das zur Verhaftung Jesu ausgesandt wurde.

Nach ein paar Tagen erschien Judas unvermutet nach Einbruch der Nacht bei Kaiphas mit dem konkreten Vorschlag zur sofortigen Verhaftung Jesu. Das bedeutete für Kaiphas einen Augenblick höchster Konzentration, weil sofortiger, weittragender Entscheidung. Entweder ließ er die Gelegenheit vorübergehen mit dem Risiko, daß ihm Jesus überhaupt durch die Maschen schlüpfe; oder Kaiphas nützte die Gelegenheit aus, dann aber war höchste Eile geboten. Diese Eile bezog sich einmal auf die Maßnahmen zu Jesu Verhaftung — wie uns die Evv. bezeugen, war es eine ziemlich komplizierte Maschinerie, die angekurbelt werden mußte (Mt 26, 47. 55; Mk 14, 43. 48; dazu Lk 22, 52, und besonders Jo 18, 3. 12). Noch

[10] Vgl. Josef Blinzler, Der Prozeß Jesu (1955) 98—115.

wichtiger aber war die Entscheidung, wie mit Jesus zu verfahren war, um ihn „ohne Volk" ans Kreuz zu bringen. Das ist die Schlüsselstellung, von der aus die evangelischen Berichte verstanden werden müssen.

Diese Berichte greifen bei aller Verschiedenheit gut ineinander über. Die unumgängliche Morgensitzung mußte kurz sein, obschon sie rechtlich gesehen wahrscheinlich die einzig gültige war — daher die Fassung des Lk-Berichts, der für seine Leser das Verhör in sie verlegte. Denn obschon sie vom Standpunkt des Kaiphas aus nichts anderes als eine lästige, aber unumgängliche Formalität bedeutete, war sie es, welche der vorgefaßten Entscheidung Rechtskraft gab.

Die Morgensitzung, so aufgefaßt, war indes nur möglich, wenn sie gut vorbereitet war, wodurch die Nachtsitzung, wie sie Mt/Mk bezeugen, zu voller Geltung kam. Nachdem die Morgensitzung nichts wesentlich Neues ergab, sondern eben nur in der Legitimierung des Ergebnisses der Nachtsitzung bestand, konnten sie Mt/Mk kurz abtun. Jedoch hatte der Urbericht Interesse daran, daß das Synedrium als solches, also als Vollversammlung, den Tod Jesu beschlossen hatte, denn in seiner Ganzheit repräsentierte es das Volk Israel. Nach dem gleichen Vorgehen, das den Lk-Bericht bedingte, konnte Mk vorwegnehmend auf die Beteiligung des ganzen Synedriums hinweisen, also ebenso wie eine Lk verkürzende, und insofern ungenaue Darstellung bringen, die ihre Berechtigung darin fand, daß das Plenum in der Morgensitzung den nächtlichen Beschluß sanktionierte. Übrigens läßt die Bemerkung „kurz, das ganze Synedrium" (Mk 15, 1), von der Morgensitzung gesagt, durchblicken, daß Mk 14, 53. 55 in einem weiteren Sinn verstanden werden darf. Damit sind wir der Schwierigkeit enthoben zu erklären, wie man es zuwege gebracht habe, in der Nacht die 71 Mitglieder des Gerichtshofes zu versammeln. Wir brauchen nur an solche Mitglieder zu denken, die — von allen drei Parteien genommen — zahlreich genug, energisch genug, und in solchem Grad Jesu Gegner waren, daß Kaiphas sicher war, mit ihrer Hilfe das Plenum leiten zu können. In dieser Annahme liegt gewiß nichts Unerhörtes, und sie genügt, um den Mt/Mk-Bericht zu rechtfertigen. Es braucht keine Eliminierung der Nachtsitzung.

Daß Mt, zum Unterschied von Mk, die Gesamtheit der für die Nachtsitzung Einberufenen nicht hervorhebt, mag darin seinen Grund haben, daß er später eigens herausarbeitet, wie das Volk als Ganzes vor Pilatus entscheidend eingriff (27, 15—26), zuletzt mit der Selbstverwünschung: „Sein Blut über uns und unsere Kinder" (Mt 27, 26). — Die zeitliche Abfolge der beiden Sitzungen des Synedriums ist nach Mt und Mk unmittelbar. Wenn sie von der Nachtsitzung sprechen und dann ohne weitere Zeitangabe mit *πρωΐας δέ γενομένης* (Mt 27, 1) oder *καὶ εὐθὺς πρωΐ* (Mk 15, 11) ihre Bemerkung über die Morgensitzung anfügen, kann das nur die unmittelbare zeitliche Abfolge bedeuten.

Es hat keine Not, die Ereignisse, welche von den Evangelisten in die Nacht verlegt werden, zwischen der Verhaftung Jesu und der Morgensitzung unterzubringen. Allerdings wird man die Verhaftung nicht zu spät ansetzen dürfen. Es zwingt uns nichts, sie mit Mlle Jaubert auf den Mittwoch (nach moderner Tageseinteilung) zu verlegen. Auch die Darstellung in Jo bildet kein Hindernis. Kaiphas konnte die für die Nachtsitzung gewünschte Anzahl von Synedristen erst einberufen, nachdem die Verhaftung des Galiläers gelungen war. Während diese Einladungen ergingen, mußten die Zeugen bereitgestellt werden. Nichts ist näher liegend, als daß Jesus unterdessen zum alten Annas geführt wurde, in dem wir wohl die letzte Triebfeder der Verfolgung Jesu sehen dürfen. Er mochte sich am Anblick Jesu als Gefangenen weiden und versuchen, durch seine Fragen dem Verhör vor dem amtierenden Hohenpriester vorzuarbeiten. Als alles für die Nachtsitzung vorbereitet zu sein schien, wurde Jesus vor Kaiphas geführt. Trotz des gegenteiligen Eindrucks, den das Mißgeschick mit den Zeugen auf Mlle Jaubert (S. 117) macht, wird man darin doch das Resultat der Eile sehen

dürfen, die zu besserer Informierung keine Zeit gefunden hatte. Die Verhöhnung Jesu nach der Nachtsitzung füllte die Zeit zwischen dieser und der offiziellen Morgensitzung aus, bildet also chronologisch kein Hindernis.

Die Ereignisse des anschließenden Tages sind durch zwei Faktoren charakterisiert, welche dem Kaiphas entgegenarbeiteten und wenigstens in einer Hinsicht seinen Plan vereitelten: Pilatus zeigte sich widerhaarig, und das Volk fand so Gelegenheit, sich einzumischen. Drängende Eile zeigt sich deutlich am Anfang der Verhandlung mit Pilatus. Die Morgensitzung des Synedriums muß zum frühest möglichen Zeitpunkt stattgefunden haben (vgl. Mk 15, 1), denn man bringt Jesus „früh" am Tage zum Landpfleger, wie Jo eigens hervorhebt (Jo 18, 28). Ferner schneiden die Oberpriester die Frage des Pilatus nach der Schuld des Gefangenen brüsk ab mit einer Bemerkung, die besagt, dieser Punkt sei bereits erledigt; sie erwarten also, daß Pilatus den Schuldspruch des jüdischen Gerichts ohne weiteres sich zu eigen mache und Jesus als Rebellen gegen Rom kreuzigen lasse (Jo 18, 29—30). Das ist fast unverständlich, wenn Pilatus nicht zuvor wenigstens Anlaß gegeben hatte, daß man einen solchen Schritt von ihm erwarten dürfe. Es liegt nahe anzunehmen, daß Kaiphas vor der Verhaftung Jesu in Person den Prokurator aufgesucht und um ein Detachement römischer Truppen zur Sicherung der Ruhe gebeten hat. Bei dieser Gelegenheit muß auch weiteres zur Sprache gekommen sein, was zur besagten Erwartung der Synedristen Anlaß gegeben hat. Wir sehen hier gleichzeitig auch die Möglichkeit, daß die Gattin des Prokurators von dem Unternehmen gegen Jesus erfuhr. Warum Pilatus am Morgen verstimmt war, ist leicht einzusehen.

Auch im weiteren Verlauf zeigt sich die drängende Eile der Oberpriester. Daß sich Pilatus durch eine Reihe von Gegenzügen bemühte, Jesus frei zu bekommen — allerdings nur unter Zustimmung der Synedristen — erbitterte sie. Pilatus eröffnete den Prozeß in aller Form; so blieb ihnen nichts anderes übrig, als Jesus „heftig" anzuklagen (Mk 15, 3), wobei sich ihre Anschuldigungen häuften (Lk 23, 2); von gleicher Art war ihr Verhalten vor Herodes (Lk 23, 10). Man darf darin ein Zeichen von Ärger und Ungeduld sehen. Denn je mehr Zeit verging, um so mehr wuchs die Gefahr, daß das Volk auf den Plan trete, was dann auch geschah. Nachdem Jesus zu Pilatus zurückgebracht worden war, schloß dieser den Prozeß dadurch ab, daß er Jesus zur Geißelstrafe verurteilte (Lk 23, 13—16)[11].

Nun trat die Menge des Volkes auf. Man wird hiefür etwa die vierte Tagesstunde ansetzen dürfen, nachdem zwischen 9—10 Uhr das Morgentamid dargebracht worden war. Dieser Zeitpunkt eignete sich am besten als der herkömmliche Moment, zu dem das Volk um die Entlassung eines politischen Gefangenen vorsprach. So kam es zur Barabbas-Episode. Mt und Mk versäumen nicht zu erwähnen, daß die Oberpriester das Volk bearbeiteten, damit es den Barabbas freibitte, Jesus aber der Kreuzigung überantworte (Mt 27, 20; Mk 15, 11). Bei Lk fehlt eine derartige Bemerkung, was zur Folge hat, daß man bei seiner Darstellung nicht recht versteht, warum das Volk ruft: „Hinweg mit diesem, gib uns den Barabbas frei" (Lk 23, 18). Mlle Jaubert ist der Ansicht, man verstehe die Haltung des Volkes besser, wenn den Oberpriestern zu dessen Bearbeitung zwei Tage zur Verfügung gestanden hätten (S. 118). Da kann man wohl auch anderer Meinung sein. Das Studium der Werke des Flavius Josephus zeigt, daß man in Jerusalem meisterlich verstand, die Volksmenge aufzuwiegeln.

[11] Wenn es Lk 23, 13 heißt: „Pilatus rief die Oberpriester und Ratsherren und das Volk zusammen", so meint Mlle Jaubert: „ils étaient donc dispersés" (S. 118), die Ereignisse seien sich also nicht eins nach dem andern auf dem Fuße gefolgt. Aber es wäre höchst merkwürdig, wenn die Oberpriester und andern Synedristen, soviele ihrer bis dahin zugegen gewesen waren, sich zu diesem Zeitpunkt zerstreut hätten. Die Bemerkung in Lk braucht nichts weiter zu besagen, als daß Pilatus durch ein Signal die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat, um die Verhandlung abzuschließen.

Sobald im Prozeß Jesu das Volk auftrat, mußte die Beeinflussung von seiten des Kaiphas und seiner Clique mit aller Intensität einsetzen, um zu verhindern, daß es ein Instrument in der Hand des Pilatus werde, und um es womöglich zu einem Instrument gegen den Landpfleger zu machen. Der Erfolg war auf Seite des Kaiphas. Die Barabbas-Episode beginnt mit der Forderung nach Freilassung eines Gefangenen und endet mit dem frenetischen „Kreuzige ihn" gegen Jesus. Diese Entwicklung ist leichter zu begreifen, wenn sie innerhalb kurzer Zeit geschah, als wenn eine Nacht dazwischen trat; diese wäre für viele eine Frist der Ernüchterung und Besinnung gewesen. So aber folgte die Menge dem aufpeitschenden Ruf „der Oberpriester und ihrer Diener: Ans Kreuz, ans Kreuz!" (Jo 19, 6).

Man hält dieser Auffassung entgegen, daß nach Mk (15, 25) die Kreuzigung Jesu um die dritte Stunde stattgefunden hat. Wenn das soviel besagt wie unser „um 9 Uhr", läßt sich in der Tat nicht alles zwischen dem Morgen und der Kreuzigung Jesu unterbringen, was die vier Evangelien von dieser Zeit berichten. Anders, wenn man mit Jo die Verurteilung Jesu durch Pilatus „um die sechste Stunde" (Jo 19, 14) ansetzt. Diese Zeitangabe ist keineswegs „douteux" (S. 120)[12]. Lagrange[13] weist den Weg zum Verständnis der „dritten Stunde". Mk erwähnt nur die Tages- und die Nacht-Einteilung zu drei Stunden, die dritte, sechste, neunte Stunde, „spät, Mitternacht, Hahnenschrei, früh" (Mk 13, 35). Jede dieser „Stunden" kann somit den mit dem genannten Zeitpunkt anhebenden Zeitumfang von drei Stunden bezeichnen, so daß sich die dritte Stunde der Kreuzigung in Mk mit der johanneischen Zeitangabe „um die sechste Stunde" berührt. Hier wie anderswo scheint Johannes irrigen Interpretationen früherer Evangelien entgegenzutreten. In der Zeit von der Morgenfrühe bis Mittag aber lassen sich alle Ereignisse unterbringen, wenn man sie sich auch als in rascher Folge ablaufend denken muß.

Es bleibt aber auch gar keine andere Wahl und keine Freiheit, sie auf zwei, bzw. auf anderthalb Tage zu verteilen. Alle vier Evangelisten erwähnen die Morgenfrühe und nennen dann in der weiteren Erzählung bestimmte „Stunden", ohne dazwischen eine andere Zeitangabe einzuschalten[14]. Solche Angaben sind immer von ein und demselben Tage zu verstehen[15]. Das bedeutet, daß nach dem Bericht jeder der vier Quellenschriften, unbeschadet aller sonstigen Unterschiede, die ganze Verhandlung vor Pilatus einschließlich der Exekution Jesu an ein und demselben Halbtag stattgefunden hat. Jauberts Aufteilung auf zwei Tage bedeutet einen Eingriff in die einhellige Überlieferung der Urquellen, die schlechthin zwingend ist. Freilich verweist J. demgegenüber auf „die" liturgische Tradition und nennt die Didaskalie, Epiphanius und Victorin von Pettau (S. 79—91). Aber so wertvoll diese Schriften für die Geschichte der Liturgie sein mögen, so wenig stellen sie die liturgische Tradition schlechthin dar, und ihr Wert als Quellen für außerliturgische Dinge ist sehr zweifelhaft; gegenüber den Urquellen (Evv.) verlieren sie jede Bedeutung.

Richtig ist, daß sich in ihnen jüdische Einflüsse zeigen. Jedoch sind diese begreifbar, ohne daß man mit Mlle J. darin Traditionen der Urgemeinde von Jerusalem sieht. Gerade in Syrien und Kleinasien gab es noch lange nach der Zerstörung des Tempels und dem Untergang der Jerusalemer Christen Juden-

---

[12] Daß von Alexandria aus — vgl. die codd. S^c Ψ L Δ — die Jo 19, 14 an Mk 15, 25 angleichende Lesart „um die dritte Stunde" verbreitet wurde (sonst nur noch in codd. D X^b), ist erklärlich; nicht zu erklären wäre, wie ein Abschreiber ein johanneisches „drei" in ein „sechs" verwandeln und so einen scheinbaren Widerspruch in den Text bringen konnte.

[13] Zu Mk 15, 25.

[14] Vgl. Mt 27, 1 und v. 45; Mk 15, 1 und v. 25. 33; Lk 23, 1 und v. 44; Jo 18, 28 und 19, 14.

[15] Vgl. Mt 20, 1—9; Jo 1, 39; 4, 6 vom Reisetag, mit v. 40 vom „Bleiben"

gemeinden[16], wozu dann noch, Transjordanien eingeschlossen, die Reste der judenchristlichen Jerusalemer Gemeinde sowie judenchristliche Gruppen mancherlei Schattierung kamen[17]. Man hat schon die Vermutung ausgesprochen, daß Paulus bei seinem Aufenthalt in „Arabien" mit essenischen Gemeinden zusammengekommen sei, die bis ins zweite Jahrhundert fortgedauert haben können. Nachdem in solchen Kreisen der Festkalender nach dem Sonnenjahr verbreitet war, ist es leicht verständlich, daß er in der Tangente auch die christliche Liturgie beeinflußt hat.

Es ist nicht meine Aufgabe, näher auf die nachbiblischen Quellen einzugehen. Jedoch dürften sie eine gründliche Nachprüfung vertragen. Es überrascht, wenn Mlle Jaubert z. B. aus der Traditio apostolica des Hippolyt († 235) auf eine Trennung der Begriffe „Leiden" und „Tod" Jesu schließt: „alors qu'il était livré à une passion volontaire ... prenant du pain" etc. Auch in der römischen Liturgie heiße es: „*pridie quam pateretur*, la veille de sa passion (non de sa mort)" (S. 94). Der lateinische Text[18] lautet: *qui cum(que) traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat ... et resurrectionem manifestet, accipiens panem ... memores igitur mortis et resurrectionis eius.* Der Zusammenhang macht klar, daß *passio* hier soviel wie *mors* (*violenta*) bedeutet. J. A. Jungmann S. J.[19] bemerkt zum gleichen Ausdruck im Liber pontificalis: Mit „*passio Domini* ist offenbar, wie schon bei Cyprian, einfach das Erlösungswerk gemeint." Die Unterscheidung zwischen dem „Leiden" und „Sterben" Jesu, mit der Mlle Jaubert operiert, ist viel späteren Datums.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Leidensberichte enthalten kein Moment, welches uns nötigte, die Ereignisse von Jesu Gefangennahme bis zu seiner Kreuzigung auf einen längeren Zeitraum als eine Nacht und einen halben Tag zu verteilen; im Gegenteil sind die Zeitangaben der vier Evangelien übereinstimmend so, daß die Ereignisse, mit der Verhaftung Jesu beginnend, in lückenloser Folge den Rest der Nacht und den darauf folgenden halben Tag ausfüllten, nach jüdischer Rechnung innerhalb des *νυχθήμερον* des Freitags fielen, nach unserer wahrscheinlich eine kleine Zeitspanne des Donnerstags und den Vormittag des Freitags ausgefüllt haben.

d. h. Übernachten; in Jo 4, 52 wird eigens erwähnt, daß die siebente Stunde des Vortages gemeint sei.

[16] Vgl. J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain I (1914) 189—199.

[17] Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949) 37—63, ebionitische Einflüsse auf die Pseudoklementinen und die Didaskalie; O. Cullmann, Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum: Neutest. Studien für R. Bultmann (1954) 35—51, bes. 49.

[18] Ed. Quasten, Floril. Patrist. VII/1 (1935) 30.

[19] Missarum Sollemnia II[4], 150 Anm. 24; vgl. auch S. 273.

ZUR ERÖFFNENDEN FRAGE IM RÖMISCHEN TAUFRITUS

*Von Weihbischof Dr. Artur Michael Landgraf, Bamberg**

Von den frühen Scholastikern verweist Hugo von St. Viktor ausdrücklich darauf, daß der Taufritus sich ursprünglich an die Erwachsenen wandte, dann aber auch für die Kinder benützt wurde und so in diesen Ritus für die Kinder auch die *catechizatio* kam[1]. Gottfried von Babion oder wer sonst der Autor der Enarrationes in Matthaeum ist, gibt dafür die Begründung: *Et nota congruum ordinem. Primo enim docendus est auditor, deinde fidei sacramentis imbuendus, tunc ad servanda mandata instituendus, quod secundum Hilarium non potest fieri, ut corpus baptismi recipiat sacramentum, nisi antea anima accipiat fidei veritatem, nec valet adhuc baptismo mundari, ut Beda dicit, si non postea insistat bonis operibus. Dicit itaque sic: Docete, id est primo in fide auditores vestros instruite et in scientia veritatis catechizate et confirmate et postea baptizate, quia, „nisi quis renatus fuerit" etc.*[2].

Robertus Paululus berichtet: *quarta feria quartae hebdomadae christianae militiae, id est quadragesimae, deferuntur ad ecclesiam, ut exorcizentur et catechizentur*[3]. Ein Ritus, der nach dem Bericht des Rationale divinorum officiorum des Johannes Beleth siebenmal wiederholt wurde[4]. Nach dem Mitrale des Sicard von Cremona wird das Scrutinium am Karsamstag vor der Taufe wiederholt, *quoniam aliqui abfuerunt vel quia per negligentiam, quod acceperant, amiserunt et quod per abrenuntiationem primus hospes expellitur, per confessionem secundus ingreditur*[5].

Man könnte nun annehmen, daß die Frage: „*Quid petis ab ecclesia Dei*" mit ihrer Antwort „*Fidem*" von Anfang irgendwie mit diesem Scrutinium verknüpft war. Das „*Fidem*" hätte also den Glauben in dem Sinn gemeint, der das ganze Glaubensleben umfaßt. So mag es vielleicht noch im Anfang der Frühscholastik gewesen sein.

---

* Die Studie wurde veranlaßt durch eine Anfrage der Schriftleitung, in welchem Sinne wohl die anscheinend zuerst im Taufritus des Römischen Pontifikale des 13. Jh. (ed. Andrieu II, 513) bezeugte Antwort „*Fidem*" auf die Frage des Priesters „Was verlangst du von der Kirche Gottes?" zu verstehen sei, worüber doch wohl nur die Frühscholastik Auskunft geben könne. Die Antwort des hochwürdigsten Verfassers enthielt noch den Gedanken, daß der damaligen Zeit, die ihre Rechtfertigungslehre aus ihrer Exegese der Paulusbriefe entwickeln mußte, der Hinweis auf den Glauben näher lag, als es in unserem Denken der Fall ist, wo wir, in Reaktion auf die *sola-fide*-Lehre der Reformatoren, vor allem das Sakrament zu betonen gewohnt sind. — Die in der Einleitung berichteten historischen Annahmen der Frühscholastik würden heute in einigen Punkten eine Berichtigung erfahren; s. nunmehr A. Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. Innsbruck 1958.

Diese Arbeit war einschließlich der vorstehenden Anmerkung bereits gesetzt und noch Ende August von Weihbischof Landgraf selbst korrigiert und mit Zusätzen versehen worden, als uns, nur wenige Tage später, als schmerzliche Überraschung die Nachricht von seinem nach kurzer Krankheit am 8. September erfolgten Hinscheiden erreichte. Der hohe Verstorbene war seit dem Jahre 1922 durch eine lange Reihe von Studien einer der eifrigsten Mitarbeiter der ZkTh gewesen. — R. I. P.

[1] Summa de sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 6 c. 9 (PL 176, 456 A). Man vgl. auch schon die Sententie divine pagine: F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVIII, 2/3). Münster i. W. 1919, 45.

[2] Enarrationes in evangelium Matthaei, c. 28 (PL 162, 1498 BC.

[3] De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis, lib. 1 c. 17 (PL 177, 391 A).

[4] C. 90 (PL 202, 93).

[5] Lib. 6 c. 14 (PL 213, 332 B).

In einer durchaus aus ihrer Zeit geborenen Einseitigkeit sagt denn die der Mitte des 12. Jahrhunderts angehörige, zum Bereich der Porretaner gehörige Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl: *De fide igitur et de signo fidei dixit: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Hic enim fidem christianis indicens inquit: Qui crediderit. Fidei vero signum indicens: et baptizatus fuerit. Alterum quorum causa salutis est, alterum vero signum. Fide namque salvamur, baptismo vero salvi esse significamur*[6]. Die zum Bereich des Anselm von Laon gehörige Summe des Clm 52272 schreibt fol. 109: *Nam solus Christus peccata dimittit, non homo; a quocumque autem verbis consuetis baptizetur, non rebaptizatur et puer salvatur in fide matris ecclesie et habet sacramentum. Sacramentum autem fidei fides est, hoc est in eo operatur sacramentum, quod operatur in eo propria fides, si haberet annos discretionis*[6a]. Schließlich findet man noch in der Ps.-Poitiers-Glosse zu 4 dist. 6 c. 6 n. 69[6b] die Erklärung: *His determinatur, que sit intelligentia horum verborum: Quid venisti ad ecclesiam petere, vel quid petis. „Qui si adultus est", scilicet accedens ad baptismum respondet per se, etatem habet, pro se loquitur: sacramentum fidei, id est baptismum, in quo datur fides*[6c].

Das ist jedenfalls sicher, daß die uns hier interessierende, eben genannte, Frage und Antwort nicht erst im beginnenden 13. Jahrhundert in den Taufritus gekommen ist. Sie muß schon vor dem 12. Jahrhundert gestellt worden und mit „*Fidem*" beantwortet worden sein. Denn in der Mitte des 12. Jahrhunderts ist die Antwort „*Fidem*" nicht mehr eindeutigen Sinnes, sondern man bemüht sich damals um eine Deutung.

Nachdem schon die Summa sententiarum gesagt hat: *Augustinus dicit, quod sacramentum fidei* (d. i. die Taufe) *appellatur fides et sub tali sensu verum est, quod puer credit, id est sacramentum fidei suscipit*[7], schreibt Petrus Lombardus in seinen Sentenzen:

Porro cuncti ad baptismum venientes fidem suam profiteri debent et exponere, quid petere venerint ad ecclesiam. Unde et a baptizandis quaeritur: Quid venisti ad ecclesiam petere? Qui si adultus est, pro se respondet: Fidem, id est sacramentum fidei et doctrinam. Ita etiam per singula interrogatus respondet se credere in Patrem et Filium etc. Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet[8].

Hier führt der Lombarde noch weiter aus: *Si vero quaeritur, ex quo sensu pro parvulo dicatur: ‚Credo' vel ‚fidem peto', dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum, quod respondetur petere, cum defertur ad ecclesiam, et habere, cum baptizatur; ut sit sensus, cum dicitur: ‚Fidem peto', id est sacramentum fidei praesto sum recipere; ‚credo', id est sacramentum fidei suscipio; quod est: hic parvulus*

[6] Fol. 56 *v*.

[6a] O. Lottin, Quatre Sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 90.

[6b] Quaracchi (1916) 782. [6c] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 96v.

[7] Tract. 6 c. 11 (PL 176, 136 C, Cod. Bamberg. Can. 10 fol. 53). Die von der Summa sententiarum abhängige Summa de sacramentis des Cod. lat. 801 der Grazer Universitätsbibliothek schreibt auf fol. 47: *Queritur de patrinis, in cuius persona respondeant, cum dicunt: Vis baptizari? Volo. Videtur, quod nec in sua persona nec in persona pueri. Quod cum dicit (!): volo, non respondent in sua persona, quia nolunt baptizari. Item, cum respondent: credo, non respondent in persona pueri. Hoc videtur, quia* [Ms. *quod*] *puer nescit credere. Dicunt quidam, quod in persona pueri respondeant pro futuro, quasi dicerent, quod crediturus est. Sed videtur esse* [fol. 47 *v*] *presumptionis responsio, quia de futuro nescitur. Dicimus tamen, quod pro puero respondeant, quia puer nec etatem habet nec discretionem. Et vult Augustinus, quod puer credat tunc, id est fidelis sit. Suscipit enim ibi sacramentum, suscipit et fidem. Inde dicit Augustinus: Non licet habeat parvus, quem instituit, in voluntate credencium sacramentum tamen eum fidelem facit. Credit enim, Credere respondet non rem mente annuendo, sed sacramentum rei percipiendo.* [8] Lib. 4 dist. 6 c. 6 n. 69 (Quaracchi [1916] 782).

praesto est sacramentum fidei accipere. Unde Augustinus[9]*: Nihil aliud est credere quam fidem habere; et ideo, cum respondetur credere parvulus, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum et converteri se ad Deum propter conversionis sacramentum*[10].

Freilich kommt Petrus Lombardus dann in Verlegenheit, wo die Frage weiter verfolgt wird, in welchem Sinn denn für das Kind gesagt werde: *Credo in Deum Patrem* ... Hier muß er nämlich doch auf die Antwort zurückgreifen: *Sane dici potest ita sponderi pro parvulo, quod, ad maiorem aetatem si venerit, et pompis diaboli renuntiabit et sanam fidem tenebit, cuius tunc sacramentum recipit*[11]. Übrigens eine Antwort, der man schon früher begegnen kann, wie z. B. in den Sententie divine pagine[12].

Die Antwort des Petrus Lombardus auf die Tauffrage, insofern sie *fides* mit *fidei sacramentum* gleichsetzt, wird dann auch von anderen übernommen. So von Petrus Manducator, wo er schreibt: *Sed queritur, in quo sensu dicatur pro parvulo: „Peto fidem" et „Credo" etc. Dicimus, quod de sacramento fidei intelligendum est, ut sit sensus: „Peto fidem", id est sacramentum fidei presto sum recipere. „Credo", id est sacramentum fidei suscipio. Quod est dicere: Nos patrini pro isto parvulo petimus fidem et iste parvulus paratus est sacramentum fidei suscipere*[13].

Der Kanonist Huguccio sagt einmal mit der unbefangensten Selbstverständlichkeit: *cum infans „credit", id est baptizatur. Infantibus enim nichil est aliud credere quam baptizari et non credere non baptizari*[14].

Im gleichen Sinn findet man in den Sentenzen des Petrus von Poitiers: *Dubitari autem solet, sub quo sensu dicat patrinus pro puero: „Credo" vel „fidem peto". Non enim pro puero, qui nondum credit nec sacerdos fidem dare potest. Ideo intelligendum est de sacramento fidei „fidem peto", id est „fidei sacramentum". Cum vero determinatur „Credis in Deum Patrem" etc., et respondet patrinus pro puerulo: „Credo", de motu animi intelligere debes, ad quem tenetur parvulus, quam cito erit adultus, sicut et pompis diaboli abrenuntiare*[15].

Diese Antwort dürfte nicht zuletzt in engem Zusammenhang mit dem Bemühen der Quästionenliteratur des Bereiches des Odo von Ourscamp um Klärung der hier zur Diskussion gestellten Frage stehen. Daß die Disputation hier sich ebenfalls einschaltete ist ein Hinweis darauf, daß unser Problem der damaligen Theologie ein Anliegen war; denn was in die Disputation der Schulen kam, war aktuell.

Eine Quästion des Cod. 40/2919 der Schloßbibliothek von Pommersfelden bemerkt im Sinn dessen, was wir eben bei Petrus von Poitiers gelesen haben, daß in einigen Antworten und Fragen die Rede vom *sacramentum fidei* gehe, in anderen vom Glauben und der Heiligkeit des Lebens. Vom *sacramentum fidei* werde gesprochen, wo es heiße: *Credis, credo* und *Quid venisti petere? Fidem.* Hier sei die Meinung: Ich bin bereit, das *sacramentum fidei* zu empfangen

[9] Diese Stelle findet man z. B. bereits in den Panormia des Ivo von Chartres, lib. 1 c. 56 (PL 161, 1058). Ferner in den Sentenzen des Magisters A (Cod. Vat. lat. 4361 fol. 98*vf*) und z. B. auch in der Compilatio decretorum des Kardinals Laborans (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan, Cod. C 110 fol. 239 *v*).

[10] A. a. O., n. 70 (Quaracchi, 782f).

[11] A. a. O., n. 71 (Quaracchi, 783).

[12] Bliemetzrieder 45.

[13] R. M. Martin, Pierre le Mangeur, De sacramentis (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 17, Appendice), Louvain 1937, 24*.

[14] Summa decreti, De cons. (Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 261). Man vgl. hier auch die Glossa ordinaria des Bartholomaeus Brixiensis (Kopenhagen, Kgl. Bibliothek, Cod. Gl. kgl. S. 194 fol. 319*v*; Cod. Bamberg. Can. 43 fol. 86), die Summa decreti des Simon de Bisiniano (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 54), die Dekretglosse des Cod. Bamberg. Can. 13 (fol. 265*v*), Benecasa, Casus decretalium (Cod. Bamberg. Can. 91 fol. 71).

[15] Sententiarum libri quinque, lib. 5 c. 8 (PL 211, 1240 BC).

oder: ich kam es zu empfangen. Vom Glauben selber und von der Heiligkeit des Lebens werde im Folgenden gefragt: *Credis in Deum etc. Credo.* Und *Abrenuntias satane et pompis eius?* *Abrenuntio*[16].

In einem andern Stadium der Lösung liegt, da sie nicht die eben gebrachte Unterscheidung kennt, eine zum gleichen Odobereich gehörige Quästion des Cod. lat. 964 der Bibliothèque municipale von Troyes, die schreibt: *Sed in alia responsione, quando scilicet respondent: Credo, necesse est aliam addere considerationem. Si enim nichil aliud esset respondere: Credo, ac si responderetur: Fidei sacramentum presto est suscipere parvulus iste, superflue fieret ibi distinctio trium personarum. Dicitur enim primo: Credis in Patrem? et postea subditur: Credis in Filium? tertio additur de Spiritu Sancto. Dicendum ergo, quia respondentes: Credo hoc, pro parvulo spondent, quia, si ad annos intelligibiles pervenerit, habebit fidem trium personarum et obligatur parvulus, pro quo spondent illa sponsione, sicut tutor spondet pro pupillo*[17]. Dabei wird das *Abrenuntio* in dem Sinn genommen: *parvulus iste presto est sacramentum suscipere, in quo sit huiusmodi abrenuntiatio*[17a].

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen des Kanonisten Huguccio über das *Abrenuntio: Sed si puer observaverit hoc, cum venerit ad adultam etatem, quis tenebitur, scilicet puer an sponsor. Et videtur, quod neuter. Sponsor enim non tenetur, quia non pro se, sed pro puero fit illa sponsio. Sane potest dici ibi sponderi pro parvulo, quod, si venerit ad maiorem etatem, pompis diaboli renunciabit et sic tali sponsione parvulus, pro quo fit, tenebitur, non sponsor, dummodo adibeat diligentiam, ut illa caucio adimpleatur, quantum in se est. Sollicitus enim debet esse patrinus circa illum, pro quo spopondit. Quod puer teneatur, hic aperte dicitur. Sed difficile est videre, quomodo puer ex tali sponsione obligetur, sed tantum ex sacramenti susceptione, nec est ibi sponsio, sicut videtur*[18]. Eine Weiterentwicklung der Untersuchung über die aus einem solchen Gelöbnis entspringenden Pflichten des Paten finden wir im Cod. Paris. Nat. lat. 3477, der Quästionen des Petrus Cantor u. a. enthält. Dort beschäftigt sich nämlich eine Frage damit, inwieweit der Pate später gebunden ist, dafür zu sorgen, daß der Täufling auch in den Glaubenswahrheiten unterrichtet werde[19].

Auch Magister Simon ist hier einzureihen, obwohl er nicht das Wort *fides*, sondern das Wort *credere* erklärt: *De patrinorum responsione in baptismo pro pueris hoc dicitur: Cum interrogati: „Credis in Deum", respondent: „Credo", locum puerorum supplent, quasi: pueri dicant: ‚Credo', id est sacramentum habeo; non quod pueri etiam si loqui possent, veraciter dicerent: „Credo", cum fides sine discretione non habeatur, sed quia sacramentum fidei christiane in lavacro sancto*

[16] Fol. 193*v*: *Item, si fides, que ibi describitur, sit fides illa, quam puer petit, cum venit ad baptismum. Non, quia ille non potest petere nec ille dare. Sed sacramentum fidei queritur et in persona pueri patrinus respondet, cum dicit: Credo, id est sacramentum fidei paratus sum suscipere. — In quibusdam responsionibus et interrogationibus de sacramento fidei agitur. In quibusdam de ipsa fide et sanctitate vite. De sacramento fidei agitur, cum dicitur: Credis? Credo, et: Quid venisti petere? Fidem. In quibus talis est sensus, id est sacramentum fidei paratus sum suscipere, vel veni recipere. De sacramento fidei agitur hic. De fide autem ipsa et sanctitate vite queritur in his: Credis in Deum et cetera? Credo. Et abrenuntias satane et pompis eius? Abrenuntio. In quibus talis est sensus: Patrinus pro puero et in persona pueri spondet, quod fidem et sanctam vitam servabit tempore adulto. Quod si non servaverit, non mentitur patrinus, quia contra conscientiam non loquitur. Nec tenetur fide promissionis. Sed puer, si non servaverit, tenetur.*

[17] Fol. 154*v*f. Verbessert nach Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 86. Man vgl. auch Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 fol. 232.

[17a] Troyes, Bibliothèque municipale, Cod. lat. 964 fol. 154 *v*; Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 86; Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 fol. 232.

[18] Summa decreti, De cons. (Cod. Bamberg. Can. 40 fol. 271*v*).

[19] Fol. 91*v*.

percipiunt, de qua per patrinos postmodum instrui eamque re ipsa debent assequi. Dicunt itaque pro pueris: „Credo", quasi puer pro se dicat: Etsi fidei devotionem nondum cognosco, in fide tamen ecclesie sacramentum fidei percepturus assisto, quam in re postmodum me servaturum spondeo[20].

Allein aus der Tatsache, daß Magister Gandulphus hier neben der Antwort des Lombarden[21] noch eine andere bereit hat[22], dürfte hervorgehen, daß es hier lediglich um eine Theologenmeinung geht.

Auch Magister Bandinus schließt sich an Petrus Lombardus an[23]. Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 sagt ebenfalls im Sinn des Lombarden: *fidem peto, id est sacramentum fidei presto sum recipere. Credo, id est sacramentum fidei suscipio, quod est: hic parvulus presto est sacramentum suscipere*[24]. Noch in der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 lesen wir: *Secundum ordinem enumerationis agendum est de responsione patrinorum. Ubi primo queritur, ad quem sermo dirigatur, cum dicitur: Quid venisti ad ecclesiam petere, quando parvulus baptizandus offertur. Potest dici, quod ad representantem, ut sit sensus: Ad quid suscipiendum representas puerum ad ecclesiam. Et ipse dicit: Fidem, id est ad fidei sacramentum suscipiendum, id est baptisma. Unde Augustinus: Cum respondetur credere parvulus, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum. Vel ad puerum, licet nondum possit loqui, dirigitur sermo per prosopopeiam, ut sit sensus: Fidem peto, id est sacramentum presto sum suscipere*[25].

Interessant ist dann, daß die Fritzlarer Sentenzenabbreviation über den Ritus der Taufe schreibt: *Forma baptizandi nota est. Nam sacerdos primo querit: „Ad quid venisti?" Si adultus, pro se respondet, si parvulus, alter pro eo, quod credat fidem. Nam credere est fidem habere*[26]. Damit ist hier nicht bloß der Wortlaut der Frage des Lombarden, sondern auch seine Deutung verlassen.

Jedenfalls dürften unsere Ausführungen dargetan haben, daß die Antwort „*Fidem*" in der Mitte des 12. Jahrhunderts schon eine herkömmliche war, daß man aber zugleich über ihren Sinn unter den Theologen nichts Authentisches hatte.

Zum Schluß ist aber noch zu bemerken: Es wäre zu weit gegangen, wollte man behaupten, daß die Antwort „*Fidem*" im 12. Jahrhundert für alle französischen Diözesen, bzw. für die lateinische Kirche schon allgemein festgesetzt gewesen wäre. Dagegen spricht zu eindeutig eine wohl dem Ende des 12. Jahrhunderts angehörige Glosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 zum vierten Buch der Sentenzen dist. 6 c. 6 n. 69[27], die ausführt: *Apud nos ita solet queri a pueris: Quid petis? et responderi a patrinis: Baptismum. Item: Vis baptizari? Volo. Et non ita: Petisne fidem? nec ita responderi: Peto fidem. Forte ita se habet alicuius ecclesie consuetudo, ut ita scilicet respondeatur: Quid petis? Fidem peto. Unde magister hic dicit: Fidem peto*[28].

Diese gleiche Glosse berichtet noch obendrein zu 4 dist. 6 c. 7 n. 72[29]: *Apud nos econtrario ecclesie se habet consuetudo, quod cathezismus sequitur exorcismum. Forte magister docet, quo ordine debeant hec agi, non quo ordine agantur*[30].

---

[20] N. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 17), Louvain 1937, 14.

[21] Sententiae, lib. 4 § 74. — J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 429. — Ebenso die Sentenzenglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 fol. 108 *v*, zu 4 dist. 6 c. 6 n. 70 (Quaracchi, 783). auch Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 fol. 232.

[22] Sententiae, lib. 4 § 76. — A. a. O., 430.

[23] Sententiarum libri quatuor. Lib. 4 dist. 4 (PL 192, 1094).

[24] Fol. 64 *v*.

[25] Fol. 35 *v*.

[26] Fol. 69 *v*.

[27] Quaracchi, 782.

[28] Fol. 147 *v*.

[29] Quaracchi, 784.

[30] Fol. 147 *v*.

EIN ITALIENISCHER ARZT ALS UNGARISCHER BISCHOF

Giacomo da Piacenza († 1348)

Von Prof. Dr. Koloman Juhász, Szeged (Ungarn)

Im Mittelalter betreuten die Geistlichen nicht nur die Seele, sondern auch den Leib der Gläubigen. Ein Augenarzt war es, der hier treffliche Beobachtungen zusammengetragen hat[1]. Aus mittelalterlichen Predigten sammelt und gruppiert er in mehreren Abschnitten die Daten über Ernährung, Bekleidung, Haut- und Haarpflege, körperliche Übung (Tanz, Ringkampf, Springen, Kegelspiel, Scheibenschießen usw.), ärztliche Hilfe, Krankenpflege, Beerdigung, und auf Grund dieser Daten stellt er fest: Der Dorfgeistliche war in sämtlichen Beziehungen des Lebens ein treuer Hirte seiner Herde; von ihm lernte das Volk nicht nur die Pflege der Seele, sondern auch die Pflege der Gesundheit. Er schimpfte den Fleischhacker, der verdorbenes Fleisch verkaufte und sich nicht darum kümmerte, daß derjenige, der dieses kauft, dadurch sich eine tödliche Krankheit einkauft. Er donnerte gegen den Luxus, gab Richtlinien zur Kindererziehung[2]. Die gebildeteren Geistlichen waren nach damaliger Auffassung „Ärzte"[3]. Anderseits standen die Ärzte durch ihre wissenschaftliche Ausbildung und durch ihren für die Menschheit wohltätigen Beruf dem Klerus nahe[4]. Deshalb konnten im Mittelalter die Ärzte, ebenso wie die Beamten der königlichen Kanzlei, ohne kirchliche Weihe kirchliche Pfründen erlangen[5]. Einen doppelten Rechtstitel besaß hiezu Giacomo da Piacenza: der „Hausarzt und Chirurg" und Geheimsekretär des Königs von Ungarn.

I.

Auf die Empfehlung des Patriarchen von Aquileja nahm ihn Karl Robert zu sich als seinen Hausarzt. Mit dem Patriarchen stand Karl in enger Beziehung. Schon als Patriarch Ottobonus am 13. 1. 1313 verblich und das Domkapitel einen neuen Patriarchen wählte, annullierte Papst Johann XXII. die Wahl und ernannte auf Bitten von König Robert von Sizilien (des Oheims von König Karl von Ungarn) den Erzbischof von Mailand, Gaston della Turre, damit der ungarische König in ihm einen treuen Freund erhielte. Als aber der Franzose Bertrand (4. 7. 1334) zum Patriarchen erhoben wurde, schlossen mit ihm König Karl Robert und Königin Elisabeth ein ewiges Bündnis: sie nahmen die Kirche von

---

[1] Dr. med. et phil. L. Kotelmann, Gesundheitspflege im Mittelalter. Kulturhistorische Studien und Predigten des XIII., XIV. und XV. Jahrhunderts. Hamburg 1890.

[2] Vgl. auch Századok (Zeitschrift der Ungarischen Historischen Gesellschaft, Budapest) 1892, 168.

[3] M. Wertner, Középkori magyar orvosok (Ungarische Ärzte im MA): Századok 1893, 559 ff.

[4] V. Bunyitay, A váradi püspökség története (Geschichte des Wardeiner Bistums), Nagyvárad 1883, I, 205. — Aus der ansehnlichen Zahl der Grabsteine von Ärzten muß für die Zeit der Katakomben gefolgert werden, daß die Kirche Wert darauf legte, die ärztliche Kunst in der Hand von Christen zu sehen. Eine dem 2. Jh. angehörende griechische Grabinschrift nennt: „Dionysius, Arzt und Presbyter"; De Waal-Kirsch, Roma Christiana; J. Holzner, Paulus, Freiburg 1949, 484.

[5] L. Fekete, Gyógytan a régi magyaroknál (Therapie bei den alten Ungarn): Századok 1874, 491. Der Hausarzt des Königs Ludwig des Großen ist ebenfalls ein Bischof: Ladislaus von Demend, Bischof von Vesprim, dann von Wardein (S. Márki, Maria von Anjou, Königin von Ungarn. [ung.], Budapest 1885, 13). Auch im späteren Zeitalter waren die Ärzte des Königs Ladislaus zum größten Teil Italiener; vgl. J. Fógel, II. Ulászló udvartartása (Die Hofhaltung Ladislaus II.), Budapest 1913, 93.

Aquileja gegen alle Feinde in ihren Schutz. Von nun an schloß König Karl ohne den Patriarchen keinen Frieden oder Waffenstillstand oder Bund. Von diesem Bündnis ließ König Karl auf die Bitte der Königin eine Urkunde ausfertigen, weshalb zu Lebzeiten des Königs niemand die Kirche anzugreifen wagte. Deshalb war die Empfehlung des Patriarchen von ausschlaggebender Wirkung.

Vorher[6] war Giacomo Gemeindearzt in Gemona gewesen. Der Hauptmann von Gemona[7] hatte sich verpflichtet, daß Magister Giacomo da Piacenza in Gemona von der Gemeinde entsprechende Wohnung und Bargeld-Bezahlung erhalten werde. Deshalb war er verpflichtet, bei den Kranken der Gemeinde einige ärztliche Besuche taxfrei zu leisten; die weitere ärztliche Behandlung nach Übereinkunft; er durfte das Gebiet der Gemeinde nicht verlassen ohne Wissen des Hauptmanns, des Stadtrates und der Kranken[8]. Es war also eine Begünstigung, daß die Gemeinde Gemona ihren Arzt auf Wunsch des Königs von Ungarn ziehen ließ[9]. Nach seinem Aufenthalt in Gemona wurde Meister Jacobus auch „von Lombardien" (Jacobus de Placentia dictus Longobardus) genannt. Von nun an hielt er sich ständig an der Seite des kränklichen Karl Robert auf, er begleitete ihn auch auf seinen Reisen[10]. Er wurde alsbald Kapitular in Bacs[11], dann Propst von Kalocsa und Sankt Lorenz[12], schließlich[13] Preßburger Propst und Geheimsekretär[14].

Die Könige von Ungarn unterhielten enge Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Im Laufe dieses Jahrhunderts war die Entsendung von Gesandten allgemein üblich. Mit dieser wurden zumeist Bischöfe, Pröpste und königliche Kanzler betraut[15]. Als Geheimkanzler des Königs wirkte Giacomo da Piacenza oft in diplomatischer Gesandtschaft, besonders in der Angelegenheit der Neapolitanischen Thronerbschaft. Hiezu machte ihn seine italienische Abstammung besonders geeignet. König Karl Robert hatte nach der Erbschaftspragmatik der Anjou volles Recht auf den Thron von Neapel, denn er war der erstgeborene und einzige Sohn des als Thronfolger verstorbenen Karl Martell. Daß dennoch nicht er, sondern sein Oheim Robert König von Neapel wurde, ist durch den

[6] Seit 1311.

[7] Udine, 22. 4. 1311.

[8] Bianchi, Documenta Historiae Foruiuliensis. Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen XI/II, p. 446, n. 276; A. Pór, De Surdis János esztergomi érsek (Johann de Surdis, Graner Erzbischof). Budapest 1907, 7.

[9] A. Pór, Nagy Lajos viszonya az aquiléjai patriarchához (Die Beziehung Ludwigs des Großen zum Patriarchen von Aquileja), Budapest 1900, 12.

[10] Pór, Keszei Miklós (Nikolaus von Kesze), Budapest 1904, 88.

[11] Georgius Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae, Cassoviae 1779, II, 25.

[12] Pór, Nagy Lajos (Ludwig der Große), Budapest 1892, 19.

[13] 6. 1. 1331.

[14] In diesem Amt findet man ihn noch 24. 12. 1332; Cod. dipl. VIII/III, 635; Vet. Mon. I, 711; T. Ortvay, Pozsony város története (Geschichte der Stadt Preßburg), II, 284; II, 204—207; V. Fraknói, A magyar királyi kegyuri jog (Das ungarische königliche Patronatsrecht), Budapest 1895, 55. — Als Propst von Preßburg führt er 6. 1. 1331 den Klerikus Magister Andreas von Eugubo. Professor der medizinischen Wissenschaften, in seine Pfründe ein. Diesen ernannte 1330 auf Ansuchen des Königs Papst Johann XXII. zum Graner Domherrn. Er besaß auch eine Pfarrpfründe in der Graner Erzdiözese. 1332 ernannte ihn der Papst als Hausarzt des Königs zum Pfarrer von Sárospatak mit der Verpflichtung, sich binnen drei Jahren zum Priester weihen zu lassen. 1345 wurde er als Arzt der Königin durch Papst Klemens VI. zum Domkapitular von Wardein ernannt. Vet. Mon. I, 531; Bunyitay, Geschichte des Bistums von Wardein (ungar.) II, 90; Uj Magyar Sion 1880, 836; Fr. Kollányi, Esztergomi kanonokok (Graner Domkapitulare), Esztergom-Gran 1900, 37.

[15] Fr. Galla, Mátyás király és a Szentszék (König Matthias und der Hl. Stuhl): I. Lukinich, Mátyás Emlékkönyv (König Matthias Gedenkbuch). Budapest o. J., 97.

Umstand zu erklären, daß anfangs dieses Jahrhunderts sowohl Neapel als auch Ungarn je einen ganzen Mann für sich als König beanspruchten. Nachdem in Ungarn die Ordnung wieder hergestellt war, der Thron sich gefestigt und Karl Robert mehrere männliche Nachkommen erhalten hatte, trachtete er seine Rechte geltend zu machen, um so mehr, weil der männliche Nachkomme des Neapolitanischen Königs, Robert, noch zu Lebzeiten seines Vaters starb[16], und nur zwei Töchter verblieben: Johanna und Maria.

In diesen Fragen kam es zwischen den Höfen von Neapel und Ungarn öfter zu Streitigkeiten, besonders weil auch die Neffen des Königs Robert, die Prinzen von Tarent und Durazzo, auf den Thron Anspruch erhoben. Schließlich kam man zur Vereinbarung, daß die Söhne Karl Roberts, Ludwig und Andreas, die Enkelkinder des Königs von Neapel, Johanna und Maria, heiraten sollten[17]. Der Heilige Stuhl sympathisierte mit diesem Plan. Karl Robert[18] sandte den Propst von Preßburg, Giacomo da Piacenza, nach Neapel, um die Verlobung zu vollziehen[19]. Vor der Verlobung erhob aber der König von Neapel Schwierigkeiten. Es gelang Giacomo, diese zu bewältigen. Man betrat den Weg der Vereinbarung. Im Sinne derselben sollten sich Ludwig und Johanna vermählen, doch „wenn vor der Heirat Johanna sterben sollte, dann heiratet Ludwig Maria; wenn aber Ludwig durch den Tod abgehen sollte, dann tritt an seine Stelle Andreas". Diesen Vertrag bestätigte Papst Johann XXII. und erteilte auch Dispens vom Hindernis der Blutsverwandtschaft „zur Heirat des einen Sohnes des Königs von Ungarn mit der einen Enkelin des Neapolitanischen Königs"[20]. Nun erhob aber der ungarische König Karl Robert Schwierigkeiten. Er nahm den Kontrakt nicht an. Nach seiner Ansicht überschritt Giacomo seine Vollmachten. Dies meldete der König dem Heiligen Stuhl, worauf der Papst den Vertrag für ungültig erklärte[21]. Die Bemühungen Giacomos blieben dennoch nicht unfruchtbar, weil die Verhandlungen nicht unterbrochen wurden. Karl Robert beabsichtigte für seinen Sohn Ludwig den polnischen Thron zu erwerben, und deshalb trachtete er danach, daß sein jüngerer Sohn, Andreas, Johanna heirate und somit ihm den Thron von Neapel sichere. Diesen Plan unterstützte auch der König von Neapel, Robert, und billigte auch der Papst. Als König Karl Robert nach Italien reiste, begrüßte ihn der Papst schriftlich und entsandte einen seiner Hofgeistlichen zu den beiden Herrschern, um bei den Verhandlungen behilflich zu sein. Es gelang auch die gewünschte Vereinbarung durchzusetzen und zwar „auf Grund des durch Giacomo da Piacenza vermittelten Abkommens", laut dessen Prinz Andreas Johanna heiraten sollte, wenn aber diese vor der Heirat sterben sollte, dann Maria. Sollte vor der Heirat Andreas durch den Tod weggerafft werden, so schließt Johanna die Ehe mit jenem jetzt lebenden Sohne des ungarischen Königs, den ihr Vater seinerzeit bestimmen wird; schließlich in dem Falle, wenn sowohl Andreas wie auch Johanna nach der Eheschließung ohne Nachkommen sterben sollten, dann schließt Maria die Ehe mit jenem Sohn des ungarischen Königs, den ihr Vater dann bestimmen und nach Neapel senden wird[22]. Diesen Heirats-

[16] 1328.

[17] Pór, Jegendorfi Pál nyitrai főesperes (Paulus von Jegendorf, Archidiakon von Neutra), Budapest 1905, 23.

[18] Im Frühjahr 1322.

[19] Schreiben des Papstes an die Königin von Neapel vom 25. 4. 1332 und an den König von Ungarn vom 15. 7. 1322; Vet. Mon. 552. — Fraknói, Magyarország és a Szentszék (Ungarn und der Hl. Stuhl), Budapest 1901, I, 154.

[20] 30. 6. 1322; Vet. Mon. 590. — Schreiben des Papstes an die Königin von Neapel: Tört. Tár 1898, 391; Fraknói, a. a. O.

[21] Tört. Tár 1898, 392; Fraknói, a. a. O.

[22] Vet. Mon. 393; Tört. Tár 1898, 392; Fraknói, Adalékok Endre és Johanna házasságkötésének történetéhez (Beiträge zur Geschichte der Eheschließung von Andreas und Johanna): Századok 1897, 289—293; ders., Ungarn und der Hl. Stuhl I, 156.

vertrag bekräftigten die beiden Herrscher, der neapolitanische und der ungarische Landesherr, mit Eid, worauf[23] die Verlobung des sechsjährigen Andreas und der siebenjährigen Johanna mit feierlichen kirchlichen Zeremonien stattfand. Papst Johann XXII. bestätigte[24] diese Vereinbarung und drückte seine Freude über das zwischen den beiden Herrscherhäusern zustande gekommene innige Verhältnis aus[25].

II.

Giacomo da Piacenza leistete also durch seine diplomatischen Erfolge sowohl dem königlichen, wie dem päpstlichen Hofe wertvolle Dienste. Die Belohnung dafür war das Bistum von Csanád. Dies erhielt er noch vor dem endgültigen Abschluß der Vereinbarung, anfangs 1333[26]. Nach dem hl. Gerhard ist er der erste Bischof von Csanád von ausländischer Abstammung. Die Ernennung von Ausländern auf ungarische Bistümer war im Mittelalter nicht so auffallend. Damals fühlten die christlichen Völker stärker ihre Zusammengehörigkeit; außerdem milderte der allgemeine Gebrauch der lateinischen Sprache die nationalen Gegensätze. Nicht nur Ausländer kamen an die Spitze ungarischer Diözesen, auch umgekehrt ungarische Geistliche erlangten im Ausland Prälaturen, z. B. Emerich Czudar in Italien das ansehnliche Bistum von Imola. Ein oberflächlicher Beobachter könnte annehmen, daß die Besetzung ungarischer Bistümer mit Ausländern in erster Reihe dem Apostolischen Stuhle zuzuschreiben sei. Nach genauerer Untersuchung dieser Fälle stellt sich heraus, daß diese Pfründenverleihungen von den Königen Ungarns herrühren. Eben damals, als König Sigmund wegen seines Zwistes mit Papst Bonifaz IX. die Besetzung der Bistümer in seinen Machtbereich zog, standen an der Spitze der ungarländischen Diözesen die Deutschen Hohenlohe, Albani, der Pole Stibor, die Italiener Scolari, Carmianus, Buendelmonte, Prato, der Böhme Hinko. Auf den Einfluß des großen ungarischen Nationalkönigs Matthias Hunyady erhielten nacheinander Ausländer ungarische Bistümer, wie Beckensloer, Stoltz, Rangoni, Ippolito d'Este, Filipecz[27]. Nicht nur die Herrscher, auch andere weltliche Stellen setzten sich über ausländische Abstammung hinweg. Als der Heilige Stuhl die Pfarre von Fenes in Siebenbürgen einem ungarischen Geistlichen verleihen wollte, erhielt diese Pfründe mit Unterstützung des dortigen Adels ein tschechischer Kleriker[28]. Auch Giacomo wurde in erster Linie nicht durch den Papst, sondern durch die Gunst des Königs zum Bischof erhoben. Ebenso war er zum Propst von Preßburg[29] durch den Heiligen Stuhl auf Anregung des Königs ernannt worden[30].

Jeder neugeweihte oder transferierte Bischof war verpflichtet, bei Übernahme seines Bischofsitzes als Ernennungstaxe eine bestimmte Summe an die Apostolische Kammer zu entrichten. Die höhere Taxe *(servitia maiora* oder *communia)* wurde zur Hälfte zwischen dem Papst und den an der Kurie anwesenden Kardinälen aufgeteilt. Von der niederen Taxe *(servitia minora* oder *minuta)* gebührten vier Fünftel den päpstlichen Beamten, ein Fünftel aber den „Klerikern" der

[23] 27. 9. 1333.
[24] 8. 11. 1333.
[25] Vet. Mon. 393. Tört. Tár 1898, 392. Fraknói, Beiträge zur Gesch. der Eheschließung von Andreas und Johanna (ung.), Századok 1897, 289—293. Ders., Ungarn und der Hl. Stuhl I, 156.
[26] S. Borovszky, Csanád vármegye története (Geschichte der Gespanschaft Csanád), Budapest 1896, I, 353.
[27] J. Karácsonyi, Magyarország és a nyugati egyházszakadás (Ungarn und die abendländische Kirchenspaltung), Nagyvárad, 1885, 84.
[28] Mon. Vat. Hung. IV, 125; Fraknói, A magyar királyi kegyuri jog (Das ung. kgl. Patronatsrecht), 53.
[29] 1331.
[30] Fraknói, a. a. O. 55.

Kardinäle. Zur Feststellung dieser Taxen diente das jährliche Bruttoeinkommen der Pfründen. Die höhere Taxe *(servitium commune)* bestand aus einem Drittel des Jahreseinkommens, die kleinere Taxe *(servitium minutum)* war jene Summe, welche ein Kardinal von der höheren Taxe erhielt, also mehr oder weniger, je nachdem weniger oder mehr Kardinäle sich am päpstlichen Hofe aufhielten. Diese Ernennungstaxe beglichen die Bischöfe selten sofort nach ihrer Ernennung; im allgemeinen stellten sie nur einen regelrechten Verpflichtungsschein *(obligatio)* aus, daß sie die festgesetzte Summe — zumeist in zwei angegebenen Terminen — entrichten würden. Auf Grund dieses Verpflichtungsscheins stellte die Kurie die Ernennungsbulle aus, übergab diese einer verläßlichen Person mit der Weisung, diese nur gegen die festgesetzte Taxe dem Ernannten einzuhändigen[31]. Zur Zeit der Ernennung des Giacomo da Piacenza[32] waren für die ungarischen Prälaten amtlich folgende Ernennungstaxen vorgeschrieben: die Erzbischöfe von Gran und Kalocsa, ferner der Bischof von Wardein: 2000 Gulden; der Bischof von Siebenbürgen: 1500; von Csanád: 900; Vesprim: 900; Raab: 800; Waitzen: 500; Agram: 400; Neutra: 275; Bosnien: 200 und Srem: 100 Gulden[33]. Wenn man berücksichtigt, daß 1 Goldgulden 150—180 österreichischen Schillingen entspricht, war die Ernennungsgebühr eines Bischofs von Csanád nicht gering[34]. Hieraus erklärt sich, daß die meisten mit einem ansehnlichen Teile ihrer Ernennungstaxe im Rückstand geblieben sind.

III.

Kaum hatte Giacomo seinen Bischofsstuhl bestiegen, bedachte ihn Karl Robert mit einer neuen Aufgabe: mit der Kontrolle des dem König überlassenen päpstlichen Zehents. Am Konzil von Vienne[35] wurde zugunsten des Heiligen Landes die Besteuerung der Christenheit beschlossen. Zu diesem Zwecke hatte der Klerus den zehnten Teil seines Jahreseinkommens in sechs nacheinander folgenden Jahren angeboten. In sämtlichen Ländern Europas begannen die päpstlichen Zehenteinnehmer ihre Arbeit, auch im benachbarten Polen. Nur Ungarn entging der Aufmerksamkeit des Heiligen Stuhles. Endlich sandte Papst Johann XXII[36]. auch hieher Zehentsammler. Diese — Jacobus Berengarii und Raimundus de Bonofato — gelangten von Avignon nach Nizza zu Pferd, dann von dort mit Berührung Genuas bis Pisa zu Schiff, dann wieder über das Festland bis Venedig, auf der Barke nach Zengg und von dort nach Agram. Hier kauften sie Pergament und zur Siegelung Wachs, um die Bischöfe Ungarns nach Ofen (Buda)

---

[31] Baumgarten, Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium, Leipzig 1898; Kirsch, Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums (Kirchengeschichtl. Studien II, 4); L. Kropf, Adalék Kálmán győri püspök életéhez (Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Raaber Bischofs Koloman): Századok 1898, 497—498; Pór, Keszei 48; Mon. Romana Episcopatus Vesprimiensis II, CXIV—CXVI; J. Lukcsics, Középkori pápai adókönyvek (Mittelalterliche päpstliche Steuerbücher), Budapest 1908.

[32] 1334.

[33] Borovszky, a. a. O. I, 352. Die in diesem Ausweis aufgenommenen Ernennungstaxen dürften aber nicht immer dem tatsächlichen Einkommen entsprochen haben. Im Einkommen dürften Veränderungen — Verminderung oder Zunahme — eingetreten sein. Sonst könnte es kaum vorkommen, daß ein Bischof von einem Bistum mit beträchtlich höherem Einkommen als Beförderung und Auszeichnung auf ein Bistum mit niedrigerem Einkommen transferiert wurde. So Giacomo vom Bistum Csanád, dessen Einkommen auf 900 Gulden taxiert wurde, auf das Bistum Agram, dessen Einkommen amtlich auf 400 Gulden geschätzt wurde.

[34] Mon. Vespr. II, p. CXVI.

[35] 1311—1312.

[36] 1. 3. 1331.

einzuladen. Von Agram zogen sie geradewegs nach Ofen, wo sie sich mit den ungarischen Bischöfen trafen. Der König war nicht geneigt, „die Eintreibung der den Klerus schwer treffenden Steuern" zu erlauben. Mehr als ein Jahr hindurch waren die päpstlichen Gesandten genötigt untätig zu bleiben. Schließlich nahm der Papst die Bedingungen Karl Roberts an[37]: die Überlassung des dritten Teiles des Zehnten, ferner des Einkommens der vakant werdenden Pfründen drei Jahre hindurch. Die Bedingung des Papstes war: der König darf diese Gelder ausschließlich zum Schutze der Christenheit seines Landes gegen die Feinde des Glaubens verwenden[38]. Zur Sicherung dieser ihm überlassenen Summe bestimmte Karl Robert den Bischof Giacomo. Infolge der eigenartigen Entwicklung der Umstände errang Giacomo da Piacenza unter den Zehenteinnehmern den meisten Erfolg. Der König konnte nämlich von der Bruttoeinnahme das ihm überlassene Drittel abziehen, während die mit der Eintreibung der Zehenten verbundenen ansehnlichen Auslagen die päpstliche Kammer bestritt. Bischof Giacomo stand bei seiner Geldmanipulation in Verbindung mit dem Ofener Bürger Nikolaus von Sathmar. Er betraute ihn[39] damit, eine durch ihn deponierte Kassette mit Dukaten in Venedig zu übernehmen[40]. In der bezüglichen Aufzeichnung wurde der Familienname des *civis Nicolaus „Sethinar"* gelesen. Es ist aber als sicher anzunehmen, daß dieser identisch ist mit jenem Bankier Nikolaus von Sathmar, durch den Jacobus Berengarii achttausend Goldgulden, d. h. etwa zweitausend Mark, nach Venedig schickte in das dortige Bankhaus der Florentiner Familie Bardi zugunsten der päpstlichen Kammer; doch wurde dieser unterwegs in der Ostmark gefangengenommen. In seinem Interesse sandte der König von Ungarn eine Gesandtschaft zum Herzog der Ostmark, so daß man ihn endlich gegen ein hohes Lösegeld[41] freiließ. Diese Summe, ferner die Spesen der Gesandtschaft[42], wie auch die Kosten der Reise des Nikolaus von Sathmar nach Venedig und seines dortigen Aufenthaltes[43] wurden ebenfalls zu Lasten der Zehenten flüssig gemacht.

In der Diözese des Bischofs Giacomo sammelte die Zehenten der französische Benediktiner Jacobus Berengarii[44] ein. Seine Arbeit erschwerten sehr die verschiedenen Geldwerte. In der Diözese Csanád geschah die Verrechnung außer in Groschen, häufig in „Banalis". In der Gegend von Szegedin[45] war das „Szegediner Kleingeld"[46] in Gebrauch. All das mußte erst auf Ofener Mark umgerechnet werden. Es ist wirklich nicht erstaunlich, daß Karl Robert gerade zur Zeit der Zehentsammlung, vielleicht eben durch die damaligen Erfahrungen belehrt, um 1335 eine neue und einheitliche Währung einführte, indem er ungarische Goldgulden prägen ließ, um damit die Florentiner Goldgulden zu verdrängen, welche damals in Ungarn sozusagen alleinherrschend waren, und deren Kurs hiedurch

[37] 1. 6. 1332.

[38] Vet. Mon. I, 553—555. — L. Fejérpataky, Pápai adószedők Magyarországon (Päpstliche Zehenteinnehmer in Ungarn): Századok 1887, 508—511.

[39] 8. 9. 1334.

[40] Ováry, Regeszták a M. Tud. Akadémia kézirattárában létező s olaszországi levéltárakban másolt magyar történelmi vonatkozású oklevelekből (Regesten aus den in der Manuskriptensammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften befindlichen und in italienischen Archiven abgeschriebenen Urkunden): Tört. Tár. 1888, 454; ders., A. M. Tud. Akad. Tört. Bizottságának oklevélmásolatai (Urkunden-Abschriften der Historischen Kommission der Ung. Akad. der Wissenschaften), I, n. 44, p. 45.

[41] 636 Mark.

[42] 30 Mark.

[43] 23 Mark.

[44] *Operarius ecclesiae Crassensis.*

[45] Wie bekannt, gehörte Szegedin im Mittelalter nicht zur Diözese Csanád.

[46] *Parva moneta Chegediensis.*

langsam sank[47]. Bei der Eintreibung der Zehenten wurde das Einkommen sehr gering eingeschätzt.

In Wirklichkeit dürfte dieses bedeutend höher gewesen sein. Man sollte das Zehnfache der entrichteten Summe als Einkommen betrachten. Doch dies wäre auf Grund des Zehents so niedrig, daß man davon selbst in jener „billigen Zeit" nicht leben konnte[48]. Der Dompropst von Csanád entrichtete 20 Groschen, der Kleinpropst 8 Pensa, der Abt von Csanád eine halbe Mark, der Kanonikus-Lektor 25 Groschen, der Kapitular-Kustos 1 Mark und 25 Banalis, der Pfarrer von Csanád 10 Groschen und 1 Banalis, jener von Szöregh 1 Groschen, der von Sankt Peter ein halbes „Ferto" (Viertel), der von Rabe 5 Groschen, von Harangod 20 Groschen, von Makofalva 5 Groschen, von Apátfalva 5 Groschen, von Zombor 5 Groschen[49], von Nagylak 2 Banalis[50]. Diese Summen erscheinen gering, doch hatten sie wegen der Billigkeit der Waren und der Rarität der geprägten Münze einen hohen Wert. Die ärmeren Pfarrer brachten den Preis ihrer Kuh zum Opfer. Damals konnte man um 1 Mark ein Bauernlehen kaufen samt Fronbauern, um 2 Mark einen Edelhof samt Gebäuden, um 10 Mark eine Mühle, um 100 Mark eine ganze Burg[51]. Sechs Jahre hindurch hätte man, laut Konzilsstatuten, die Zehnten entrichten sollen, doch dieser Forderung leistete in Ungarn bloß die Wardeiner Diözese Genüge. Vom Klerus der letzteren flossen 806 Ofener Mark ein. In der Diözese Siebenbürgen wurde der Zehent nur fünf Jahre hindurch entrichtet; für sämtliche sechs Jahre entsprachen nur wenige Geistliche der Forderung. Die eingeflossene Summe war 2441 Mark. Im Vergleich dazu ist der durch die Diözese Csanád geleistete Zehent auffallend niedrig: 76 Mark. Noch niedriger ist nur der durch den bosnischen Klerus im Laufe von drei Jahren entrichtete Zehent: 70 Mark; doch in dieser Zeit war ein Teil dieses Bistums verwüstet[52]. Die Ursache dieses schwachen Ergebnisses dürfte in den das Vertrauen erschütternden Umständen zu suchen sein, daß Betrüger auf den Namen der Päpste Johann XXII. (1316—1334) und Benedikt XII. (1334—1342) Erlässe fälschten und dadurch Geld vom Klerus erpreßten. Einer von diesen stieg mit mehreren Genossen in einem Pfarrhof ab und fiel dort in eine schwere Krankheit. „Indem er die schreckliche Stunde des Todes herannahen fühlte", bekannte er seinem Hauswirte, mit welcher Art von Betrug sie zu den bei ihnen befindlichen Schätzen und kostbaren Gefäßen gelangt seien. Er bat den Pfarrer, diese im Falle seines Todes an die „Römische Kirche" abzugeben. Als der Pfarrer sich nach ihren Namen erkundigte, antwortete er darauf nicht. Seine Genossen flüchteten[53], der bekennende Sünder aber starb.

Diese Zehentverzeichnisse[54] enthalten vom ersten Buchstaben angefangen bis zum letzten bloße Namen von Personen, Ämtern und Ortschaften, ferner trockene Zahlen, nämlich wer, nach welcher Pfründe, wieviel und wem er entrichtete. Und doch sind diese alten Zahlen und Namen für den Gschichtsforscher von

[47] Fejérpataky, a. a. O. 592.
[48] Bunyitay, a. a. O. I, 174.
[49] Kis-Zombor.
[50] Mon. Vat. Hung. I/I, 145—161.
[51] Bunyitay, a. a. O. I, 175.
[52] Századok, 1887, 590.
[53] Magyar Sion 1894, 133; Vet. Mon. I, 662.
[54] G. Pray verfertigte daraus um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine Abschrift und aus dieser wurde der auf die Diözese Csanád bezügliche Teil für das bischöfliche Archiv Csanád (Temesvár) abgeschrieben. Letzteres wurde durch P. Oltványi (A csanádi püspöki megye birtokviszonyainak rövid története [Kurze Geschichte der Besitzverhältnisse der Diözese Csanád, Szeged 1867, 118—121]), ferner durch den Diözesanschematismus herausgegeben, schließlich erschien dieses Zehentregister im ganzen Umfange im ersten Band der ersten Serie der Urkundensammlung: „Mon. Vat. Hung." (Budapest 1887).

nicht geringerer Bedeutung als für den Astronomen die Angaben aus seinen Fernrohren[55]. Sie führen die Archidiakonate und die in diesen befindlichen Pfarreien an. Schon dieser Umstand verleiht diesen Rechnungen einen hohen Wert, weil eine andere, ähnlich alte und ausführliche diesbezügliche Quelle nicht vorhanden ist, und diese vollkommen zuverlässig ist[56]. Ein einziger Nachteil dieses Verzeichnisses ist die oft fehlerhafte Mitteilung der Ortsnamen. Die Zehentsammlung vollzogen unmittelbar die Subcollectores. Diesen waren behilflich die Archidiakone, die ohnehin jährlich ihre Distrikte besuchten und für sich das „Cathedraticum" eintrieben[57]. Diese schrieben die Ortsnamen nach der damaligen Rechtschreibung. Ihr Verzeichnis wurde aber von Klerikern fremder Herkunft für die Liste der Apostolischen Kammer kopiert und nur diese letztere Liste ist erhalten. Doch diese Fehler können durch andere geschichtliche Daten verbessert werden, höchstens dann nicht, wenn die betreffende Ortschaft verschollen und der Ortsname gänzlich in Vergessenheit geraten ist[58]. Eben diese heute kaum bekannten oder gänzlich vergessenen Ortschaftsnamen beweisen, daß damals auch in solchen Ortschaften Pfarreien bestanden, die seitdem endgültig verschwunden sind[59].

IV.

Ungefähr aus dieser Zeit stammt eine Ausfertigung des Domkapitels[60], welche einerseits dieses Ortschaftenverzeichnis ergänzt, anderseits darauf hinweist, daß auch zur Zeit des Episkopates Giacomos der Patronatsherr der meisten Pfarreien das Adelsgeschlecht Csanád war. Der zur Zeit des Vorgängers Giacomos als Bischof in Temesvár zum Bischof konsekrierte Graner Erzbischof Csanád von Thelegd bekundete auch jetzt ein lebhaftes Interesse für seinen Geburtsort. Sein Bruder Nikolaus war Obergespan des Komitates Csanád. Von seinen Familiengütern sind mehrere zugrunde gegangen, andere wurden neu besiedelt. Auch durch Kauf und Verkauf wechselte der Besitzstand. Es war eine Besitzaufteilung notwendig. Auf die Anregung des Erzbischofs Csanád fand diese statt, und hievon ist die erwähnte Ausfertigung erhalten[61]. Das alte Adelsgeschlecht zerfiel in zwei Zweige: in jene derer von Thelegd und derer von Makófalva[62]. Eine große Anzahl von Ortschaften unterstand ihrer Patronatsherrschaft. Ein Dorf bestand aber damals aus bloß acht bis zehn Häusern. Ihr Weichbild dehnte sich so weit aus, als ihre Einwohner den Boden bearbeiten konnten. Außer Ackerbau pflegte man auch Viehzucht. Die Gemarkung der Ortschaft Veresdob beließ man als gemeinsame Wiese zum Zwecke der Pferdezucht. Die Kirchen wurden damals, ebenso wie die Wohnhäuser, noch meist aus Holz gebaut. Die Wirtschaftsbeamten von Makofalva und Sankt Lorenz erhielten Weisung, daß die Fronbauern die Bäume der Waldung Ladány für Hausbauten frei benützen dürften. Die damalige strenge Fastendisziplin mag beigetragen haben dazu, daß man die Fischerei lebhaft betrieb, und zwar nicht nur im Marosch und in der Theiß, sondern auch in den davon entfernt gelegenen künstlichen Fischteichen[63]. Das Stift Orozlanus wurde damals nicht aufgeteilt, sondern als

[55] Rezension von Bunyitay, in Kath. Szemle 1888, 533.
[56] A. a. O. 534.
[57] J. Karácsonyi, Az orodi főesperesség és Orodmegye hajdani határai (Das Archidiakonat von Orod und die alten Grenzen der Gespanschaft Orod): Tört. Ért. 1882, 151.
[58] Bunyitay, a. a. O. 534.
[59] A. a. O.
[60] 11. 6. 1337.
[61] Diese Ausfertigung, wie auch die letzte Teilungsurkunde (1256) ist im Archiv des Siebenbürgischen Museums in Klausenburg erhalten geblieben.
[62] Borovszky, a. a. O. I, 87.
[63] A. a. O. I, 85—88.

gemeinsamer Bestattungsort des Adelsgeschlechtes bestimmt. Auch wurde der neben dem Marosch liegende Besitz Tömpös „für das Seelenheil ihrer Eltern und zu Ehren des heiligen Ladislaus" zum Unterhalt des hier pastorierenden Einsiedlers verwendet[64]. Daß man diese Kirche zu Ehren des heiligen Ladislaus widmete, zeigt die Verbreitung seines Kults[65]. Man teilte auch die Patronatsherrschaft des Stiftes auf, woraus zu folgern ist, daß das Patronat manchmal nicht mit materiellen Lasten, sondern mit Vorteilen verbunden war[66]. Damals hob sich die kirchliche Bedeutung der Ortschaft Mako. Die Familie derer von Makofalva[67] ließ hier ihren Edelhof errichten. Um diesen herum entstanden Kirche und Pfarrhof. Der Ort erfreute sich einer so raschen Entwicklung, daß[68] der Pfarrer der Aufgabe allein nicht mehr gewachsen war und genötigt war einen Kaplan zu halten[69].

Da Bischof Giacomo im Dienste des Königs oft fern von seiner Diözese sich aufhielt, ernannte er den Dompropst Michael zu seinem Vikar[70]. Das Haupt eines Kollegiatkapitels in der Diözese, der Propst von Arad, Johann von Berend, genoß nicht nur in der Diözese, sondern auch in weitem Umkreis eine hohe Autorität. Sein Vater, Martin, Obergespan von Bekesch, hatte — nach der Chronik Thuróczys — in den Feldzügen von Muntenien Karl Robert das Leben gerettet. Als das Bistum von Waitzen vakant wurde, beschloß das Domkapitel von Waitzen, die Wahl des neuen Bischofs durch Betrauung zu vollziehen. Man ersuchte Martins Sohn Johann von Berend, „den Propst der in der Diözese Csanád befindlichen Arader Kirche", er möge drei Mitglieder des Waitzener Domkapitels zu sich laden; diese versprachen einstimmig, daß sie denjenigen als ihren Bischof anerkennen werden, den Propst Johann nach Anhören der drei Domkapitulare zur Wahl oder zur Bestätigung empfehlen werde. Johann von Berend bestimmte nach Anhören der drei Kapitularen den Preßburger Propst Michael zum Bischof von Waitzen. Seine Wahl war glücklich: Michael regierte 20 Jahre ersprießlich die Waitzener und nachher 15 Jahre die Erlauer Diözese[71].

Manche italienische und ausländische Geistliche schweiften in der Diözese Giacomos umher und usurpierten hier kirchliche Würden. Selbst Papst Benedikt XII. beklagt sich[72] darüber, daß der Abenteurer Stephan, ohne zum Priester geweiht zu sein, die Kleidung des Benediktinermönches trug, dann mit Ränken und gewaltsamen Mitteln sich der Stifte von Bizere und Bultsch bemächtigte, in denselben keine Mönche unterhielt, wohl aber öffentlich in weltlicher Kleidung und bewaffnet umherging und ein ausschweifendes, zügelloses Leben führte. Dem Abt von Gran-Sankt-Benedikt gelang es, die Pfründen der Stifte aus den Händen der unrechtmäßigen Besitzer zu befreien; das Ordenskapitel aber sorgte dafür, daß die Abteien rechtmäßige Vorsteher erhielten[73]. Nach einigen Jahren hatte das Stift Bizere bereits einen legitimen Abt[74].

[64] A. a. O. I, 87.

[65] Heute: Makó-Ujváros (Makó-Neustadt); vgl. Borovszky II, 451—452.

[66] Tort. Ért. Jg. 1884, 57—62. Borovszky I, 88.

[67] „de Makofalwa".

[68] 1334.

[69] Der in dem päpstlichen Zehentregister neben dem Pfarrer Stephan erwähnte Petrus dürfte Kooperator des letzteren gewesen sein. Borovszky I, 275.

[70] 13. 12. 1336. Archiv von Keszthely, ohne Signatur.

[71] Chobot, A váczi egyházmegye történeti névtára (Historischer Schematismus der Waitzener Diözese), Vácz, 1917, II, 493—494.

[72] 1337.

[73] Erdélyi, A pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története (Geschichte des Benediktinerordens von Martinsberg) II, 387; Stifte der Csanáder Diözese, Münster 1927, 44—45. 54.

[74] Ausfertigung des Arader Kapitels vom 3. 9. 1341. Archiv zu Keszthely, Miscellanea.

Mit einer heiklen Aufgabe betraute der Heilige Stuhl den Bischof Giacomo in Verbindung mit der Dispens des Herzogs Koloman, des natürlichen Sohnes des Königs Karl Robert. Nachdem die dritte Frau, Elisabeth von Polen, den König in zwölf Jahren mit fünf Söhnen beschenkt hatte, bestimmte dieser den Herzog Koloman für die kirchliche Laufbahn. Dadurch wollte er die Interessen seiner legitimen Kinder sichern und eventuellen Verwicklungen vorbeugen. Seine Erziehung übertrug er Ivanka, dem Bischof von Wardein. Koloman ließ durch sein ehrbares, frommes Leben die Makel seiner Geburt vergessen. Der König besuchte ihn öfters in Wardein, anerkannte ihn als seinen Sohn, ließ ihn Herzog *(dux)* titulieren, bevollmächtigte ihn, in seinem Wappen die Krone zu gebrauchen. Er erwirkte für ihn im Wardeiner Domkapitel einen Domherrenstuhl, dann[75] wandte er sich mit der Bitte an den Papst Johann XXII., „er möge seinen zweiundzwanzigjährigen Sohn, Koloman, von dem Hindernis der illegitimen Geburt und des mangelnden Alters dispensieren". Mit dieser Angelegenheit betraute der Papst, außer dem Wardeiner Bischof, den Bischof Giacomo. Außerdem erlaubte er: „Wenn Koloman wirklich in seinem zweiundzwanzigsten Lebensjahre steht, kann er zum Priester geweiht, mit kirchlichen, ja mit seelsorglichen Pfründen versehen werden; außerdem kann er, wenn er das kanonische Alter erreicht, auch zum Bischof gewählt werden"[76]. Beide Bischöfe gingen in ihrer Aufgabe gewissenhaft vor. Bereitwilligst hätten sie ihrem Herrscher Freude bereitet durch eine günstige Meldung; doch die im Gesuche angeführten Angaben entsprachen nicht der Wirklichkeit. Sie waren genötigt zu berichten: Koloman hat nicht sein 22., sondern erst sein 17. Lebensjahr zurückgelegt; deshalb kann er nicht zum Priester geweiht werden. Später[77] wurde Koloman durch eine besondere päpstliche Dispens doch Bischof, und zwar ein eifriger, gerechter und gnädiger Oberhirt[78]. Vielleicht ist es der in der päpstlichen Bulle erwähnten Bezeichnung *(Chanadiensis)* zuzuschreiben, daß man sich verschrieb und Koloman als Bischof von Csanád erscheinen ließ[79], obzwar er bis zum Ende seines Lebens[80] an der Spitze der Raaber Diözese stand[81].

V.

Der größte Verdienst des Bischofs Giacomo da Piacenza war der Neubau der Domkirche in Csanád. Durch seine früheren Verbindungen mit dem Hofe gewann der Bischof für seinen Plan die Mutter des Königs Ludwig von Anjou, die vielgeprüfte, tief religiöse Königin Elisabeth. „Die Königin fiel einmal in eine schwere Krankheit und flehte zu Gerhard dem Heiligen, er möge ihr die Gesundheit erlangen. Sie legte ein Gelöbnis ab, im Falle ihrer Genesung werde sie sein Grab und seine Reliquien mit großem Prunk umgeben. Sie wurde gesund und erfüllte ihr Gelöbnis[82]". In Csanád dürfte die alte Basilika[83] bereits in baufälligem Zustand gewesen sein und die fromme Königin ließ die im romanischen Stil gebaute Domkirche im gotischen Stil umbauen[84]. Nach dem Neubau ließ sie auch

[75] Anfang 1334.

[76] Vet. Mon. I. 595. Pór, Kálmán győri püspök (Koloman, Bischof von Raab): Századok 1889, 372—375.

[77] 1337. [78] Századok 1889, 378. 379.

[79] Hóman-Szekfü, Magyar Történet (Ungarische Geschichte), Budapest o. J. II, 72. [80] 1375. [81] Pór, a. a. O.

[82] Vita Gerardi, cap. 23; Borovszky I. 97.

[83] Die Gerhardslegende bezeichnet die Kirche als *monasterium*. Darunter ist in erster Reihe das Benediktinerstift zu Csanád zu verstehen. Die Geschichtsforscher wie Borovszky (I, 95) und Szentkláray (A csanádegyházmegyei plébániák története [Geschichte der Pfarreien der Diözese Tschanad], Temesvár 1898, 672) beziehen aber die Bauarbeiten der Königin Elisabeth im allgemeinen auf die Domkirche.

[84] In dieser Zeitperiode wurden auch andere alte Kathedralkirchen (Gran, Erlau, Wardein) im gotischen Stil umgebaut. J. Karácsonyi, Magyarország

das Innere der Kirche in königlicher Art schmücken und beschenkte sie mit vielen Kirchengewändern und mit teuren Meßkelchen. In der Mitte der Basilika ließ sie einen schönen Marmoraltar errichten; im Unterbau desselben war ein herrlich geschnitzter Sarg für die einzelnen Reliquien des heiligen Märtyrers. Schließlich ließ sie für die größeren Reliquien aus Gold und Silber einen Reliquienschrein verfertigen, in welchem die Gebeine des Heiligen mit anderen Reliquien untergebracht wurden. Seine kleineren Gebeine, samt seinem Habit, seinem eisernen Gürtel und dem Zilizium ließ die Königin in der unter dem Marmoraltar befindlichen Gruft bergen[85]. Der für die größeren Reliquien dienende Reliquienschrein war wegen des Edelmetalls und der kunstvollen Ausführung von hohem Wert. Er glich dem Reliquienkästchen des hl. Simeon von Zara. Es schmückte ihn das Wappen Ungarns und der Anjou in einem gemeinsamen Schild, mit Krone und mit einem Vogelkopf, im Schnabel ein Hufeisen haltend. Das Wappen dürfte von Palmen, dem Symbol des Martyriums, umgeben gewesen sein. Wahrscheinlich kam damals ein Teil der Reliquien auf Verfügung der Königin Elisabeth und des Bischofs Giacomo in die Vorstadt Venedigs, in die Domkirche von Murano[86]. Die namhaften Reliquien seiner Bischofsstadt dürften die Aufmerksamkeit Jakobs von Piacenza auf das Andenken seines italienischen Vorgängers als Bischof gelenkt haben, und vielleicht veranlaßte dies ihn, die aufbewahrten schriftlichen Aufzeichnungen und mündlichen Traditionen in literarischer Form bearbeiten zu lassen.

Bischof Giacomo war es nicht gegönnt, die Beendigung der Bauarbeiten des Domes in der Bischofsstadt Csanád zu erleben. Karl Robert wollte ihn schon 1337 zum Erzbischof von Kalocsa erheben, doch der Kandidat des Heiligen Stuhles war der Propst von Fünfkirchen, Stephan von Harkács[87]. Im Interesse seines Kandidaten wollte der König dadurch einen Druck ausüben, daß er nach dem Ableben des Erzbischofs von Kalocsa, des Franziskaners Ladislaus, die zum Erzbistum gehörenden Festungen und Güter in Beschlag nehmen ließ. Der Papst bat den König[88], er möge die Verwaltung der erzbischöflichen Pfründe nach bisheriger Gewohnheit den Kapiteln von Kalocsa und Bács überlassen[89].

Der König entschuldigte sich: der König des benachbarten Serbien habe gedroht, erzbischöfliche Güter in Besitz zu nehmen, weshalb die Besetzung der erzbischöflichen Festungen durch die königlichen Truppen im Interesse des Landes notwendig gewesen sei[90]. Inzwischen wählte ein Teil der Kapitel von Kalocsa und Bács Jakob von Piacenza zum Erzbischof von Kalocsa. Auf diese Weise wollten die beiden Kapitel der Verzögerung ein Ende bereiten. Die Geltendmachung ihres Wahlrechtes hätte vielleicht zum Erfolg geführt, doch sie spalteten sich in zwei Parteien; nur ein Teil der Kapitulare stimmte für Giacomo, der andere für Stephan von Harkács. Es war damals Sitte, daß Mitglieder des wählenden Kapitels mit dem gewählten Kandidaten bei dem Heiligen Stuhl ihre Auf-

egyháztörténete (Kirchengeschichte Ungarns), Nagyvárad 1915, 39.

[85] Vita Gerardi, cap. 23; Borovszky I, 97—98; J. Karácsonyi, Szent-Gellért (Gerhard der Heilige), Budapest 1887, 180. Die Geschichtsforscher setzen die Bauarbeiten in die Jahre 1340—1345 (Borovszky II, 87). Man kann nicht voraussetzen, daß daran der einstige Hausarzt der königlichen Familie, der Bischof von Csanád, der freien Zutritt am Hofe hatte, nicht einen ansehnlichen Teil gehabt hatte. Karácsonyi, Szent-Gellért 180f.

[86] Die Eintragung von Murano versetzt die Überführung der Reliquien zwar in das Jahr 1384; doch ist es möglich, daß diese Aufzeichnung aus späterer Zeit stammt; oder es geschah die Translatio zu zwei Gelegenheiten.

[87] Regesta Supplicationum. Die auf Ungarn bezüglichen Urkunden der päpstlichen Supplikenbücher, ed. A. Bossányi, Budapest 1916, I/I, 314.

[88] 13. 8. 1337.

[89] Fraknói, Magyarország és a Szentszék (Ungarn und der Hl. Stuhl) I, 160. 375. 483 Anm. 484.

[90] Fraknói, a. a. O. 160. 375 Anm. 485.

wartung machten: die Kapitulare, um das Wahlprotokoll zu unterbreiten, der Gewählte aber, um sich vorzustellen und im Falle seiner Bestätigung über die Entrichtung der Ernennungstaxe einen Verpflichtungsschein auszustellen[91]. Diesem Gebrauch entsprechend traten jetzt sowohl Giacomo wie Harkács, beide in Begleitung von mehreren Kapitularen, die Reise nach Avignon an. Hier wurde die Angelegenheit verhandelt[92]; doch Papst Benedikt XII. zögerte mit der endgültigen Entscheidung[93]. Sechs Jahre hindurch blieb die Ernennung Giacomos in Schwebe. Dann starben rasch nacheinander Benedikt XII.[94] und[95] Karl Robert[96]. Auf den päpstlichen Thron wurde Kardinal Pierre Roger gewählt[97]. Dieser Franziskaner wurde durch seine kirchliche Wissenschaft, durch seine auf den Kanzeln von Paris berühmt gewordene Redekunst, durch seine gewinnenden Manieren und sein politisches Gefühl von Stufe zu Stufe auf die höchste Würde der Hierarchie erhoben. Als Papst Klemens VI. bewahrte er seine Energie, aber auch sein gutes Herz für die Armen. Die edle Gesinnung und Rechtlichkeit des Nachfolgers Karl Roberts, Ludwigs des Großen (1342—1382), schuf eine günstigere Lage[98]. Er klammerte sich nicht an die Ernennung Giacomos zum Erzbischof. Sowohl Giacomo wie Propst Stephan von Harkács entsagten ihren Ansprüchen. Hierauf ernannte der Papst die *persona grata* des Königs, Ladislaus von Kobal, Bischof von Agram, zum Erzbischof von Kalocsa; die zwei Kandidaten aber entschädigte er dadurch, daß er gleichzeitig[99] Giacomo zum Nachfolger des Ladislaus von Kobal, also zum Bischof von Agram, Stephan von Harkács aber zum Bischof von Vesprim ernannte[100].

VI.

Giacomo da Piacenza sorgte in seiner neuen Diözese für Rechtsanwälte *(conservator)*[101], ferner erhielt er Bevollmächtigung zur Absolvierung jener Exkommunizierten[102], denen es nicht möglich war, persönlich vor dem Papst zu erscheinen, ebenso zur Promovierung von öffentlichen Notaren *(tabellio)*[103]. Er bat um einen Ablaß von 150 Tagen für jene, die außer den Hauptfesten und den vier Marienfesten an den Tagen der drei ungarischen Könige, des hl. Stephan, des hl. Ladislaus und des hl. Emerich[104], die Domkirche besuchen und zu deren Baukosten beitragen würden. Der Heilige Stuhl gewährte seine Bitte, doch nicht für sämtliche aufgezählten Festtage, sondern nur für den Festtag des Kirchenpatrons, ferner für die Feiertage der „erwähnten Könige"[105]. Der Schutzpatron der Agramer Domkirche ist Stephan der Heilige, König von Ungarn. Die Ablaßgewährung beschränkte sich also zur Zeit des italienischen Bischofs in der Haupt-

[91] Pór, Neszmélyi Miklós, Nagy Lajos király tanitója (Nikolaus von Neszmély, der Lehrer des Königs Ludwig des Großen). Budapest 1907, 10—11.

[92] Bulle des Papstes Klemens VI. vom 23. 3. 1343; Vet. Mon. 651.

[93] Fraknói, a. a. O., I, 160. 375 Anm. 486.

[94] 25. 4. 1342. [95] 15. 7. 1342.

[96] Es starb am 20. 1. 1343 auch Karl, König von Neapel, bei welchem Giacomo seinerzeit in Gesandtschaft geweilt hatte.

[97] 19. 5. 1343.

[98] Fraknói, Das ung. kgl. Patronatsrecht (ung.) 62.

[99] 24. 3. 1343.

[100] Vet. Mon. I, 648, 652. Fraknói, Ungarn und der Hl. Stuhl (ung.) I, 169. 376 Anm. 511.

[101] RS (Regesta Supplicationum) I/II, n. 57, p. 34.

[102] RS I/II, n. 59, p. 35.

[103] Er bat um Bevollmächtigung zur Promovierung von vier öffentlichen Notaren und erhielt eine solche für zwei Notare. RS I/II, n. 61, p. 35.

[104] *In quatuor festivitatibus beate Marie virginis et in tribus festivitatibus Sanctorum regum Ungarie, videlicet Stephani, Ladislai et Emerici.* RS I/II, n. 60, p. 35.

[105] *Fiat in festo sancti vel sancte, in cuius honorem fundata est ecclesia, et in festivitatibus dictorum regum.* A. a. O.

stadt Kroatiens ausschließlich auf die Feste ungarischer Heiliger. Giacomo wurde auch später nicht zum Erzbischof erhoben, obwohl der König ihn hiezu empfahl und der Papst ihn für würdig erachtete. Es beruht die Behauptung auf einem Versehen: „Zur Anerkennung seiner Verdienste wurde er zum Bischof von Vesprim und Kardinal ernannt"[106]. Man beruft sich dabei auf die mangelhaft datierte Meldung[107] des Domkapitels von Csanád „an den gewöhnlich Kardinal von Piacenza genannten Oberhirten von Vesprim und päpstlichen Gesandten für Ungarn"[108]. Doch dieser Kardinal-Legat, Branda de Castiglione[109], lebte fast ein Jahrhundert später[110] als der mit ihm identifizierte Jacobus, Bischof von Csanád. Vorher war er Bischof von Piacenza gewesen, und deshalb nannten ihn die Zeitgenossen kurz nur: Kardinal von Piacenza[111]. Bischof Giacomo fand nach seinem Einzug in Agram Gefallen an seiner Aufgabe; ein besonderer Trost war es ihm, daß er seinen Landsmann, den Domherrn von Piacenza Joannes de Surdis[112], in seine Diözese in das Kollegiatkapitel von Tschasma[113] bringen und ihm hiedurch den Weg zu anderen ungarischen Pfründen bis zum Erzbistum von Gran ebnen konnte[114]. Letzteres erlebte er nicht mehr.

Der aus Italien über Ungarn nach Kroatien gelangte „lombardische" Bischof starb im Herzen Ungarns, in Ofen[115] „unerwartet"[116]. Er war ein hochgebildeter Kirchenfürst mit literarischer Begabung[117]. Deshalb ist es nicht unwahrscheinlich, daß er die Gerhardslegende in ihrer heutigen Form verfaßt hat oder durch seinen italienischen Kanonikus Bonjohannes de Campello verfassen ließ, gleichsam als Akt der Pietät gegen das Andenken des ebenfalls italienischen Märtyrers[118].

[106] Szentkláray, Temesvármegye története (Geschichte der Gespanschaft Temes): in dem Sammelwerke von Borovszky: Gespanschaften und Städte Ungarns (ung.), Budapest o. J., 284.

[107] *Reverendissimo in Christo patri domino domino B. tituli sancti Clementis sacrosancte Romane ecclesie presbitero cardinali Placentino vulgariter nuncupato et Apostolice Sedis legato, necnon ... Vesprimiensis ac loci eiusdem ...*

[108] *Datum feria sexta proxima ante festum beatorum Simonis et Jude apostolorum, anno domini XIII°.*

[109] *Branda tituli sancti Clementis sancte Romane ecclesie presbiter cardinalis, Placentinus vulgariter nuncupatus, legatus apostolicus.* 26. 1. 1425. Mon. Vespr. III, n. 52, p. 47. — 22. 5. 1425. Mon. Vespr. III, n. 53, p. 48.

[110] Administrator des Bistums Vesprim, 1412—1424.

[111] Vgl. Lukcsics, XV. századi pápák oklevelei (Urkunden der Päpste aus dem 15. Jh.), Budapest 1931, I, n. 719.

[112] Auch er wird „von Piacenza" genannt, weil er aus Piacenza stammte. Pór, De Surdis 3.

[113] A. a. O. 7. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er „sein Schulgenosse" gewesen war; Chobot, a váczi egyházmegye történeti névtára (Hist. Schematismus der Diözese Waitzen), Vácz 1917, II, 495). Bischof Giacomo war älter als der von ihm ernannte Kapitular.

[114] 1376.

[115] 10. 10. 1348.

[116] Tkalčic, Mon. civ. Zagrab. I, 407; Mon epp. Zagr. II, 7; Matkovic Recensio p. XI; RS I, 215. Es wurde ihm für seine Sterbestunde ein vollkommener Ablaß gewährt; RS I/II, n. 58, p. 34.

[117] Borovszky I, 354.

[118] A. a. O. — Diese Vita Gerardi weist entschieden auf ein schriftstellerisches Talent hin. Ausschließlich vom kritischen Standpunkte aus betrachtet, kann man hier — wie in den meisten Legenden — Einseitigkeiten und Übertreibungen wahrnehmen. Doch darf der eigentliche Zweck der Legenden nicht außeracht gelassen werden. Dieser ist in erster Linie die geistliche Erbauung. Es wäre deshalb unrichtig, die Gerhard als Heiligen gebührende Verehrung auf seine Vita zu übertragen. Die Legende gehört nicht in die Sphäre des Glaubens, sondern der geschichtlichen Forschung, wie jede andere Geschichtsquelle. Doch eben dadurch, daß sie das Ideal uns näher bringt, kann sie, der Poesie ähnlich, auf eine höhere Stufe der Gerechtigkeit Anspruch erheben.

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. I. Introduction générale. Ancien Testament. 8° (XXV u. 880 S.). Tournai 1957, Desclée. — Der verstorbene Professor des Institut catholique in Paris und A. Feuillet legen uns hier als Gemeinschaftsarbeit von neun verschiedenen, z. T. schon bestbekannten Mitarbeitern ein umfassendes Werk zur Einführung in das AT vor. Es behandelt der Reihe nach die Fragen der Inspiration mit den sich daraus ergebenden Folgerungen, die Regeln der literarischen, der historischen und der Textkritik, dann folgt die Geschichte der Auslegung mit ihren Regeln, ein Überblick über die Geschichte des alten Morgenlandes, dann als Hauptteil die Einführung in die einzelnen Bücher des AT, nach dem jüdischen Kanon geordnet, sowie in die deuterokanonischen Bücher, und endlich der Abschnitt über die Entstehung (la formation) des AT. Die verschiedenen Verf. bemühen sich, nach je einem umfassenden Überblick über die Geschichte der einzelnen Fragen im Anschluß an die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes[1] die neuesten Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft vorzulegen und zur Lösung der Schwierigkeiten beizutragen. Dabei nehmen sie einen gemäßigt kritischen Standpunkt ein, wie er jetzt auch auf katholischer Seite mehr und mehr bezogen wird. So hält z. B. Cazelles (342) die vier Quellen JEDP für den gegebenen Rahmen zum richtigen Verständnis des Pentateuchs, nach Gelin bestehen Proto-, Deutero- und Tritoisaias zurecht, u. a. m. Das Werk ist, wie Mgr. Weber, Bischof von Straßburg, selber ein Alttestamentler, im Vorwort sagt, kein Lehr- und Lernbuch für Anfänger, sondern ein Werk, das dem Lehrer seine Arbeit erleichtern soll, wo er so ziemlich alles beisammen findet, was heute zu den Einleitungsfragen ins AT gesagt werden kann. Jedenfalls ist es für den Alttestamentler und für den, der sein AT ordentlich studiert hat, eine reiche Fundgrube von Wissen und Anregung, auch wenn man mit den Verfassern nicht in allem übereinstimmt. *J. Hofbauer S. J.*

R. de Vaux O. P., Les institutions de l'Ancien Testament. I. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles. 8° (347 S.). Paris 1958, Editions du Cerf. fFr 990.—. — Zur sog. „Bible de Jérusalem" sollen nun auch Ergänzungsbände erscheinen. Der erste davon aus der Feder eines der besten Kenner des alten und neuen Morgenlandes behandelt hier kurz gesagt das soziale Leben im alten Israel, angefangen vom Nomadenleben, auf dessen Überreste im späteren Israel hingewiesen wird, usw., von der Zusammensetzung des Volkes, vom Staatsgedanken, Königtum, Verwaltung, Rechtspflege, Wirtschaft bis zur Zeitrechnung und den Maßen und Gewichten. Der Verf. läßt an Hand der Quellen, der biblischen und außerbiblischen, auf die beständig verwiesen wird, das gesellschaftliche Leben des alten Israel in seiner Entwicklung lebendig vor unserem Auge vorüberziehen. Beständige Ausblicke auf die Verhältnisse bei den übrigen Völkern des alten Morgenlandes stellen Israel hinein in das Leben und Treiben jener alten Zeiten und lassen uns vieles im AT erst richtig verstehen. Ein zweiter Band soll das Heereswesen und die religiösen Verhältnisse in Israel behandeln. Das Buch verzichtet auf alles wissenschaftliche Beiwerk, denn es ist für weitere Kreise, für die Leser der Bible de Jérusalem bestimmt, aber es beruht auf den hervorragenden wissenschaftlichen Kenntnissen seines Verfassers. Am Schluß wird jedem Abschnitt eine Auswahl aus der Fach-

[1] Allerdings würde man sich zu den Pss und zu Is eine Besprechung der bezüglichen Äußerungen der päpstlichen Bibelkommission erwarten.

literatur beigegeben für Leser, die sich tiefer in den Gegenstand hineinarbeiten wollen. Das Werk sei wärmstens empfohlen! *H.*

M. du Buit O. P., Géographie de la Terre Sainte. I. Texte et index. 8° (237 S.); II. Cartes. Paris 1958, Editions du Cerf. fFr 1200.—. — Ein zweiter Ergänzungsband zur Bible de Jérusalem. Auch hier will der Verf. keine wissenschaftlichen Untersuchungen anstellen, sondern nur den bisher erarbeiteten Stoff übersichtlich darbieten, doch läßt die Darstellung erkennen, wo es noch ungelöste und umstrittene Fragen gibt. Zuerst wird die physische Geographie behandelt. Auf Grund des erdgeschichtlichen Befundes wird die Bodengestalt Palästinas und seiner verschiedenen Landschaften beschrieben und dabei schon immer aufmerksam gemacht, wie sich die Bodengestalt und die vielfach davon abhängige Bewässerung auf die Pflanzen- und Tierwelt, z. T. auch auf die Witterungsverhältnisse, auf die Verkehrswege und später auch auf die Geschichte auswirkte: Palästina ist ein stark zerrissenes Land, was sich u. a. in der Verteilung und in einer gewissen Zersplitterung der Bevölkerung auswirkte. Der umfangreichere Teil ist der historischen Geographie gewidmet. Nach einem kurzen, übersichtlichen, aber sehr lehrreichen Kapitel über die Art, wie man im heutigen Palästina die biblischen Orte ausfindig macht, werden zunächst Wege und Straßen beschrieben, wie sie seit den ältesten Zeiten den natürlichen Gegebenheiten folgen, auch später noch die römischen Heerstraßen. Dann wird die Verteilung der Stämme geschildert, wie sie sich aus dem Vergleich der verschiedenen Listen, z. B. bei Josue und in der Chronik, erschließen lassen, die Grenzen Israels in der vorköniglichen und in der Königszeit, die Verwaltungsbezirke und ihre Entwicklung, die Besiedlung des Landes und ihr Wechsel im Lauf der Zeiten. Ein ausführliches Kapitel ist auch den nichtisraelitischen Völkern in Kanaan und in der Nachbarschaft gewidmet. Weniger Interesse findet der Verf., wie es scheint, an der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft, vor allem der griechischen und der Römerzeit. Dem geographischen Rahmen der Evangelien werden knappe zwei Seiten gewidmet. Das ist eine bedauerliche Lücke. Am Schluß findet sich auf ungefähr 50 Seiten ein Verzeichnis der Ortsnamen usw., mit kurzer Angabe der Bedeutung des Namens, der Bibelstellen, wo sie vorkommen, wo man sie heute findet, aber leider keine Angaben, wo sie im vorliegenden Buch behandelt werden. Literaturangaben fehlen gänzlich, nur in der Einleitung wird auf Abel's Géographie de la Palestine und auf die neuesten Bibelatlanten verwiesen. Beigegeben sind 18 allerdings nur ganz schematisch gezeichnete Karten, die aber ihrem Zweck vollauf genügen. Das Werk eignet sich vorzüglich als Hilfsbuch zur Lesung des AT und als erste Einführung in die Geographie Palästinas. *H.*

Luis Arnaldich O. F. M., El origen del mundo y del hombre segun la biblia. Kl.-8° (518 S.). Madrid 1957, Ediciones Rialp. Pes 100.—. — Dieses Buch ist eine Zusammenfassung von Artikeln, die der Verf. veröffentlicht hat, um den Schwierigkeiten entgegenzutreten, die sich in den gebildeten Kreisen des spanischen Sprachgebietes aus der sogenannten biblischen Urgeschichte erhoben. Es umfaßt die Erzählungen der Gn von der Schöpfung bis zur Sintflut und sucht in engem Anschluß an die verschiedenen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, aber auch auf Grund der Ergebnisse neuer und neuester Forschungen und Arbeiten die Fragen der biblischen Urgeschichte bemerkenswert weitherzig zu lösen. Vor allem unterscheidet der Verf. immer wieder nachdrücklich die geoffenbarten Wahrheiten und Heilstatsachen von ihrer zeitbedingten literarischen Einkleidung. So wird u. a. eine gemäßigte Entwicklungslehre vertreten, aber auch auf die Erschaffung des Weibes ausgedehnt. Die Erzählung davon sei sinnbildlich zu verstehen. In der Paradiesesgeschichte habe der Verf.

sagenhafte, „mythologische" Elemente geschickt in seine Erzählung eingebaut. Für die Paradiesessünde wird leider wieder die unmögliche geschlechtliche Deutung angenommen. Wenn es (247) heißt, die Schlange habe die Ferse des Weibes verletzt, so ist das wohl nur ein Versehen, da im Zusammenhang überall nach dem hebräischen Text vom Samen des Weibes gesprochen wird. wird. Das Protoevangelium wird individuell ausgelegt, da es ja erst im 10. Jh. vor Chr. niedergeschrieben worden sei, als es in Israel schon eine bestimmte individuelle messianische Hoffnung gab. Dann ist natürlich das Weib des Protoevangeliums Maria, die Mutter des Messias; ein immerhin beachtenswerter Erklärungsversuch! Für Gn 6, 1—4, für die sog. „Engelehen", wird mit Berufung auf „Divino afflante Spiritu" eine hyperbolische Ausdrucksweise angenommen: die Sittenlosigkeit und Frechheit der Weiber sei so groß gewesen, daß sie sogar Engel verführt hätten. Hinter manche dieser Ansichten wird man wohl ein mehr oder minder großes Fragezeichen setzen müssen. Die Anmerkungen am Schluß umfassen 90 kleingedruckte Seiten und zeigen, daß der Verf. das einschlägige Schrifttum ausgiebig benützt hat. Jedenfalls wird das Buch seinen Zweck erreichen und Gebildeten, auch Priestern, über die Schwierigkeiten der biblischen Urgeschichte hinweghelfen, aber auch der Alttestamentler wird aus dem Studium dieses Werkes Nutzen ziehen können. *H.*

Biblia sacra secundum Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII. cura et studio monachorum Abbatiae pontificiae s. Hieronymi in urbe O. S. B. edita. XI: Libri Salomonis i. e. Proverbia Ecclesiastes Canticum Canticorum ex interpretatione s. Hieronymi. 4° (XVI u. 202 S.). Romae 1957, Typis polyglottis Vaticanis. — Mit diesem Bande feiert die römische „Vulgataausgabe" ihr 50jähriges Jubiläum, seitdem der hl. Papst Pius X. den Benediktinerorden mit der kritischen Ausgabe der alten Bibelübersetzung des hl. Hieronymus beauftragte. Hatte es bis zum Erscheinen des ersten Bandes, der Gn, fast zwei Jahrzehnte gedauert, so ist die Arbeit seither rüstig vorangeschritten. Fast kann man sagen, daß das Ende des Werkes schon abzusehen ist. Der gegenwärtige Band enthält die erwähnten sog. libri Salomonici, die in den Hss immer in der angegebenen Reihenfolge und immer hinter den Pss stehen. Zur Gestaltung des Textes werden im ganzen 27 Hss, darunter 9 neue und 4 Bruchstücke verwendet. Für unser Vaterland ist von Interesse, daß diesmal auch eine österreichische Hs auftaucht, aus der Abtei St. Peter in Salzburg, die allerdings das Hohe Lied nach dem altlateinischen Texte enthält. Die Hss zerfallen in zwei deutlich erkennbare Familien, eine spanische und eine italisch-insulare, in welchen die codd. C(avensis) bzw. A(miatinus) führend sind wie in den meisten der bisherigen Bücher, beide aus dem 9. Jh. greifbar. Außerdem wird für die Gestaltung des Textes in den Sprichwörtern auch noch der für sich allein stehende cod. G (Sangermanense latum, 9. Jh.), aus Lyon oder dem südlichen Gallien stammend, jetzt in Paris, herangezogen, der in den Büchern der Chron, Esth, Tob und Jdth unter N geführt wurde. Lesarten aus der altlateinischen Übersetzung oder aus der hexaplarischen Rezension des Hieronymus stammende Zusätze mancher Hss in den Spr werden auf Grund des Zeugnisses der besten Hss unterdrückt. Einige interessante Lesarten sind Spr 8, 22 *initium* mit dem Hebr., allen griechischen Übersetzungen und Hieronymus gegen *in initio* der Sixto-Clementina und v. 23 mit dem einzigen Cavensis *(h)ordita* gegen *ordinata* der gesamten übrigen Überlieferung auf Grund der Übersetzung desselben hebräischen Zeitwortes bei Is 30, 1 und Ps 2, 6 im Psalterium iuxta Hebr. Hieronymi mit *ordiri*. — Spr 24, 12: *servatorem animae tuae*, „den Beobachter deiner Seele" gibt der sonst führende cod. C mit dem unverständlichen *servat honorem* wieder, während die Korrektorien Wilhelms von Mara und des Pariser Konventes von St. Jacques *secundum antiquos: salvatorem* haben. *H.*

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. VI: **I i II dels Reis** per Dom Bonaventura Ubach. Gr.-8° (365 S.). 1957; XVI: **Profetes menors** per Dom Ramir Augé. Gr.-8° (537 S.). 1957, Monestir de Montserrat. — Die Herausgeber dieses Bibelwerkes legen uns wieder zwei Bände in prächtiger Aufmachung vor, den Kommentar zu den Königsbüchern und zu den kleinen Propheten. Nach einer kurzen, aber gehaltvollen Einleitung zu den Büchern als Ganzem folgt bei Ubach gleich der Kommentar, bei Augé noch eine Einleitung zu den einzelnen kleinen Propheten mit ziemlich ausgiebigen Literaturangaben, während Ubach in der Einleitung nur auf einige wenige Werke aus älterer und neuerer Zeit verweist, die er benützt hat. Im Kommentar selbst steht links oben in kleinem Druck der Text der Vulgata, daneben die katalanische Übersetzung nach einem kritisch bearbeiteten Text. Der Inhalt der Kapitel wird in Überschriften kurz zusammengefaßt, am Rande stehen noch andere mehr ins Einzelne gehende Inhaltsangaben. Der untere Teil der Seite, oft weit mehr als die Hälfte, bietet die Erklärung, die auf wissenschaftlicher Grundlage keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht und sie mit allen Mitteln der heutigen Exegese zu lösen versucht. Ein wahrhaft monumentales Werk, dem man nur wünschen kann, daß es bald vollendet werde. Da das Katalanische nicht gerade schwer zu verstehen ist, wird dieses Kommentarwerk auch über die engeren Grenzen seiner Heimat hinaus Bedeutung gewinnen. *H.*

J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 9. Auflage. 8° (371 S.). Berlin 1958, de Gruyter. — Es ist immerhin interessant, daß Wellhausens Geschichte auch heute noch Leser findet, so daß eine neue Auflage gewagt werden kann, da doch das Werk als solches nur mehr geschichtliches Interesse beanspruchen kann. Die gegenwärtige Ausgabe unterscheidet sich nicht wesentlich von früheren — allerdings steht mir zum Vergleich nur die 2. Auflage von 1895 zur Verfügung. Der Text ist gelegentlich unwesentlich gekürzt oder erweitert, größere Unterschiede findet man nur in der Beschreibung der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft bis zu den Makkabäern. Auf die Aufsehen erregenden Funde des letzten Jahrzehntes vom Toten Meer hat der Herausgeber nirgends hingewiesen. Dem Kapitel über das „Evangelium" ist die Bemerkung vorausgeschickt: „Ich habe dieses Kapitel stehen lassen, obwohl ich nur noch teilweise damit einverstanden bin." Es fehlt auch jegliches Vorwort, das uns Aufschluß gäbe über Ziel und Zweck der gegenwärtigen Auflage. Wir haben also den ganz „echten, alten Wellhausen" vor uns. *H.*

Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Kl.-8° (129 S.). Köln und Olten 1958, Hegner. Geb. DM 9.80, sFr 11.60. — Der Verf. stellt die Frage, warum es in den zwei Jahrtausenden christlicher Geschichte nie zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen Christentum und Judentum gekommen ist. Er nennt sein Buch bezeichnend „einsame Zwiesprache", denn wenn er sich auch in den ersten Kapiteln kritisch auseinandersetzt mit dem Selbstverständnis des Judentums und dem jüdischen Verständnis des Christentums, wie er es in den Schriften Martin Bubers, wohl eines der glänzendsten Vertreter des Judentums unserer Zeit, ausgesprochen findet und systematisch zusammenzustellen versucht, so spricht er eben doch nur allein und weiß nicht, ob er eine Antwort erhält. Die folgenden Kapitel „Israel und die Völker, Israels Sendung" stellen in schönen und tiefen Gedanken dem gegenüber, was der Christ aus denselben Quellen wie Buber folgerichtig für Gedanken schöpft über das Verständnis Israels und seines Verhältnisses zum (katholischen) Christentum, wie die tiefe Sehnsucht Israel immer noch die Arme ausbreiten läßt nach dem Heil durch seinen Messias Jesus Christus, und wie auch die Kirche danach verlangt, durch den Eintritt des auserwählten Volkes wieder im letzten

und tiefsten Sinn mit ihrem Wurzelstock verbunden zu werden, dem sie als wilder Ölzweig einst eingepflanzt wurde. Ein schönes und lesenswertes Buch. *H.*

Reich Gottes nach den Urkunden der Heiligen Schrift. 8° (376 S. u. 4 Karten) München (1957), Kösel. Geb. DM 14.80. — Das Buch ist offenbar gedacht als Hilfsmittel für Religionslehrer und will neben der Heilslehre des Katechismus eine Darstellung der Heilsgeschichte in übersichtlicher Auswahl aus dem Alten und Neuen Testament nach dem Grundgedanken des „Gottesreiches" bieten. Die wichtigsten Texte werden wörtlich geboten, andere nur auszugsweise und durch verbindende Bemerkungen wird der geschichtliche Zusammenhang hergestellt. In Überschriften wird die Bedeutung der einzelnen Texte im Rahmen des Ganzen herausgestellt. Das alles wird durch verschiedenen Druck unterschieden. Landkarten und eine Zeittafel verhelfen zu vertieftem geschichtlichem Verständnis. Doch hat man den Eindruck, daß das viel umfangreichere AT mit der Hälfte des Buches neben dem Neuen etwas zu kurz gekommen ist. Neben dem „Reich-Gottes-Gedanken" wäre der „Bundes"-Gedanke mindestens ebenso bedeutsam und fruchtbar für das Verständnis beider Testamente. Man vermißt so manche wichtigen und schönen Texte, so z. B. (53) den Segen Jakobs über Juda (Gn 49), besonders auch manches aus den Propheten. Der unrichtige Ausdruck „Friedopfer" sollte endlich verschwinden; trotz der griechischen und lateinischen Übersetzung haben diese Opfer mit dem Frieden nichts zu tun; sie sind „Erfüllungsopfer" oder auch „Gelübdeopfer" (73). Zum Hohen Lied wären einige Worte der Erklärung dringend notwendig. Die Stelle aus Job handelt nicht von der Auferstehung des Fleisches. Ps 41/42 gehört mit seinem Hinweis auf das Jordanland nicht in die babylonische Gefangenschaft. Doch werden sich solche kleine Mängel bei einer neuen Auflage leicht beheben lassen. *H.*

Eleven Years of Bible Bibliography. Edited by H. H. Rowley. 8° (VII u. 804 S.). Indian Hills (Colorado) 1957, The Falcon's Wing Press. $ 7.50. — Im Anschluß an die früheren jährlichen Buchberichte der britischen Gesellschaft für das Studium des AT schenkt uns hier der durch seine Veröffentlichungen bereits bestbekannte Professor von Manchester unter dem Beistand zahlreicher Mitarbeiter, mit deren Namen, meistens in Abkürzung, jeder Artikel gezeichnet ist, ein äußerst wertvolles Buch. Es enthält auf nahezu 800 Seiten alle in den Jahren 1946—1956 in Buchform erschienenen Veröffentlichungen zum AT und verwandten Gebieten. Die Sammlung ist nach Jahren geordnet und innerhalb der Jahre nach Sachgruppen mit vollem Titel, Erscheinungsjahr und Ort, und wo es möglich war, auch mit Angabe des Preises in englischer Währung oder in der des Erscheinungsortes und, was noch wichtiger und wertvoller ist, mit kurzer Inhaltsangabe und Würdigung. Vereinzelt werden auch noch Werke aus den Jahren 1939—1945 nachgetragen. So sind hier die Werke in englischer, deutscher, französischer, spanischer und in den nordischen Sprachen zusammengestellt. Bücher, die sich für „Schulbüchereien" eignen, sind mit einem Sternchen gekennzeichnet. Welcher Art Schulen R. damit meint, ist freilich nicht recht klar. Ein Verzeichnis der Verfasser aller besprochenen Bücher schließt den Band. Eine Arbeit, durch die sich der Verf. unseren wärmsten Dank verdient hat. *H.*

Kirchengeschichte

Harald Hagendahl, Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia VI). Gr.-8° (424 S.). Göteborg 1958, Elander. — Diese von einem klassischen

Philologen sorgfältig gearbeiteten Studien zum Verhältnis einiger lateinischer Kirchenväter zur paganen lateinischen Literatur wollen immer nur Philologie sein und meiden grundsätzlich die (freilich überall unmittelbar angrenzenden) Fragen aus Philosophiegeschichte und Theologie. Der erste Teil des Buches (S. 9—88) handelt vom Einfluß des Lehrgedichtes des Lucretius ‚De rerum natura' vor allem auf die Apologeten Arnobius und Lactantius: also, vom Theologen her gesehen, von der Polemik der beginnenden christlichen Philosophie gegen den Epikuräismus der entgotteten Naturlehre. Bedeutender im Ergebnis und in der Breite der Forschungsbasis ist indessen der zweite Teil des Buches (S. 91—328): über die Stellung des Hieronymus zur klassischen lateinischen Literatur. Das Feld, das der Verf. hier noch einmal sorgfältig durchackert, ist schon oft bebaut worden, und um das Verdienst dieser jetzt doch wohl abgeschlossenen Forschung abzuschätzen, ist es gut, sich wenigstens der Hauptwerke der Vorgänger zu erinnern: E. Lübeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Leipzig 1872. — E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, Leipzig 1915. — A. S. Pease, The Attitude of Jerome towards Pagan Literature: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 50 (1919) 150—167. — G. L. Ellspermann, The Attitude of the early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning, Washington 1949. — R. Eiswirth, Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst, Wiesbaden 1955. — Wenn man die Ergebnisse Hagendahls etwa mit den Angaben Hilbergs in seiner Wiener Edition der Hieronymusbriefe oder gar mit den dürftigen Hinweisen in der neuesten, von J. Labourt besorgten kritischen Ausgabe der Briefe (Paris 1949—1955) vergleicht, liegt es klar zutage, wie dankbar die Patristik dem Buche Hagendahls sein muß. Er durchgeht nicht nur das Gesamtwerk des Kirchenvaters, sondern gliedert es mit Recht in die chronologischen Perioden der literarischen Arbeitsmethode, die es deutlicher machen, in welchem Ausmaß und gegenüber welchen Adressaten Hieronymus von seiner reichen Kenntnis der lateinischen Klassiker (keineswegs nur aus dem Gedächtnis zitierend; vgl. S. 321f) Gebrauch macht. Wenn dabei auch die höchst bedeutsame negative Erkenntnis gebucht und bewiesen wird, daß Hieronymus in seinen Predigten und in anderen ‚schlichten' Werken — also eben in der christlichen Verkündigung — von seiner paganen Gelehrsamkeit gar keinen Gebrauch macht, so ist eben dies für den Theologen bedeutsam, der sich mit den Grundfragen der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum befaßt. — Von diesem Standpunkt aus ist der dritte Teil des aus etwas heterogenen Teilen zusammengesetzten Buches von Hagendahl vielleicht enttäuschend. Zwar ist für die philologisch genaue Kenntnis der Geschichte der altchristlichen Moraltheologie das hier (S. 331—346) skizzierte Kapitel über die Lehre von den vier Leidenschaften und dasjenige (S. 347—381) von den vier Kardinaltugenden (von Panaitios über Cicero zu Ambrosius) lehrreich und dankenswert. Was dagegen an gelegentlichen und fast willkürlich angefügten Beobachtungen zum Einfluß der paganen Mythologie auf die christlichen Glaubenslehren angeführt wird (S. 382—395), kann nur in ein paar Kleinigkeiten als neu und förderlich angesprochen werden. Die Bemerkungen zur ‚platonischen' Herkunft der Lehre vom Fegfeuer (S. 392—395) verunzieren das Ende des schönen Werkes. *Hugo Rahner S. J.*

Gervais Aeby O. F. M. Cap., Les Missions Divines de Saint Justin à Origène (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes XII). Gr.-8° (XIII u. 194 S.). Fribourg 1958, Éditions Universitaires. DM 13.—. — Diese Arbeit führt in die Mitte der Probleme der urkirchlichen Christologie. Also in die ‚théologie savante', die mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts beginnt und sich anschickt, gegen Judentum, Gnosis und beginnenden Monarchianismus das ‚schlichte' Glaubensgut der apostolischen Tradition verteidigend neu zu durch-

denken, und dies, wie man weiß, auch schon unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie. Man vergleiche dazu A. Grillmeier: Chalkedon I (1951) S. 32f; 34–52; 55–60, Hinweise, die Aeby nicht benützt zu haben scheint. Dafür schränkt aber der Verf. mit spekulativer Kraft seinen Blick auf eine entscheidende, von der Dogmengeschichte bisher meist nur am Rande behandelte Fragestellung ein: auf das Problem nach dem Wesen der ‚Sendung' des Logos und des Geistes, der ‚sichtbaren' Sendung in Weltschöpfung, Theophanien und Inkarnation, der ‚unsichtbaren' Sendung der Einwohnung des Logos und des Geistes in der begnadeten Seele. Und dies stets mit dem Blick auf das Verhältnis dieser Sendung zu den innergöttlichen ‚Ausgängen', vor allem der *generatio Verbi aeterna*. Um die Geschichte und die Bedeutung dieser langsam sich entfaltenden Spekulation deutlicher zu gestalten, beschränkt sich der Verf. mit dogmengeschichtlichem Takt und Recht auf die Darstellung der vorarianischen Theologie, um klarer herausstellen zu können, wie sich dann am Ende seiner Untersuchung die Wege scheiden: letztlich zu Arius hin, oder aber zu Augustinus hin. Es geht also um ein genau umrissenes Stück aus der Geschichte des Subordinatianismus, dessen spekulative Ausscheidung in der kirchlichen Theologie erst in Kraft der antiarianischen Dogmatik möglich wurde. In diesem fast mühsamen Stammeln der Theologie der drei ersten Jahrhunderte entfaltet sich die Problematik einer dogmatischen Bedenkung der ‚Sendungen' nur sozusagen *in obliquo*, sie wird in der apologetischen Auseinandersetzung meist nur geahnt und die Aussprache wird von philosophischen Vorbelastungen her erschwert. So oblag dem Verf., in bedächtigen Analysen der einzelnen Theologen das hintergründig ‚Gemeinte' dieser Theologie herauszuheben: nämlich das langsame Werden der deutlicheren Erkenntnis des Zusammenhangs und der Unterschiedlichkeit zwischen dem ewigen Zeugungsausgang und der Sendung des Logos in die Welt. — Man sieht gleich: das Ergebnis dieser sorgfältigen Untersuchung ist wesentlich abhängig von der Frage nach der Beurteilung des vorarianischen ‚Subordinatianismus', dem doch alle Theologen der Frühzeit (in einer wenngleich verschiedenen Dichte, wie der Verf. gut herausarbeitet) verpflichtet gewesen sind. War das nur eine ‚noch' ungeschickte Spekulation? Oder eine erst später wieder überwundene Konnivenz zur zeitgenössischen Philosophie? Oder muß nicht heute das Gesamtproblem dieses vielleicht vielmehr als ‚heilsökonomisch' zu fassenden Subordinatianismus neu aufgegriffen werden? Es sind dafür vielversprechende Untersuchungen des deutschen Theologen W. Marcus im Werden. Erst nach deren Erscheinen wird man auch auf den von Aeby gebahnten Wegen vorantasten dürfen — auf den Wegen einer neu zu bedenkenden Erkenntnis der Anfänge der arianischen Christologie (vgl. dazu Chalkedon I, S. 74f) und damit auch der innerkirchlichen Spekulation der ersten drei Jahrhunderte. *R.*

Thasci Caecili Cypriani De bono patientiae. A Translation with an Introduction and a Commentary. By Sister M. George Edward Conway S. S. J. (The Catholic University of America Patristic Studies XCII). Gr.-8° (XX u. 193 S.). Washington 1957, The Catholic University Press. $ 2.50. — Cyprians Sermo ‚De bono patientiae' wird hier im Text des CSEL und in englischer Übertragung vorgelegt. Den Hauptwert des Buches sehen wir in dem angefügten grammatikalischen und wortgeschichtlichen Kommentar (S. 94–180) samt den Indices. Denn man kann daraus für das Vokabular Cyprians und also für die Geistesgeschichte des frühchristlichen Lateins viel Anregendes lernen, ebenso aus dem mit einer etwas umständlichen Breite vorgenommenen Vergleich mit Tertullians Büchlein über die Geduld (S. 23–45) und mit demjenigen des Augustinus (S. 45–60). Auf eigentlich theologische Kommentierung läßt sich die Verf. kaum ein (so hätte, um nur ein Beispiel zu nennen, die Christologie des c. 6 und 7 zu einem Vergleich mit derjenigen des Tertullian verlocken können). *R.*

St. Cyprian, The Lapsed. The Unity of the Catholic Church. Translated and annotated. By Maurice Bévenot S. J. (Ancient Christian Writers 25). 8° (133 S.). Westminster (Maryland) 1957, Newman Press. Sh 21.—. — Wir zeigen das Erscheinen einer englischen Übertragung dieser beiden für die Bußgeschichte und für die Kirchendogmatik des 3. Jh. gewichtigen Werke des hl. Cyprian deswegen an, weil sie von einem Meister kommentiert und eingeleitet wurden, so daß die zwar knappe, aber überall den Kenner erweisende Deutung das Interesse jedes Dogmenhistorikers wecken kann. Bußgeschichtlich schließt sich B. an die bisher ausführlichste und wohl abschließende Darstellung von K. Rahner an: ZkTh 74 (1952) 257—276; 381—438. In den immer noch viel beredeten Problemen zu ‚De Ecclesiae catholicae unitate' hat sich der Übersetzer schon lange als einer der besten Kritiker erwiesen: vgl. sein Werk „St. Cyprian's De Unitate ch. 4 in the light of the Manuscripts" (Analecta Gregoriana 11,) Rom 1937; und seinen Aufsatz: „Primatus Petro datur": Journal of Theological Studies N. S. 5 (1954) 19—35. Im Kommentar zu dieser neuen Übersetzung findet man mithin vorerst das abschließende Material zur Primatstheologie Cyprians handlich beisammen. *R.*

Paul Gallay, Les Manuscrits des Lettres de Saint Grégoire de Nazianze. Gr.-8° (135 S.). Paris 1957, Les Belles Lettres. — **Friedhelm Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz.** Mythologie, Überlieferung, Scholiasten (Inaugural-Dissertation). 8° (311 S.). Bonn 1958, Selbstverlag (Düsseldorf-Wersten, Richrather Straße 9). DM 4.50. — P. Gallay ist derzeit der führende französische Vertreter der eifrig betriebenen Forschung zu Gregor von Nazianz; wir verdanken ihm die französische Ausgabe der ‚Theologischen Reden' (Lyon-Paris 1942), eine Biographie des Gregor (Lyon-Paris 1943), und schon 1933 hatte er eine Untersuchung zu Sprache und Stil der Briefe Gregors veröffentlicht. Ihm ist die längst ersehnte kritische Ausgabe der Briefe übertragen, die bekanntlich in der Maurinerausgabe in einem mehr als dürftigen Zustand vorliegen. Nun legt er die Geschichte der handschr. Überlieferung des Briefcorpus vor, dessen Anfänge auf jene Sammlung zurückgehen, die Gregor selbst für seinen Großneffen Nikobulos angelegt hatte (vgl. Epist. 51 u. 52). Diese Erforschung der höchst verwickelten Tradition in sechs verschiedenen Familien von Hss., in welcher uns die 245 Briefe Gregors übermittelt wurden, gibt die Gewähr, daß wir bald eine allen Forderungen gerecht werdende Edition zu erwarten haben. So wird (um nur einiges anzudeuten) erwiesen, daß die Ep. 42 von Gregors Vater stammt, daß Ep. 241 Basilius zuzuschreiben ist, daß Ep. 88 eine allein dastehende Ausnahme in der Überlieferung darstellt, wozu eine schöne Beobachtung von Fr. Lefherz (S. 129) auf die Verwendung (oder Autorschaft?) durch Johannes Mauropus im 11. Jh. zu buchen ist, die uns für einen Augenblick lang in die ganze Problematik einer solchen Überlieferungsgeschichte schauen läßt. — Die nur im Manuskript vervielfältigte Dissertation von Fr. Lefherz muß hier eigens herausgehoben werden: ist sie doch für die Patristik ein hervorragender Ersatz für die nicht mehr zugängliche oder ganz zugrunde gegangene Forschung zu Gregor von Nazianz, die man von den polnischen Gelehrten T. Sinko, C. Sadjak und L. Sternbach erwarten durfte oder vielleicht noch erwarten kann. Lefherz ist ein genauer Kenner der hs. Überlieferung Gregors. Man ist ihm für den hier gebotenen Überblick über die sicher unechten Schriften Gregors bei PG 35—38 dankbar: Oratio 35 ist nicht von Gregor; ebensowenig die Metaphrase zum Ekklesiastes und die Significatio in Ezechielem; in der Echtheitsfrage der Briefe kann er sich jetzt auf Gallay berufen; die Zuteilung der Ep. 243 an Gregor Thaumaturgos, die auch F. J. Dölger verteidigt hatte (Antike u. Christentum 6 [1940/50] 74f) wird bestätigt. Noch wichtiger sind die Hinweise auf möglicherweise echte oder doch der Untersuchung

würdige Werke, die nicht bei Migne aufgenommen sind (S. 74—78); endlich liest man mit immer neuem Gewinn den knappen und sicheren Überblick über den heutigen Stand der Forschung zum Nazianzener (S. 86—108). In eigentliches Neuland aber führt uns der Verf. mit seiner auf gründlichster Kenntnis der Hss. beruhenden Darstellung über die byzantinischen Scholien zu den Gedichten Gregors (S. 151—198). Nur auf dieser Grundlage kann man Bedeutung und Einfluß der poetischen Werke des Kirchenvaters abmessen, für deren Kenntnis noch so wenig getan ist. Hier liegt ein Arbeitsergebnis vor, das einer kommenden kritischen Edition der Gedichte unentbehrlich bleiben wird. Um dieses Verdienstes willen wäre es (unseres Erachtens) für die literarische Form der Herausgabe der Dissertation besser gewesen, den ersten Abschnitt über die „mythologischen Seltenheiten und Seltsamkeiten bei Gregor von Nazianz" (S. 33—59) wegzulassen oder für einen größeren Zusammenhang aufzusparen.

R.

Wolfgang Seibel S. J., Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (Münchener Theologische Studien II, 14). Gr.-8° (XIV u. 206 S.). München 1958, Kommissionsverlag Karl Zink. DM 18.—. — Diese dogmengeschichtliche Untersuchung zur theologischen Anthropologie des hl. Ambrosius baut auf umfassender Kenntnis der textlichen Grundlage auf — es standen dafür dem Verf. der Rat und die lexikographischen Hilfsmittel des anerkannten Ambrosiusforschers Otto Faller zur Verfügung. Schon das gibt uns das Zutrauen, daß hier für die verwickelten Fragen der patristischen Anthropologie, zu denen Origenes (und mit ihm Philo) Pate stand und die es oft schwer machen, hinter Platon noch Paulus zu finden, fördernde Arbeit geleistet wurde. Den Rahmen der derzeit lebhaften Forschung zu diesen dogmatischen Problemen von Natur und Gnade, Fleisch und Geist, Paradies und Erlösung, haben wir schon bei der Besprechung von H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, umzeichnet: ZkTh 79 (1957) 486—488. Seibel konnte dieses wichtige Werk noch nicht einbeziehen. Er befindet sich aber in faktischer Übereinstimmung mit Crouzel, wenn auch manche Linie in der Darstellung der für Ambrosius entscheidenden Anthropologie des Meisters von Alexandrien vielleicht schärfer gezogen worden wäre. Der Rezensent erlaubt sich auch, auf seine kurze (hier ebenfalls nicht benützte) Darstellung hinzuweisen: ‚Das Menschenbild des Origenes': Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 197—248. Einen wesentlichen Zug am Verdienst der Untersuchung Seibels sehen wir in dem mit dogmengeschichtlichem Takt geführten Nachweis der bei allem philonischen Einfluß grundsätzlichen ‚Christlichkeit' der letztlich doch einfach nur biblischen Lehre vom natürlichen und übernatürlichen Wesen des Menschen (vgl. etwa S. 23. 36f. 48. 74. 90). Das gilt vor allem für die genuin christliche Auffassung von der nur in der Menschwerdung des Logos einsichtigen Bedeutung des Leibes und also der ‚fleischlich' sichtbaren Struktur des Heilswerkes von der Inkarnation bis in die Kirche und in die Sakramente (S. 37f). Dieser dogmengeschichtlich ausschlaggebenden Linie bleibt der Verf. treu auch auf dem Weg durch die Umwege und Wirrnisse der ambrosischen Allegorie: und das ist, wie wir schon bei Crouzel feststellten, darum so schwierig, weil der Dogmenhistoriker von heute fast notwendig die Lehren der Väter vom entfalteten Standpunkt der augustinischen und noch mehr der scholastischen Gnaden- und Schöpfungslehre her zu sehen und zu beurteilen gewohnt, ja fast gezwungen ist. Die beständige Kontrolle an den Texten erweist uns, daß der Verf. hier die ‚reine' Lehre des Ambrosius herauszuschälen imstande war. In den vier großen Gruppen der Untersuchung: Schöpfung, Paradies, Sünde und Erlösung entfaltet sich die Darstellung zu dem zusammenfassenden Satz (S. 196; vgl. auch S. 60 u. 67): „Der Mensch existiert also nie in einem Zustand der reinen Natur, sondern steht von Anfang an unter dem Ja oder Nein fordernden Anruf der Gnade Jesu Christi." Der „innere Mensch" ist der Mensch der

göttlichen Abbildlichkeit, der Gen 1, 26 gebildet wurde, der Mensch der Begnadung, den die Erlösung Christi überhöhend wieder herstellt. In der Lehre von der ‚Innerlichkeit' bahnt Ambrosius den Weg für Augustinus (S. 190–194). Nur in Christus wird der Mensch zum ‚wahren Menschen'. Diese scharfe Linie der Christozentrik in der Anthropologie des Ambrosius hat der Verf. treffsicher nachgezogen, ohne sich von der (an Augustinus und seiner tieferen Sündentheologie gemessen) Unvollendetheit des in vielen Stücken noch an Philo, Stoa und Origenes verpflichteten Denkens des Ambrosius ablenken zu lassen. Zur Kennzeichnung dieser Denkwelt, innerhalb derer Ambrosius seine genuin christliche Theologie ausspricht, seien hier zwei willkürlich gewählte Hinweise gestattet: Der wichtige Text aus Ambrosius' Seelenlehre, De Noe et arca 4, 10 (zitiert S. 28) hätte deutlicher als aus Philo stammend gekennzeichnet sein dürfen; lesen wir ihn (und also einen sachlich ganz philonischen Text) doch jedes Jahr im Brevier an Sexagesima. – S. 47 spricht der Verf. von der ‚eigenartigen Exegese' des Ambrosius vom „Schiff der Seele" im platonischen Sinn: hier wäre ein Hinweis auf die Herkunft und weite Verbreitung dieses platonisierenden Bildes angebracht gewesen, die wir ZkTh 66 (1942) 215–219 erwiesen haben. *R.*

Jakob Mulders S. J., Victricius van Rouaan. Leven en Leer (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae). Gr.-8° (VIII u. 66 S.). Nijmegen 1956 (Selbstverlag: Maastricht, Collegium S. J.). – Dieser Auszug aus einer umfangreichen Dissertation ist deswegen von Bedeutung, weil sich die Darstellung auf einen (in der Gesamtarbeit vorgelegten und hoffentlich bald allgemein zugänglichen) kritisch gesichteten Text des PL 20, 443–458 nur unzuverlässig edierten Büchleins ‚De laude Sanctorum' des Bischofs Victricius von Rouen (335 bis vor 409) aufbaut, und weil die Patrologie diesen interessanten Vertreter der nordgallischen Theologie des ausgehenden 4. Jh. nur spärlich beachtet hat – in der Patrologie von Altaner (4. Aufl. von 1955) wird er gar nicht erwähnt. Das kleine Werk entstand 396 als Dank an Ambrosius von Mailand für die Übersendung von Reliquien und wurde daher bislang meist nur im Zusammenhang mit der Geschichte des Reliquienkultes erwähnt. Der Verf. legt uns nun eine alles Wesentliche zusammenfassende Übersicht über das Leben des Victricius vor (S. 1–25), dessen Wirken für die Anfänge des Mönchtums in Nordgallien bedeutsam ist, und faßt dann (S. 25–66) seine theologische und aszetische Lehre zusammen. Dabei berührt sich (um hier darauf aufmerksam zu machen) die Theologie von den vier Kardinaltugenden eng mit dem weitausgreifenden Überblick, den H. Hagendahl in seinem Werk ‚Latin Fathers and the Classics' (S. 347–381) geboten hat. Wichtig auch die antiarianische Christologie des Victricius (S. 61 bis 64). *R.*

Moral- und Pastoraltheologie

Paul Tournier, Unsere Maske und wir. 8° (293 S.). Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. Geb. DM 14.80. – Dieses Buch des bekannten Genfer Arztes und evangelischen Kirchenmannes will als ein „Beitrag zum Problem der menschlichen Person" das Verständnis wecken für die Unterscheidung dessen, was am Menschen nur Hülle, Rolle, Maske ist, und seinem wahren Selbst, seinem Ich, der Person (der französische Titel bringt dies auch besser zum Ausdruck: Le personnage et la personne). Darum tritt es eindringlich ein für das Anliegen einer personalen Medizin, die wieder von der Ganzheit des Menschen ausgeht und über die technische Behandlung des Kranken hinaus auch die persönliche Begegnung sucht, um auch von ihr her Heilung zu erreichen. Es bezieht hiefür viele Anregungen der Tiefenpsychologie ein und kommt zum Ergebnis einer ärztlichen

Seelsorge ähnlich wie Frankl. Darüber hinaus wird das Buch zum beredten Anwalt echter Verwirklichung des Personseins und von daher einer Erneuerung des Lebens. Diese Verwirklichung muß erfolgen im echten menschlichen Gespräch, in der freien Entscheidung und Verantwortung des Menschen für sich selber. Als lebendiger Christ weiß der Verf. auch, daß diese Verwirklichung letztlich nur erfolgen kann aus der gläubigen personalen Begegnung mit dem lebendigen Gott, dessen befreiendes Wort uns in Christus nahe gekommen ist. Wenn man gegenüber den Begründungen und Voraussetzungen dieses Buches als katholischer Theologe in manchem andrer Auffassung sein wird, sei es in der Auslegung mancher Schriftstellen, sei es in der Einschätzung der Metaphysik usw., was sich natürlich auch für die begriffliche Fassung und Erkennbarkeit der Person auswirkt, so kann man doch mit der Zielsetzung und den Anregungen dieses Buches durchaus einverstanden sein, das von einem hohen christlichen Ethos getragen ist. *J. Chr. Pilz S. J.*

Franz Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde (Freiburger Theol. Studien 70). Gr.-8° (XVI u. 264 S.). Freiburg 1957, Herder. Geb. DM 16.—. — Diese als Habilitationsschrift für Moraltheologie von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommene Arbeit ist aus vielen Gründen bemerkenswert. Sie ist ein mit großem wissenschaftlichem Aufwand gebotener Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie; sie ist einem Mann gewidmet, der als Lehrer J. M. Sailers im Wendepunkt der Entwicklung steht zwischen der Aufklärung und dem neuen Aufbruch der theologischen Wissenschaften; schließlich wird gerade an der behandelten Frage der Gegensatz sichtbar zwischen der echten Tradition und thomistischen Konzeption gegenüber dem seichten Rationalismus und optimistischen Naturalismus der Aufklärung. Zunächst wird B. Stattler (1728—1797) als Mensch und Denker gekennzeichnet. In seinem zwar lauteren und von echter Religiosität getragenen, aber eigenwilligen Erneuerungswillen bemüht er sich nicht nur um die Wiedervereinigung im Glauben, um die Bekämpfung der Illuminaten und der Philosophie Kants, um die Reform des Priesterstandes, sondern sucht auch die theologische Wissenschaft innerlich zu erneuern, wozu seinem scharfen und vielseitigen Geist die akademische Lehrtätigkeit (Mathematik, Philosophie, Dogmatik) u. a. in Innsbruck, bes. aber in Ingolstadt (1770—1781), zunächst noch als Jesuit, dann als Weltpriester Gelegenheit bot. Dies kommt auch in seinem umfangreichen literarischen Schaffen zum Ausdruck (54 Schriften werden aufgezählt, darunter Ethica christiana universalis, Allgemeine christliche Sittenlehre usw.). Die Eigenart seines theologischen Reformprogramms besteht vor allem in der methodischen Erneuerung der Theologie, die er versucht von der Philosophie Chr. Wolffs her. Das sachlich in vieler Hinsicht eklektizistische System Stattlers verzeichnet sowohl das echte Gottesbild, die Beziehung des Menschen zu Gott, die Gnade, das Sittengesetz (ganz im nominalistischen Sinn aufgefaßt), führt zur Lehre von der philosophischen Sünde und schließlich zu einem ethischen Formalismus. Der Widerspruch gegen ihn führte schließlich zur Indizierung einiger seiner Werke. Manches an seinem ethischen System klingt an heutige Irrtümer an, z. B. die Situationsethik. Dies alles und noch mehr in gründlicher Weise dargestellt zu haben, ist das Verdienst dieser Studie. *P.*

Albert Niedermeyer, Grundriß der Sozialhygiene. Gr.-8° (X u. 391 S.) .Wien 1957, Maudrich, Geb. S 240.—. — In dieser Zeitschrift kann ein medizinisches Werk nur unter theologisch-philosophischem Gesichtspunkt besprochen werden. Die Sozialhygiene Niedermeyers überrascht den Leser nicht nur durch die Fülle des dargebotenen Wissensstoffes, sondern vor allem durch die Aufzeigung der Zusammenhänge von gesundheitlichen Folgen mit antihygienischen Faktoren

auf allen möglichen Gebieten des Lebens. Dabei faßt N. schon den Begriff der Gesundheit im weitesten Sinne des Wortes und versteht sie einerseits als Freisein von allen Krankheiten, und anderseits als einen Zustand des völligen körperlichen, sozialen und geistigen Wohlbefindens. Sehr treffend erklärt er, daß eine Maßnahme niemals auf die Dauer hygienisch richtig sein kann, die ethisch falsch ist. Zu den antihygienischen Faktoren zählt er eine Unmenge von Umständen, Lebenshaltungen, wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen (Krieg, Revolution), die unsere Gesundheit beeinträchtigen können. Ab und zu kommt es dabei zu Übertreibungen, wenn das Übel ungebührend verallgemeinert wird, so z. B. wenn er den Geburtenrückgang als eine Weltgefahr hinstellt (S. 21—22). Dann wird die soziale Frage so dargestellt, als ob darin nur die Arbeiterklasse eine entscheidende Rolle zu spielen hätte. Überhaupt ist die Behandlung des Fragenkomplexes der sozialen Gerechtigkeit so gedrängt, daß der Nichtfachmann sie kaum genügend verstehen kann. Es ist ungenau, wenn von Jugendlichen unter 16 Jahren gesagt wird, daß sie nach den kirchlichen Bestimmungen vom asketischen Fasten ausgenommen sind (S. 165). Am ausführlichsten behandelt der A. die Probleme der natürlichen Lebensbedingungen und die der künstlichen Umwelt. Der zweite Teil (generative Hygiene) und der dritte (Kultur- und psychische Hygiene) kommen dabei etwas zu kurz. Aber alles in allem ist der Grundriß Niedermeyers eine sehr wertvolle Zusammenfassung des Problemkreises Hygiene und Ethik. *A. Német S. J.*

H. de Bruin S. J., Het Sociaal Probleem. 8° (311 S.). Antwerpen-Amsterdam 1956, Standaard. bFr 190.—, geb. bFr 230.—. — Wer die früheren Veröffentlichungen des Verf. kennt, etwa das Buch „Economie, een Geesteswetenschap", wird die Zielsetzung des vorliegenden Werkes ohne weiteres verstehen. Es geht de Bruin um nichts Geringeres als um die Erstellung einer sozialwissenschaftlichen Kategorienlehre, d. h. um die Grundlegung und Grundbestimmung der den heute so modernen, aber auch so mißbrauchten Sozialwissenschaften zugrundeliegenden Wirklichkeiten. Eine solche sozialwissenschaftliche Kategorienlehre kann sich nach der Meinung des Verf. nicht zuerst auf den Bereich der materiellen Verbundenheit verlegen, sondern muß sich notwendig auf die Struktur des formalen gesellschaftlichen Zusammenseins konzentrieren. Dazu sucht der Verf. einen Beitrag zu leisten, indem er das Soziale als solches in seiner geschichtlichen Entwicklung, in seiner allgemeinen Konstitution, in seiner psychologischen Eigenart und gegenwärtigen Problematik beleuchtet.

J. Schasching S. J

Franz v. Baader, Gesellschaftslehre. 8° (332 S.). München 1957, Kösel. Geb. DM 18,80. — Diese, von Hans Grassl ausgewählte und mit einer Einführung versehene Sammlung bringt die im 19. Jahrhundert fast vergessene, markante und umstrittene Gestalt B.s zu neuem Leben. Sie zeigt die Weite seines Geistes, die Sprunghaftigkeit seines Denkens und seine mystisch-romantische Grundstimmung. Im Bereich des Gesellschaftlichen ging das Bemühen B.s dahin, das mit ungestümer Gewalt aufbrechende Neue der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entwicklung nicht auf revolutionärem, sondern evolutionärem Weg zu gestalten, insbesondere dadurch, daß er das religiöse und ständische Element als gesellschaftliche Mitte in die Neuzeit hinüberretten wollte. Während aber ein Adolf Müller die ständische Gliederung noch in stark historisierender Gebundenheit sieht (Geistlichkeit, Adel, Bürgertum), faßt sie B. realistischer, nämlich als die drei Erwerbsgruppen des Agrikultur-, Manufaktur- und Handelsstaates: Bauern, Handwerker und Kaufleute. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen B.s über „das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen", wo er lange vor Karl Marx den Ausdruck „Proletarier" prägt und das Wesen der sozialen Konflikte

nicht so sehr in einer politischen Disproportion zwischen Regierenden und Regierten sieht, sondern im Mißverhältnis der ärmeren Volksmassen zu den wenigen Überreichen. *Sch.*

Anton Tautscher, Wirtschaftsethik (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von M. Reding, Bd. 11). 8° (XVI u. 264 S.). München 1957, Hueber. — Das Neue und Überraschende an dieser Wirtschaftsethik des bekannten Grazer Nationalökonomen besteht darin, daß er die Tugendlehre der alten Scholastiker, insbesondere wie sie von Thomas von Aquin ausgearbeitet wurde, an das so komplexe und für den Theologen kaum durchschaubare Geschehen der modernen Wirtschaft heranträgt. Er will dadurch erreichen, daß die im Wirtschaftsleben geltenden Tugenden aus der gewohnten pastoralen Enge herausgeführt werden und eine neue Anrufskraft erhalten. Mit dieser Zielsetzung leistet der Wirtschaftswissenschafter der Moraltheologie einen wertvollen Dienst. Er nimmt ihr den sozialen Minderwertigkeitskomplex, der in der Auffassung bestehen könnte, daß die traditionelle Sittenlehre überhaupt nicht mehr sozialkonform ist und nach einem völlig neuen moralischen „Raster" zu suchen hat. T. zeigt allerdings, daß die traditionelle Lehre von den sittlichen Haltungen sehr wohl einer neuen Interpretation und Konkretisierung zugänglich ist. Er skizziert dies in sehr anschaulicher Weise so: Klugheit als die Pflicht zum rationalen und planvollen Verhalten; Tapferkeit als die Pflicht zum intuitiven Wagen und mutigen Durchhalten; Mäßigkeit als die Pflicht zum Genug-haben-wollen und zum richtigen Maßhalten; Gerechtigkeit als die Pflicht zur vollen Leistung und zum richtigen Vergelten; Großmut und Sanftmut als die Pflicht zur Freigebigkeit und Nachgiebigkeit. Kapitel 2—6 geben eine knappe, auch für den Nichtfachmann verständliche Darstellung des Prozesses, der Organisation und Integration der Sozialwirtschaft, wie man sie in dieser Kürze und Präzision kaum anderswo finden wird. *Sch.*

Oswald v. Nell-Breuning S. J., Wirtschaft und Gesellschaft. I. Grundfragen; II. Zeitfragen. Gr. 8° (462 u. 436 S.). Freiburg i. Br. 1956/57, Herder. — Um die Eigenart dieser Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen des bekannten Sozialwissenschafters zu erfassen, ist es angebracht, sich zuerst in dem am Schluß eines jeden Bandes angegebenen Fundstellenverzeichnis umzusehen. Hier erhält man einen Einblick in das gesellschaftliche Terrain, dem diese Arbeiten entnommen sind. Dieser Raum ist alles eher als eine blutleere Abstraktion. Er erstreckt sich vom Tagungsort für Priester, vom Schulungsheim für Männer, vom Hörsaal der Universität zum wissenschaftlichen Beirat des Bundesministeriums für Wirtschaft, zum Gewerkschaftskongreß, zur sozialen Woche. Dieser Weite des angesprochenen Raumes entspricht auch die Breite der Materie. Es wird gehandelt von den Grundfragen der gesellschaftlichen Ordnung, von Mensch und Arbeit, von Beruf, von Grund und Boden, von Wohnung und Familie, von Eigentum und Einkommen. Im zweiten Band stehen die aktuellen Sozialprobleme im Vordergrund: Gewerkschaft, Mitbestimmung, Unternehmensformen, Nachkriegsprobleme usw. Über die Verteilung des Stoffes kann man geteilter Meinung sein. So würden manche Fragen aus dem zweiten Band besser in den ersten passen, so die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Staat, Staat und Gesellschaft usw. Der Hauptgewinn dieser Veröffentlichung dürfte neben der Vermittlung der Wissens- und Gewissensbildung vor allem in folgendem bestehen: Hier wird an einem konkreten Beispiel die Aufgabe eines christlichsozialen Ordnungswillens aufgezeigt: Entrümpelung veralteter Vorstellungen, Mut zur sozialen Realität, Wille zum Kontakt; und dann das andere: Trotz dieser im guten Sinn existentiellen Grundeinstellung bleibt der Rahmen der philosophisch-theologischen Grundprinzipien gewahrt. *Sch.*

Heinrich Popitz u. a., Das Gesellschaftsbild des Arbeiters (Soziale Forschung und Praxis, hrsg. von der Sozialforschungsstelle der Universität Münster, Bd. 17). Gr.-8° (X u. 288 S.). Tübingen 1957, Mohr. — Es gibt wohl keine andere gesellschaftliche Gruppe, über deren geistige Einstellung und gesellschaftliche Ortung auch heute noch eine solche Meinungsverschiedenheit besteht als über die Großgruppe der industriellen Arbeiterschaft. Die eine Auffassung sieht sie noch immer in der Zwangsjacke der marxistischen Ideologie, die andere bereits in voller Verbürgerlichung. Dieser einseitige Pessimismus und Optimismus leiden letztlich an der gleichen Krankheit: am Mangel an Detailkenntnissen. Die vorliegende Arbeit will durch das Instrumentarium der empirischen Sozialforschung einen Beitrag zu einem realistischen Arbeiterbegriff geben. Es wird dazu die Methode des Fragebogens und des persönlichen Interviews angewendet, um dadurch die Einstellung des Arbeiters in der Hüttenindustrie zum eigenen Arbeitsvollzug, zum technischen Fortschritt, zu wirtschaftspolitischen Fragen und zur Mitbestimmung zu erfassen. Das abschließende Kapitel sucht in der Aufstellung einer Typologie allgemeine Erkenntnisse aus dem gesammelten Material zu gewinnen. Die Verfasser betonen, daß es sich bei dieser Arbeit nur um einen Beitrag handeln kann, da sowohl der begrenzte Ausschnitt aus der Arbeiterschaft als auch die verhältnismäßig kleine Anzahl der untersuchten Objekte keineswegs ein generelles Urteil erlauben. Trotzdem bietet die Untersuchung anregende Erkenntnisse, so z. B. über die starke Differenzierung der Arbeitermentalität, über die verschiedenartige Einstellung zur gesellschaftlichen Dichotomie, über den Verlust der Utopie, über die Funktion der Restideologien usw. Erkenntnisse dieser Art sind nicht nur für die Fachsoziologie von Bedeutung, sondern sehr wesentlich auch für die Pastoral. *Sch.*

Joseph H. Fichter S. J., Soziologie der Pfarrgruppen (Schriften des Inst. f. christl. Sozialwissenschaften, Univ. Münster, Bd. 5). Gr.-8° (178 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 9.80, geb. DM 11.80. — Während in den übrigen Zweigen der modernen Soziologie die Gruppenanalysen bereits eine starke Beachtung gefunden haben, läßt sich dies für die Religionssoziologie noch keineswegs sagen. Und doch ist dieser mikrosoziologische Gesichtspunkt eine wesentliche Voraussetzung für eine makrosoziologische Gesamtschau und Typologie der religiösen Gebilde. Es ist bezeichnend, daß ein amerikanischer Soziologe zum erstenmal auf deutschem Boden einen solchen Versuch machte. Der Verf. untersucht 12 Pfarrgruppen einer deutschen Großstadtpfarre unter verschiedenen soziologischen Gesichtspunkten: nach der Art und Stärke der Integration, nach ihrer Aktivität, nach ihrer Elitebildung, nach ihrer Beziehung zur Geistlichkeit, nach ihrer inner- und überpfarrlichen Koordination. Dabei werden neben wertvollen gruppentheoretischen Gesichtspunkten (besonders Kap. 4) eine Reihe aufschlußreicher Einzelheiten aufgezeigt, so z. B., daß sich von den 78 im Arbeiterverein eingetragenen Mitgliedern keiner als Arbeiter bezeichnen will, oder, daß mehr als vier Fünftel der Funktionsträger der Pfarrgruppen aus weniger als 15 durch Verwandtschaft miteinander verflochtenen alteingesessenen Familien kommen. Die Einordnung der Pfarrbücherei unter die Pfarrgruppen wirkt gekünstelt, sie gehört soziologisch unter die Institutionen. Der Verf. weist selber wiederholt auf den Faktor Tradition in der Sozialstruktur der Pfarre hin. Die sozialgeschichtliche Betrachtung der Pfarrgruppen wäre eine notwendige Ergänzung der vorliegenden Arbeit und eine Voraussetzung für die Beantwortung der wichtigen Frage nach der Sozialkonformität der Gruppenstruktur der heutigen Pfarre. *Sch.*

Viktor Schurr, Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums. 8° (380 S.). Salzburg 1957, Otto Müller. — Der Verf. macht

Ernst mit dem Worte Pius' XI.: „Es genügt nicht mehr die Pastoration von ehedem." Die Welt hat sich geändert. In die ehemals geschlossen christliche Welt ist das Neuheidentum eingebrochen. Dem Sog dieses Milieus kann sich der Durchschnittschricht nicht entziehen. Deshalb gilt es, in die „neue Welt" einzudringen und sie umzugestalten; dazu ist aber die Mithilfe der Laien in einem viel stärkeren Maße notwendig als es bisher geschehen ist — daher der Ruf nach einer „neuen Seelsorge". Schurr behandelt dafür die entscheidenden Punkte, zunächst in der Theorie und dann für die Praxis, und dies ausführlich, um allen, die sich am Heil der Menschen mühen, unmittelbare Hilfe zu bieten. Und was er bietet, ist wirklich Hilfe. Nach Cardijns Grundmethode — Sehen, urteilen, handeln — wird in den einzelnen Abschnitten zuerst die Situation ins Auge gefaßt, dann die Folgerung daraus gezogen, um danach sogleich den Weg zu zeigen, wie die „bessere Welt" in dem betreffenden Sektor aufgebaut werden kann. Diese Sicht und Arbeitsmethode wird nun im weiteren auf die Gesamtheit der Faktoren übertragen, die auf das sittlich-religiöse Verhalten des Menschen einwirken: Angefangen von der Liturgie (alle Erneuerung muß vom Altare ausgehen) und dem Pfarrleben (Pfarrsoziologie und Pfarrsoziographie; Häuserapostolat) hinein in die Welt der Arbeit (Betriebsseelsorge) und zu den Faktoren, die weithin die Weltanschauung und die öffentliche Meinung formen: Presse, Rundfunk, Fernsehen und Film. Der Verf. gibt dabei immer ganz konkrete Fingerzeige für Apostolatsaufgaben, Schulungsvorträge und Predigten und zahlreiche Literaturhinweise. In allem zeigt er souveräne Beherrschung des Stoffes, unbeirrbaren Blick für die wahren Zustände, klare Erkenntnis der Erfordernisse, kühnen Mut zu neuen Formen und Methoden und weise Beschränkung auf das zur Zeit Mögliche. Das Ganze wird abgerundet durch das Schlußkapitel: die Gebietsmission. Sie wird dargestellt als Zusammenfassung der drei Missionsformen: der Milieumission, der Haus- und der Kirchenmission. Ihr Sinn ist „Initialzündung der zeitgerechten Seelsorge". Das Buch ist für Seelsorger und Aktivisten unerläßlich. Wenn die darin gegebenen Anregungen und Weisungen aufgegriffen und durchgeführt werden, mag es gelingen, „die lang vorbereitete und seit 1933 beschleunigte säkulare Entchristlichung unseres Volkes aufzufangen und seine Neumissionierung einzuleiten".

J. Miller S. J.

Fons Jansen, Ehe in Gefahr. Vom Glück und Leid der Liebe. Übertragen aus dem Holländischen von J. Hosse. 8° (212 S.). Paderborn 1958. DM 7,80. — In dem Buche geht es, wie schon aus dem Untertitel ersichtlich ist, nicht um die brüchige Ehe, sondern um die Grundlagen, auf denen sich die Ehe aufbaut und wo bei verkehrter Einstellung die Ehe gefährdet ist. In 39 Kurzkapiteln spricht der Verf. in manchem Gedanken seines früheren Buches „Liebe" — vgl. ZkTh 79 (1957) 363 — wiederholend oder weiterführend, über vielerlei Dinge, die auf eine christliche Lebenshaltung Bezug und auf Auffassung und Darleben der Ehe Einfluß haben, u. a. über das Wachstum der Liebe, über Hemmungen und Vergiftungen der Liebe wie Angst, blinde Selbstbeherrschung, über die Freundschaft mit Jesus in der Kirche als den rechten Weg zur echten Liebe, über das Gewissen in der Ehe, das Beichten der Eheleute, über das Einandertragen und das gemeinsame Kreuztragen. Er legt keine abgerundeten Theorien vor; es sind mehr Beiträge zu eigener Verarbeitung, mit offener Kritik an überkommenen Anschauungen und manchen Überspitzungen, aber immer beachtenswert und zum Überprüfen eigener Lebensweise anregend. *M.*

Josef Miller, Am Krankenbett. Gewissensfragen und Apostolatsaufgaben. 8° (68 S.). Innsbruck 1958, Rauch. Geb. S 36.—. — Die erste Auflage, die auch schon in ihrem Titel nur die „geistlichen Krankenschwestern" ansprach, um

ihnen für schwierige Aufgaben und Fragen klare Orientierung zu geben, fand günstige Aufnahme, weckte aber auch den Wunsch, es möchten in die Darlegungen noch weitere Fragen miteinbezogen werden und es möchte der Kreis der angesprochenen Personen nicht auf die geistlichen Schwestern beschränkt bleiben. Dem ist in der neuen Auflage Rechnung getragen: Die Schrift wendet sich jetzt auch an die weltlichen Krankenschwestern und an alle, die Kranke zu betreuen haben. Daher der neue Titel und die vier Hauptabschnitte: Erstes Kapitel: Apostolatsaufgaben zur Wiederverchristlichung von Ehe und Familie; ein zweites, neues Kapitel: Direkte Seelsorgshilfe am Krankenbette (Spendung der Nottaufe, Vorbereitung der Kranken auf den Sakramentenempfang, Beistand beim Sterben, Wahrheitspflicht am Krankenbette); drittes Kapitel: Mitwirkung bei unerlaubten ärztlichen Eingriffen; und viertes Kapitel: Besondere Dienstleistungen. Das Augenmerk ist vor allem auf klare Zeichnung der Grundlinien der christlichen Sexual- und Ehemoral und auf die sittliche Bewertung von ärztlichen Eingriffen und der Mitwirkung dazu gerichtet. So will das Heft einen Beitrag liefern zur Gewissensbildung und zur Schulung für wichtige Aufgaben des Laienapostolates. *M.*

Karl Becker und Karl-August Siegel, Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche. Ein Werkbuch. 8° (372 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. Geb. DM 10,80. — Pius XII. fordert, daß wir uns der „wunderbaren Geschenke" des Rundfunks und Fernsehens so bedienen, daß wir den Schöpfungsauftrag nicht verfehlen und diese Mächte „die Erde nicht verderben". Diese Forderung gilt nicht nur für die am Rundfunk und Fernsehen direkt Tätigen, sondern für alle, denen hier Aufgaben erstehen, wie Eltern, Erzieher, Seelsorger, Gruppen und Verbände. Im vorliegenden Werkbuch findet man die nötige erwünschte Orientierung dafür. Im I. Teil spricht das Buch in 17 Beiträgen von fachkundigen Autoren über die katholische Rundfunkarbeit; im II. Teil in 10 Beiträgen über katholische Fernsehaufgaben. Der III. Teil bringt Dokumente: Worte des Papstes und der Bischöfe und der IV. Teil allerlei Wissenswertes von Funk und Fernsehen. Man erhält darin eine allseitige Einführung in die Ziele und in die Organisation des katholischen Rundfunkwesens, Klärung in Fragen der Gewissensbildung für eine verantwortungsvolle Auswertung dieser Mittel moderner Publizistik und praktische Winke für eine fruchtbare Benützung der Sendungen und für den Verkehr mit den zuständigen Stellen. Den Herausgebern gebührt aufrichtiger Dank. *M.*

Max Pribilla S. J., Mut und Zivilcourage des Christen. Mit einem Vorwort von O. Simmel. 8° (158 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. Geb. DM 6,80. — Das Werk, dessen Veröffentlichung 1944 allein schon Tapferkeit war, erscheint nun in dritter, nach den Notizen des Verfassers (gest. 25. 11. 1956) ergänzter und überarbeiteter Auflage und ist heute nicht weniger aktuell als damals. In 18 kurzen Kapiteln handelt es von Begriff und Eigenschaften der Tapferkeit, über ihre Stellung innerhalb der christlichen Lebensauffassung, über das Ideal- und Vorbild der Tapferkeit Christus, über ihre Verdunkelung im Gewohnheitschristentum und Opportunitätsdenken und über die Heilmittel zur Besserung in klaren prägnanten Sätzen, aus reifer Lebenserfahrung und mit ausgewogenem Urteil, ein Büchlein, das in viele Hände kommen sollte; denn „die Tapferkeit muß den Menschen sein ganzes Leben hindurch begleiten" und „die Zivilcourage ist selten". — Im Vorwort zeichnet der jetzige Schriftleiter der „Stimmen der Zeit" Leben und Charakter des Verfassers, des langjährigen Mitarbeiters bei den „Stimmen", und im Anhang fügt er die kleine Broschüre „Fürchtet euch nicht" bei, die, kaum erschienen (1935), sofort konfisziert worden ist. Pribilla zeigt darin aus der Hl. Schrift, den Vätern und der Erfahrung der „streitenden

Kirche", was im Kampfe des Christentums gegen äußere Feinde „zu vermeiden" und „was zu tun ist" — überzeitliche Gesetze für jeden Glaubenskampf.

M.

Laurentius Siemer O. P., Aufzeichnungen und Briefe. Mit einem Vorwort von U. Plotzke O. P. 8° (250 S.). Frankfurt a. M. 1957, Knecht. DM 10,80. — Der Dominikanerpater Laurentius Siemer, ein gebürtiger Oldenburger, war in der NS-Zeit Provinzial seiner Ordensprovinz und hat als solcher die Härte und Tücke des damaligen Regimes besonders fühlen müssen. Nach längerer Gefängnishaft wieder frei, kam er in Verbindung mit den Männern der Widerstandsbewegung. Nur knapp konnte er sich nach dem 20. Juli 1944 dem Zugriff der Gestapo durch Flucht entziehen. Nach dem Zusammenbruch gelang es ihm, das Kloster zu Walberberg zu einem geistigen Zentrum des Wiederaufbaues zu machen. Er selbst arbeitete unermüdlich für die Neuordnung in Vorträgen und als Rundfunkredner und Fernsehsprecher bis zu seinem Tode (am 21. Oktober 1956 in Köln). Im Gefängnis hat er Aufzeichnungen niedergeschrieben, die er später ergänzte und weiterführte: Jugenderinnerungen, Im Gefängnis; Im Widerstand; Der Aufbau. Aus diesen Aufzeichnungen ersteht uns das Bild eines außerordentlichen, reich begabten und tief frommen Mannes, eines unerschrockenen Kämpfers für Recht und Gerechtigkeit. Die im Anhang beigefügten Briefe zeigen ihn vor allem in seiner Sorge für seine Ordensbrüder; in seiner Menschenliebe und seinem Gottvertrauen; in seiner Aufgeschlossenheit für alle Forderungen der Nachkriegszeit und in seinem hingebenden Dienste für Volk und Kirche.

M.

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. 8° (IV u. 368 S.). Münster 1957, Aschendorff. Geb. DM 22.—. — Wenn hier der 8. Band des Loseblatt-Lexikons angezeigt wird, bedarf dieses Werk wohl keiner weiteren Empfehlung mehr. Denn dieses Lexikon für die praktische Seelsorgsarbeit ist bestens eingeführt und es wird immer wieder jeder danach greifen, der sich in Gegenwartsfragen informieren will. Aber nicht nur das. Auch der Wissenschaftler findet darin immer wieder Hinweise in aktuellen Fragen, in deren Bearbeitung auch Literaturangaben nicht fehlen. — Aus der Fülle des Gebotenen dieses Bandes sei im Zusammenhang dieser Zeitschrift besonders hingewiesen auf die Sektion „Das religiöse Leben im engeren und weiteren Sinn" mit Artikeln über das Alte Testament (O. Schilling), zum christlichen Pazifismus (G. Ermecke), zum Thema „Natur und Gnade" (R. Bruch), zum neuen Katechismus (R. Padberg), oder aus der Sektion „Recht" auf die Artikel über die Freiheit der Person als rechtliches Grundproblem (E. v. Hippel), über die Stellung der Kirche zur Feuerbestattung und Bestimmungsmensur (P. Mikat); aus der Sektion „Staat und Politik" auf die Artikel über die Vermassung und ihre Wurzeln (H. Pfeil), über die Beziehung des Staates zur Gewissensentscheidung der Bürger (G. Ermecke). Aber auch die anderen Sektionen: Philosophie und Naturwissenschaften; Anthropologie, Bildung und Erziehung; Gesellschaft und Wirtschaft; Literatur, Kunst und Film, enthalten bemerkenswerte Beiträge. Der Band ist auch mit einem guten Sachregister ausgestattet. Die opfervolle Arbeit von Herausgebern und Verlag verdient Dank und Anerkennung.

J. Chr. Pilz S. J.

Heinz Joachim Müller, Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer (Studia theologiae moralis et pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, t. II). 8° (352 S.). Salzburg 1956, Otto Müller. Geb. S 105.—. — Diese Doktordissertation ist besonders für die Geschichte der Moraltheologie bemerkenswert. Sie behandelt sehr gründlich die Idee, nach der J. M. Sailer vor allem sein „Handbuch der christlichen Moral" aufgebaut hat. Es ist die Bekehrung in einem umfassenden Sinn; in

ihr kommt der Mensch durch bereite Aufnahme des Heilswirkens Gottes in Christus und der Kirche vom Bösen wieder zum Guten, zur Tugend und Vollendung in der Erreichung seines übernatürlichen Lebensziels. Sie ist zu verstehen als Erneuerung des Menschen von innen her, als Wiedergeburt im Sinne der Schrift, die den Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit formt und vollendet. Dabei wird diese Bekehrung nicht etwa rein individualistisch, sondern, was ganz modern anmutet, als missionarischer Auftrag für die Glieder des Reiches Gottes und des mystischen Leibes Christi aufgefaßt, aus dem romantischen Gemeinschaftsbewußtsein der Zeit heraus, von dem auch Sailer erfaßt war. — Mit seinem Aufbau der Moral von der Bekehrung her („Von dem sittlichen Verderben der Menschheit", „Von der Regeneration des Menschen oder seinem Übergang von dem Bösen zum Guten" und „Das Gute in seiner Herrschaft, oder: die Idee der christlichen Gerechtigkeit realisiert") weicht zwar Sailer stark von der herkömmlichen, vor allem scholastischen Art der Moral ab und verzichtet damit auch auf größere praktische Brauchbarkeit im Sinne einer Kasuistik, gewinnt aber dadurch an innerer Dynamik und pastoreller Tendenz und wird damit so recht zum Ausdruck des großen zeitgemäßen Seelsorgers Sailer, der es versteht, in lebendiger Auseinandersetzung mit dem rationalistischen Zeitgeist — dies wird in der Arbeit besonders auch deutlich im Hinblick auf Kant — aus glühendem Herzen den Offenbarungsglauben, die Christozentrik und den Vorrang der Caritas an die Menschen heranzutragen. Er hat damit auch der Erneuerung der Moraltheologie im deutschen Raum viel Anregung gegeben. Diese für die heutige Auseinandersetzung um eine Erneuerung der Moral- und Pastoraltheologie in so trefflicher Weise lebendig gemacht zu haben, ist ein besonderes Verdienst dieser Arbeit. *P.*

Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold. Hrsg. von Theodor Filthaut und Josef Andreas Jungmann S. J. 8° (VIII u. 354 S.). Freiburg 1958, Herder. Geb. DM 24.50. — Da die zwanzig Beiträge dieses Bandes, mit dem Freunde und Schüler dem führenden deutschen Pastoraltheologen zu dessen sechzigstem Geburtstag eine Festgabe überreichen wollten, in einer Verlagsanzeige auf der letzten Seite dieses Heftes im einzelnen angeführt sind, darf sich hier der Mitherausgeber mit einem kurzen Hinweis begnügen. Im Mittelpunkt des Bandes steht, bei aller Aufgliederung in Einzelfragen, wie in der Lebensarbeit Arnolds, als Hauptthema das Kerygma, die Frage der Verkündigung der christlichen Botschaft in ihrer Fülle und in ihrer welterlösenden Kraft. Es wird die Tragweite der Fragestellung in der heutigen Situation von Heimat und Mission beleuchtet. Es werden in exegetischen und historischen Beiträgen Beispiele von mehr oder weniger idealer Lösung beigebracht. Es wird die entscheidende heilsgeschichtliche Linie herausgehoben. Es wird unter heutigem Gesichtspunkt auf einzelnen Verwirklichungen der frohen Botschaft in Predigt, Katechese und Gottesdienst eingegangen. Insbesondere ist dem französischen Gedanken des „Katechumenates", einer über das Lehrhafte hinausgehenden Einführung in das Leben der christlichen Gemeinde, größere Aufmerksamkeit gewidmet. Es wird der Raum beleuchtet, in den Verkündigung heute hineingesprochen werden muß: als Welt der Technik und auch als Welt ohne Gott. Eine besondere Behandlung gilt der lehrreichen Problematik, die aus solcher Lage einer stark negativ urteilenden protestantischen Religionspädagogik erwächst; es werden aber auch positiv die Umrisse einer katholischen Laienfrömmigkeit gezeichnet. — Das sind nur einige Andeutungen, die besagen sollen, daß hier nicht nur eine Ehrengabe für einen verdienten Theologen, sondern zugleich ein Werk vorliegt, das wegweisend mitten in der pastoralen Fragestellung der Gegenwart steht. *J. A. Jungmann S. J.*

Michael Pfliegler, Priesterliche Existenz. 4. Aufl. 8° (442 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. Geb. S 96.—. — Dieses, wie die Auflagenziffer zeigt, schon weit-

verbreitetes Priesterbuch ist kaum weniger fromm als eines der bewährten Priesterbücher des vergangenen Jahrhunderts — und ist doch ganz anders. Es geht nicht vom biblisch-theologischen Urbild des Priesters aus und begleitet ihn nicht mit guten Ratschlägen durch das friedliche Tagewerk eines festumschriebenen Seelsorgerlebens; sondern hier steht der Priester mitten in einer gärenden Welt und im Kreuzfeuer der Romanliteratur der letzten Jahrzehnte (in der neuen Auflage auch noch der letzten Jahre). Mit ihren vielfältigen Gestalten illustriert Pfl., auch selber ein erfahrener Kenner priesterlicher Schicksale, die Anfänge, die Spannungen und Krisen des Priesterlebens und zeichnet dann die mannigfachen Ausprägungen priesterlicher Persönlichkeit, wie sie erwachsen aus Natur und Gnade, aus Umwelt und Veranlagung, aus heroischer Leistung und traurigem Versagen. Obwohl es meist Dichter sind, die sprechen, hat man durchaus das Gefühl, daß sie nach dem Leben gezeichnet haben. Freilich, sind es, dieser Herkunft entsprechend, vorwiegend extreme Fälle, die vorgeführt werden, besonders in der „Typik der Gestalten" des zweiten Teils. Doch sind das eben die Paradigmen, an denen auch der durchschnittliche Träger des priesterlichen Amtes auf Möglichkeiten und Gefahren seines Berufes hingewiesen wird. Besonders eindringlich geschieht es in den letzten Kapiteln des Buches („Erstarrungsformen"). *J.*

Johannes Hofinger S. J., The Art of teaching Religion. The Good News and its proclamation. 8° (VII u. 278 S.). Notre Dame (Ind.) 1957, University Press. Geb. $ 3.50. — Dieses Buch, das dem material-kerygmatischen Anliegen im Bereich der Katechese gewidmet ist und dem eine ausgedehnte Tätigkeit des Verfassers als Lecturer im amerikanischen Raum zugrunde liegt, bietet nicht nur eine gute Orientierung in den einschlägigen Fragen, sondern auch eine wertvolle Weiterführung derselben. Dem unmittelbar praktischen Interesse trägt der Verf. Rechnung, indem er in neuer Form den Entwurf für die Darstellung der Glaubensbotschaft bietet (51—186), wie er ihn ein erstesmal noch in China in dem Buch „Nuntius Noster" veröffentlicht hat; s. ZkTh 69 (1947) 254 (inzwischen übrigens auch französisch: Brüssel 1957). Dazu kommen aber bedeutsame theoretische Erörterungen. H. zeigt die entscheidende Wichtigkeit der Struktur, in der die christliche Lehre dargeboten wird. Wenn diese in manchen Katechismen einseitig als Summe von Pflichten erscheint (was wir glauben und tun müssen), erinnere das an ein Bauen, das aus dem Material ein Gefängnis baut, aus dem man einen Palast bauen sollte (55f). Das Christusmysterium muß den Aufbau beherrschen und den einzelnen Abschnitten das rechte Licht zuführen. Kritische Bemerkungen gelten in diesem Sinn dem Baltimore-Katechismus, in dem nur der Deharbe-Katechismus, wenn auch mit Verbesserungen, weiterlebt. In den grundsätzlichen Erörterungen ist vor allem der Abschnitt „The heralds of Christ" (187—249) von dem Gedanken beherrscht, daß der Katechet, besonders auch der Laienkatechet, die kerygmatische Orientierung nicht erst in seiner unmittelbaren katechetischen Schulung erhalten kann; die ganze religiöse und theologische Bildung muß schon darauf angelegt sein. Damit kehrt die Frage nach dem kerygmatischen Charakter jenes theologischen Studiums wieder, das auch Laienkatecheten (in Amerika vor allem die Tausende von Schwestern) durchlaufen sollen. Es hat darüber in Amerika bereits eine Kontroverse eingesetzt. Aber es müßte doch klar sein, daß ein folgerichtig auf das Christusmysterium hin zentriertes, von ihm her durchleuchtetes, die Werte betonendes Theologiestudium nichts von jener Gründlichkeit zu verlieren braucht, die in dem notwendig beschränkten Umfang desselben überhaupt möglich ist. *J.*

Theodor Filthaut, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 12). 8° (VIII u. 224 S.). Freiburg 1958, Herder. — Der Verf., als kritischer Berichterstatter über die verschlun-

genen Wege der Mysterienkontroverse bestens bekannt, behandelt hier ein Thema, dessen Konturen beinahe ebenso schwanken wie diejenigen des genannten Gegenstandes. In einer Darstellung, die sich sowohl in der Gesamtanlage wie in der Ausdrucksweise durch ihre wohltuende Klarheit empfiehlt, gibt F. zuerst eine kurze Zusammenfassung des heute feststehenden exegetischen Befundes (3—18) und entwickelt dann im wesentlichen die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in den Katechismen und der Katechese seit dem 16. Jh. (29—177), mit dem Ergebnis, daß außer dem Catechismus Romanus eigentlich nur die aus der Aufklärungszeit kommenden katholischen Katechetiker des 19. Jh., darunter besonders Galura und Hirscher, dem Gedanken die ihm zustehende beherrschende Stelle gegeben haben, wenn sie freilich auch den Begriff noch nicht mit der nötigen Klarheit fassen konnten. Die Wendung kommt, nach dem Zwischenspiel der Deharbeschen Katechismen, in der Katechetik des 20. Jh. Dabei wird besonders dem deutschen Katechismus von 1955 Anerkennung gezollt, nicht ohne daß auch hier ein Zuviel der Reaktion gegen frühere Vernachlässigung in einer gewissen Überbetonung des eschatologischen Aspektes vermerkt wird. Im abschließenden Abschnitt, der den „Grundsätzlichen Problemen" gewidmet ist (178—208), mußte nur herausgehoben werden, was der historischen Darstellung schon als Hintergrund diente. „Reich Gottes" als Gottes Königtum und Königsherrschaft und deren Verwirklichung in der Menschenwelt sollte tatsächlich das umfassende Thema christlicher Unterweisung sein (übrigens wohl auch der Theologie; 140. 201 f). Es ist der Rahmen, innerhalb dessen Christus „die anschauliche Mitte" (203) bildet. So bleibt auch die Forderung der Christozentrik durchaus aufrecht. (Einen Widerspruch mit der Forderung der Theozentrik kann man, wie F. auch selber S. 201 f andeutet, darin natürlich nur dann finden, wenn man nicht beachtet, daß es sich in den beiden Fällen um die Antwort auf zwei verschiedene Fragen handelt.) *J.*

Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. 8° (795 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag. Geb. DM 28.—. — Das Problem, dem die vorliegende Arbeit gilt, stellt sich bereits beim Versuch, den Begriff „Laie" zu klären. Sobald man nämlich von „Laien" zu reden beginnt (das ist nicht der Fall vor Klemens v. Rom), heben sich innerhalb dieser Gruppe deutlich zwei Stände ab: die Menschen, die in der Welt leben und sich dort zu heiligen suchen; und andere, welche die Welt verlassen, um ein möglichst „engelgleiches Leben" zu führen: die Mönche. Auch diese sind Laien und stehen als solche den Klerikern gegenüber, deren Stellung nicht durch eine besondere Lebensform, sondern ausschließlich durch ihr Amt, vor allem durch ihren Dienst am Altar gekennzeichnet wird. In der Folgezeit geht nun mönchischer Stand und klerikales Amt eine Verbindung ein. Die Kleriker übernehmen weitgehend die Lebensform der Mönche und die Mönche beginnen (nach vorhergegangener Weihe) den Dienst der Kleriker auszuüben. So begreiflich, ja notwendig diese Entwicklung auch sein mochte, die Christen, welche die Welt nicht verlassen hatten und auch nicht verlassen konnten, weil ernst zu nehmende Aufgaben sie dort festhielten, schienen dadurch aus dem Raum des Heiligtums für immer verdrängt zu sein. Nach dem Kirchenrecht bildeten sie zwar weiterhin zusammen mit den Mönchen den Stand der Laien, d. i. das „gottgehörige Volk, das berufen ist, Gott geistige Opfer darzubringen", im konkreten Leben jedoch hatten sie an der Ordnung des Heiligen keinen aktiven Anteil mehr; sie widmeten sich von Standes wegen den Dingen dieser Welt, während die heilige Ordnung der Kirche ausschließlich durch Kleriker und Mönche (die nicht mehr als Laien galten) vertreten wurde. Diese Auffassung blieb leider bis in die jüngste Zeit herein erhalten, obwohl sich mehr als einmal im Lauf der Geschichte gezeigt hatte, wie verhängnisvoll sie für die Kirche werden konnte (C. erwähnt die konziliaren Theorien des 14. u. 15. Jh. und die Reformation). Ihr gegenüber versucht nun C., gestützt vor allem auf die Aussagen des

NT, eine Theologie des Laientums zu entwerfen (1. Teil), um dann (im 2. Teil) die Folgerungen daraus zu ziehen und die Tätigkeiten des Laien im Raum der Kirche zu umreißen. Er weist darauf hin, daß auch der Laie einen heiligen Dienst versieht. Als Glied des Gottesvolkes (λαός hat im NT diese Bedeutung!) ist er ebenso wie der Kleriker und der Mönch von Standes wegen und unmittelbar auf die überirdischen Dinge hingeordnet, wenn man auch zugeben muß, daß er ihnen nicht auf die gleiche Art zu dienen hat wie diese. Während Kleriker und Mönche unter Umgehung der irdischen Werte (soweit das überhaupt möglich ist) der Übernatur leben, muß der Laie das Werk Gottes in der Welt tun, insofern es in und durch das Werk der Welt getan werden muß (44). Dieses Werk ist aber durchaus kein bloß profaner Dienst; es ist der Kirche wesentlich, denn die Gesamtsendung der Kirche verlangt, daß sich das Reich Christi in und durch diese Schöpfung vorbereitet, an deren Vollendung der Mensch mitwirken muß (45). Dieser Aufgabe gegenüber erscheint der Beitrag von Klerikern und Mönchen in gewisser Hinsicht sekundär; die hierarchischen Funktionen haben den Charakter eines Dienstes, der nicht um seiner selbst willen, sondern um der Gesamtaufgabe der Kirche willen geschieht. Das hierarchische Prinzip wird notwendig vom Gemeindeprinzip begleitet (739) und die Gläubigen kann man mit Recht das Pleroma der Hierarchie nennen (744). Dementsprechend haben die Laien Anteil an der ganzen Würde des Leibes Christi, an seiner Gliederung in verschiedene Aufgabenbereiche wie auch an den Tätigkeiten seines Lebens. Von besonderer Aktualität und darum von besonderem Interesse ist das Kapitel über die Geisteshaltung des Laien. Der Verf. gibt zu, daß sie zu lang und zu ausschließlich an der Lebensform der Mönche orientiert war und fordert daher ein aszetisches Ideal, das der Eigenständigkeit des Laien und seiner Aufgabe mehr gerecht wird. Die ganze Arbeit zeichnet sich nicht nur durch theologische Korrektheit und klare Sicht der historischen Zusammenhänge aus, sondern vor allem auch durch eine wohltuende Offenheit, die zugleich gepaart ist mit einer staunenswerten Ausgeglichenheit, die sich von allen Übertreibungen fern hält. *W. Croce S. J.*

GENERALREGISTER

zu den zehn Jahrgängen der „Zeitschrift für katholische Theologie" 71 (1949) — 80 (1958)

ABKÜRZUNGEN:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleiner Beitrag
Rez. = Rezensionen
Neuersch. = Neuerscheinungen

r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder (sonst unter Neuerscheinungen usw.) besprochen
'49 usw. = Jahrgang 1949 usw.

Abhandlungen über Theologie und Kirche r '53, 236
Abtei Maria Laach r '56, 133
Acken B. van r '51, 501; '52, 363; '54, 114. 120; '56, 500f
Ackeren G. F. van r '53, 493
Adam A. r '55, 488; '58, 488
Adam K. r '55, 244; Festschrift für K. A. r '53, 236
Adam v. St. Viktor r '56, 367
Adler N. r '51, 495f
Adventmessen, Die A. des röm. Missale, Abh. *Croce* '52, 277
Adventsliturgie, Die A. im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung, Abh. *Croce* '54, 257. 440
Aeby G. r '38, 585
Aebi M. r '52, 90
Aherne C. r '51, 244
Ahlbrecht A., Neuersch. '58, 359
Alanus von Lille, Eine unbekannte Predigtsammlung, Abh. *Hödl* '58, 516
Albertus Magnus r '53, 102; '54, 357; '56, 120. — Maßerklärung u. Kommuniontraktat, Abh. *Jorissen*, '56, 41; Materie und Form der Sakramente bei Albert d. Gr., Abh. *Jorissen* '58, 267
Alfaro J. r '53, 495
Algermissen K. r '49, 376; '51, 370
Alt A. '53, 355; '54, 352
Altes Testament, Neuersch., s. Jahresreg. '49—'57; '58, 580
Amalar v. Metz und Florus v. Lyon, Abh. *Kolping* '51, 424
Amalarii Opera Liturgica r '50, 247; '51, 250
d'Ambrières J. M. r '55, 507
Ambrosius r '52, 371; '56, 365
Ameri H. r '57, 102
Amiot Fr. r '57, 378
Ammann A. M., Neuersch. '50, 245
Ampe A. r '53, 245
Amt und Sendung r '51, 103
Analogie, Zum Problem der A., Kl. B. *Coreth* '58, 430
Anciaux P. r '52, 119
Ancient Christian Writers r '51, 242
Andrieu M. r '51, 93. 371; '57, 372
Anler L. r '53, 374
Anselm v. Canterbury r '57, 95
Antenna crucis, Abh. *H. Rahner* '53, 129. 385; '57, 129
Antweiler A. r '56, 474
Anwander A. r '49, 367; '50, 243
Apex mentis, Abh. *Ivánka* '50, 129
Apostelbegriff, Der A. in der neueren Exegese, Abh. *Kredel* '56, 169. 257
Arator Subdiaconus r '55, 109
Archiv für Liturgiewissenschaft r '54, 243; '56, 364
Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte r '50, 379; '56, 244
Ares R. r '49, 363
Aristoteles r '49, 492; '52, 101; '54, 104
Armbruster L. r '58, 456
Arnaldich L. r '58, 581
Arnold Fr. X. r '51, 105; '55, 372; '56, 248; '57, 369. — Festschrift Arnold r '58, 597
Arzt und Christ r '55, 497
Asensio F. r '50, 241
Ashby W. R. r '57, 228
Asmussen H. r '51, 113f; '58, 473
Asmussen H. und *Grosche R.* r '58, 472
Aspects de la dialectique r '57, 221
Assomption de Marie r '50, 113
Aszetik und Mystik, Neuersch. s. Jahresreg. '49; '51; '53—'57; '58, 484
Atlas Societatis Verbi Divini r '53, 369
Attività della Santa Sede nel 1950 r '52, 244
Aubert R. r '52, 473; '53, 494; '54, 484
Audet J. P. r '58, 353
Auer J. r '53, 234
Augé R. r '58, 583
Augustinus r '51, 122; '54, 114; '55, 106. 241
Augustinus, Lehre über das Wesen der Erbsünde, Abh. *Staffner* '57, 385
Auvray P. r '49, 241
Baader Fr. von r '54, 479; '58, 591
Bacht H. Kl. B.: Zur Ehrenrettung der

ältesten Mönchsregel '50, 350. — r '52, 248
Balić C. r '57, 102
Ballauf Th. r '51, 363
Balthasar H. Urs v., Kl. B.: Der Begriff der Natur in der Theologie '53, 452. — r '52, 246; '57, 251; '58, 583
Bammel Fr. r '51, 367
Bardy G. r '56, 241
Bartelink G. J. r '54, 499
Barth A. r '57, 112
Barth Chr. r '49, 243
Barthas C. r '55, 254
Bartz W. r '51, 368
Bauer J. B., Kl. B.: Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung '52, 71; Ad liberandum susceputurus hominem '57, 87; Lepusculus Domini '57, 457
Bauer W. r 58, 351
Baumann R. r '50, 506; '57, 247
Baumeister W. r '55, 118; '56, 498
Baumstark A. r '54, 246; '57, 348
Baur Chr., Kl. B.: Wo wurde der Palladiusdialog verfaßt? '49, 466. — r '56, 241
Baur J. r '52, 373
Bavel T. J. van r '56, 129
Bayer H. r '54, 126
Beau de Loménie E. r '57, 499
Beauduin L. r '55, 123
Beck E. r '51, 110; '53, 232
Becker C. r '55, 106
Becker K. r '52, 368; '58, 595
Becker O. r '52, 118
Beckmann J. r '51, 109
Begräbnis Jesu, Zum B. J., Kl. B. *Gaechter* '53, 220
Beichner P. E. r '55, 503
Beil A. r '57, 380
Bekenntnis zur katholischen Kirche r '56, 489
Bellocchio I. r '55, 499
Benedicti Regula r '56, 367
Bense M. r '51, 235
Benz E. r '54, 115; '56, 334 f
Benzing B. r '56, 251
Berbuir E. r '51, 105; '57, 245
Berg L. r '49, 122
Bergmann R. und *E.* r '55, 495
Bericht der Weltvereinigung für psych. Hygiene r '57, 361
Bernanos G. '52, 246
Bernard, S. B. théologien r '56, 127
Bernard R. r '54, 492
Bernards M., Kl. B.: Epithalamium virginum, Jungfrauenspiegel und Ps.-Marbod '51, 78
Bernhard v. Clairvaux, Festschrift r '56, 238
Bernhart J. r '56, 497
Bernini G. r '54, 357
Beron R. r '50, 124
Bertalanffy, L. v. r '52, 359
Bertholet A. r '52, 242
Bertrand E. r '54, 494
Bertsch A. r '57, 360
Besessenheit, Abh. *Rodewyk* '50, 460
Bettray J. r '56, 245
Betz J. r '56, 108
Beumer J., Abh.: Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jh. '51, 465; Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts '52, 205; Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik '54, 411. — r '55, 374; '57, 245
Bévenot M. r '58, 587
Beyenka M. r '51, 123
Bibellexikon r '52, 237; '53, 354; '54, 353; '55, 354; '56, 354
Bible, La Sainte B. r '49, 239; '50 109; '56, 354
Bible, The Holy B. r '56, 354
Biblia, La B. (Montserrat) '58, 583
Biblia S. Vulg. r '49, 239; '50, 108; '51, 237; '52, 240; '54, 355; '58, 582
Bichlmair G. r '50, 505
Biederlack, J. B. und die soziale Frage, Kl. B. *Schasching* '58, 211
Bieler L. r '55, 108
Bienert W. r '53, 120
Bihlmeyer-Tüchle r '50, 380
Billicsich Fr. r '53, 103; '56, 475
Bindschedler M. r '51, 245
Bindung und Freiheit r '53, 234
Biot R. r '56, 479
Birngruber S. r '49, 368; '54, 371
Bischof und Regularoberer bei exemten Nonnen, Abh. *Hofmeister* '56, 421
Biser E. r '52, 115; '57, 247
Björkman U. r '57, 374
Bläcker Fr. r '54, 374
Blaha O. r '56, 116
Blanchet A. r '58, 469
Blanke Fr. r '49, 504
Blarer B. r '53, 250
Bläser P. r '53, 505
Blazovich A. r '57, 118
Blessing E. r '56, 475
Blieweis Th. r '54, 116
Blinzler J. r '53, 226; '56, 227
Blondel M. r '55, 234. 369; '57, 221
Bochenski J. M. r '50, 495
Bogler Th. r '51, 375; '55, 124
Böhi A. r '57, 367
Böhm A. r '57, 124
Böminghaus E. r '53, 364
Bongaerts L. r '56, 363
Bonhoeffer D. r '55, 373
Bonkamp B. r '53, 346
Bonniwell W. R. r '50, 248
Bonsirven J. r '50, 500; '51, 498; '57, 235
Bopp L. r '52, 362
Botte B. r '52, 371; '54, 246
Boudou A. r '50, 500
Bouman C. A. r '58, 478

Bouyer L. r '52, 490; '55, 125
Brachin P. r '53, 250
Brandis C. r '53, 368
Brandl L. r '55, 493
Brandstein B. v. r '50, 496
Braun H. S. r '53, 377
Braunshofer F., Neuersch. '51, 104
Bremond H. r '55, 250
Breviarium Romanum r '51, 254
Brezina E. r '55, 490
Bridge, The B. r '57, 240
Brinkmann B. r '52, 368
Brinktrine J. r '50, 235; '51, 373; '52, 114; '53, 498; '56, 128; '57, 96
Brockmöller K. r '54, 373
Broderick John F. r '52, 125
Brodrick James r '53, 363
Brou A. r '54, 112
Broutin P. r '54, 240; '57, 369
Brown R. E. r '56, 356
Bruck A. Ph. r '57, 493
Brugger W. r '52, 353
Bruin H. de r '58, 591
Brummet J. r '57, 115
Brunner A., Kl. B.: Gott schauen '51, 214. — r '50, 497; '52, 487; '53, 246
Brunner P. r '54, 247
Bruwaene L. v. d. r '49, 361
Bruylants D. P. r '50, 247
Buber M. r '57, 357
Buchheim K. r '50, 505
Buchinger J. r '54, 125
Budik P. A. r '50, 126
Büchner Fr. r '49, 376
Bückers H. r '53, 357
Bugnini A. r '54, 250; '55, 499
Bühlmann W. r '51, 108
Buit M. du r '58, 581
Bullarium Anni Sancti r '50, 252
Bulst W., Abh.: Israel als ‚Signum elevatum in nationes' '52, 167; Neuersch.: '52, 242. — r '55, 344
Bund und Erwählung, Abh. *Schedl* '58, 493
Burgardsmeier A. r '56, 247
Bürke G., Abh.: Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen '50, 1
Burrows M. r '58, 339
Busenbender W. r '55, 119
Bußlehre der Didaskalia, Abh. *K. Rahner* '50, 257; Die B. des hl. Cyprian von Karthago, Abh. *K. Rahner* '52, 257. 381; Die B. im Hirten des Hermas, Abh. *K. Rahner* '55, 385
Bußprivilegien, Zum Streit um die B. der Mendikantenorden, Abh. *Hödl* '57, 170
Buytaert E. M. r '54, 502
Buytendijk F. J. r '55, 496

Calcaterra F. M. r '54, 490
Calvetti C. r '55, 232; '56, 468
Canisius, Petrus C. und Paulus Hoffaeus, Abh. *Schneider* '57, 304
Capelle B. r '50, 250
Capmany Casamitjana J. r '58, 355
Carol J. r '52, 496
Carpentier R. r '58, 486
Carrozini A. r '52, 241
Carrouges M. r '51, 115
Caruso I. A. r '53, 350
Casper J. r '53, 379
Castellino G. r '51, 238
Caster M. r '54, 501
Catholica r '52, 490; '56, 488
Cattin P. r '54, 111
Cavallin S. r '55, 108
Cavarnos J. P. r '54, 503
Cazelles H. r '56, 358
Centenario de la Inmaculada r '57, 103
Cereceda P. r '53, 361
Cerfaux L. r '49, 490
Ceuppens P. F. r '50, 502; '51, 499
Chalkedon, Das Konzil von Ch. r '52, 248
Chapman J. r '53, 247
Chary Th. r '57, 345
Chatillon J. r '55, 504
Cheminant L. r '49, 240
Chimäre seines Jahrhunderts r '55, 111
Chinigo M. r '56, 497
Chirat H. r '51, 504
Christliche Besinnung r '52, 368
Christliche Existenz u. Erziehung r '55, 369
Christologie, Eine neuantiochenische C.? Abh. *Lakner* '55, 212. — Das menschliche Wissen des irdischen Christus, Abh. *Gutwenger* '54, 170
Clark J. T. r '53, 352
Clark R. E. D. r '55, 238
Classen P. r '57, 95
Clément d'Alexandrie r '54, 501
Closen G. E. r '56, 359
Clostermann G. r '55, 496
Coathalem H. r '55, 371
Colin J. r '54, 361
Colin L. r '55, 506
Collectanea Bibl. r '54, 352
Colligere fragmenta r '53, 239
Colling A. r '57, 381
Combes A. r '56, 374
Conculcabis leonem et draconem, Kl. B. *Balth. Fischer* '58, 421
Congar Y. r '52, 367. 599
Coninck L. de r '51, 104
Connan F. r '55, 502
Conrad-Martius H. r '54, 475
contemplativus, In actione c., Abh. *Coreth* '54, 55
Contractio des Seins, Von der C. d. S. zur Unendlichkeit des Seienden, Abh. *Pechhacker* '58, 528
Conus H. Th. r '54, 111
Conwey G. E. r '58, 586
Copei F. r '54, 120
Coppens J. r '53, 358
Corbett J. A. r '57, 370
Coreth E. Abh.: In actione contemplativus '54, 55; Vom Ich zum

absoluten Sein '57, 257; Die Philosophie an der Theol. Fakultät Innsbruck 1857—1957 '58, 142; Zum Problem der Analogie '58, 430. — Kl. B.: Metaphysik—Wissenschaft—Skepsis '55, 472ff; Die Ernte des Schellingjahres '56, 334. — Rez.: *Zürcher* '52, 480 — Neuersch. s. Jahresreg. '50—'57; '58, 454ff. — r '53, 104; '56, 474
Corpora sanctorum, Abh. *Zeller* '49, 385
Corpus Christianorum r '54, 504
Cor Salvatoris r '54, 382
Corte M. de r '58, 336
Corte N. r '57, 106; '58, 460
Cotter A. r '50, 235; '52, 114
Courtney F. r '55, 242
Courtois G. r '53, 247; '54, 381; '55, 252
Coutourier C. r '55, 106
Covolo A. dal r '49, 122
Cranston R. r '58, 467
Creusen J. r '51, 117
Criado R. r '56, 357
Cristiani L. r '57, 243. 247; '58, 466
Croce W., Abh.: Die Adventmessen des römischen Missale '52, 277; Die Adventliturgie im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung '54, 257. 440. — Kl. B.: Joseph Jungmann und die Homiletik '58, 193. — Rez.: *Iserloh* '51, 359; '53, 474. — Neuersch. s. Jahresreg. '50—'54; '56; '57; '58, 599
Cros L. r '58, 467
Cross F. L. r '58, 362
Crouzel H. r '57, 486
Crubellier M. r '58, 468
cultus publicus, Abh. *Stenzel* '53, 174
Cumont F. r '51, 121
Cuttat J. A. r '58, 465
Cyprian r '58, 586. 587
Dabrowski E. r '57, 233
Daele A. van den r '51, 243
Daffara M. r '52, 116
Dagens J. r '55, 503
Daim W. r '51, 360; '56, 124
Da Maggiora G. r '54, 359
Dammer D. r '56, 503
Dander F. Neuersch. s. Jahresreg. '49; '51; '52; '54; '57. — r '51, 110; '52, 494
Daniélou J. r '49, 231; '52, 370. 501; '53, 374; '58, 338ff
Daniel-Rops H. r '54, 117; '57, 239
Dannenbauer H. r '54, 506
Darquennes A. r '52, 243
Daumoser J. r '56, 240
David J. r '56, 499
Davitt Th. r '52, 113
Dawson Chr. r '54, 234
Decker Ae. r '56, 243
Decking J. '56, 250
De Gandillac M. r '54, 106
De Haes P. r '54, 233
Delalande D. r '53, 243
Delekat F. r '49, 364
Delly E. r '58, 360
De Lubac H. r '52, 109
Demal W. r '49, 375; '53, 369
Deman Th. r '51, 362; '55, 115
De Mey J., Neuersch. '53, 245
Demske M., Neuersch. '57, 224
Dengel J. Ph. r '56, 244
Denifle H. S. r '52, 250
Denis P. r '50, 112
Denissoff E. r '50, 244
Dennert W. r '51, 363
Desautels A. r '58, 471
Dessauer F. r '49, 499; '51, 233; '53, 352; '54, 482; '57, 227; '58, 335
Dettolf W. r '56, 130
Deuerlein E. r '57, 498
Deussen A. r '55, 244
Deutsche Thomasausgabe r '52, 491
Dey J. r '51, 495
Dezza A. r '51, 232
Diadoque de Photice r '56, 241
Diaz M. r '55, 354
Dibon P. r '55, 232
Di Capua F. r '51, 243
Didier G. r '57, 238
Diekamp F. r '53, 236; '54, 491
Diemer A. r '57, 225
Diepen H. M. r '58, 355
Dietz I. r '54, 114; '58, 489
Dillenschneider Cl. r '52, 495; '56, 226
Dillersberger J. r '49, 120; '53, 488; '54, 360
Di Monda A. M. r '57, 107
Dimnet E. r '58, 332
Di Napoli J. r '51, 231; '52, 102
Dobbelstein H. r '53, 371; '55, 491
Dobrovsky J. r '54, 361
Dockx S. J. r '51, 111
Documenta Pontif. ad instaurat. liturg. r '54, 250
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'58
Dogmenentwicklung, Überlegungen zur D., Abh. *K. Rahner* '58, 237
Dogmenfortschritt, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des D., Abh. *Beumer* '52, 205
Dolch H. r '52, 104; '56, 123
Dold A. r '51, 372; '53 240; '55, 121. 501, '58, 474; Festschrift A. D. r '53, 239
Dold-Eizenhöfer r '49, 508
Dölger F. J. r '51, 121
Doms H. r '55, 119
Donat J. r '53, 108
Dondeyne A. r '57, 368
Dorenkemper M. r '56, 128
Dörpinghaus P. r '57, 484
Dörrer A. r '54, 248; '58, 480
Dörrer Fr. r '56, 364
Doucet V. r '55, 242
Drees C. r '57, 109

Dreher B. r '51, 502; '56, 250
Drexel A. r '49, 510
Driesch H. '52, 107
Drimmel H., Abh.: Zur Hundertjahrfeier der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck '58, 371
Droulers P. r '54, 484
Drouzy M. r '54, 504
Dubletten im Lukasevangelium, Kl. B. *Schürmann* '53, 388
Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium Abh. *Schürmann* '54, 83
Ducrocq A. r '56, 480
du Manoir H. r '52, 497
Dumeige G. r '55, 242
Dupont J. r '50, 490; '51, 496; '53, 484; '54, 364; '55, 342
Dürig W. r '52, 372
Durking E. F. r '55, 241
Durrwell F. X. r '56, 233
Durst B. r '54, 473
Dyer G. J. r '57, 97

Eberle A. r '52, 254
Eberle J. r '50, 112
Ebers G. r '50, 377
Ebneter A. r '54, 238
Eccher C. r '53, 243
Echi e Commenti della Proclamazione del Dogma dell'Assunzione r '56, 132
Eckhardt M. r '52, 376; '54, 116
Eder G. r '58, 466
Eder K. r '49, 246
Egenter R. r '50, 376; '55, 495
Eggenberger O. r '53, 476
Eglise du Silence r '55, 375
Ehe und Familie r '49, 376
Eheziel, Das bonum prolis als Eheziel bei Th. Sanchez und B. Ponce de León, Abh. *Trösch* '55, 1. 169
Ehrenstein W. r '55, 490
Ehrle F. r '55, 234
Eichmann E. r '51, 118; '52, 122. 373
Eichrodt W. r '49, 245
Eickhoff A. r '52, 112
Einführung in den neuen Katechismus r '56, 249
Einheitslieder der österreichischen Bistümer r '53, 242
Eisenhofer L. r '51, 249
Eizenhöfer L. r '55, 120
Ekklesiologie, Einige Bemerkungen zur neueren E., Kl. B. *Grivec* '55, 338
Eleven years of Bible bibliography r '58, 584
Eliade M. r '55, 370
Élie le prophète r '56, 359
Elisabeth v. d. Dreifaltigkeit r '56, 374
Ellard G. r '50, 251; '57, 373. 378
Ellspermann G. r '51, 122
Emmerich H. r '53, 369
Emonds H. r '54, 243; '56, 364; '57, 377
Enchiridion de statibus perfectionis r '51, 119
Enchiridion de indulg. r '50, 379
Encyclique ‚Humani generis' r '52, 114
Enfer r '51, 115
'En Fešcha, Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En F., Kl. B. *Jungmann* '53, 215
'En Fešcha, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte von 'En F., Abh. *Schubert* '52, 1
Engel J. r '57, 120
Englbert O. r '54, 114
Enkainia r '57, 377
Entordnetes Leben — heilende Kräfte r '55, 118
Epithalamium virginum, Kl. B. *Bernards* '51, 78
Erdmann K. D. r '53, 367
Ermecke G. r '53, 375; '54, 366
Ernährung, Die Grundlagen unserer E., r '57, 362
Erneuerung der Liturgie r '55, 124
Erni R. r '52, 115
Esch L. r '53, 124
Eschatologie bei Johannes XXII., Kl. B. *Lakner* '50, 326
Esser K. r '50, 381
Eucharistiefeier am Sonntag r '51, 374
Eucharistie und Katechese r '55, 122
Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart, Abh. *Schultze* '55, 257
Eusèbe de Césarée r '56, 241
Evangelische Michaelsbruderschaft r '58, 473
Evangelium und Christengemeinschaft r '54, 490
Evanston spricht r '55, 373
Ève, La Nouvelle È. r '57, 100
Exercices spirituels r '51, 106
Exkommunikation, Bedeutet die E. Verlust der Kirchengliedschaft? Abh. *Gommenginger* '51, 1
Eynde, D. u. O. van den r '57, 95

Facchini T. '52, 244
Faehn H. r '54, 247
Fahey J. '52, 499
Falk H. r '57, 124
Falkenstein L., Rez. *Kempf* '56, 455
Faller O. r '56, 365
Fallon V. r '50, 372
Fargues M. r '56, 249
Faßbinder H. r '53, 123
Faßbinder N. r '57, 113
Fattinger J. r '54, 120
Faulhaber, Kard., Festschrift r '50, 277
Favilla P. r '55, 238
Fawtier-Canet r '49, 503
Febrer M. r '52, 494
Fecher V. J. r '56, 246
Fecht K. E. r '49, 376
Feckes C. r '50, 114; '51, 369; '54, 491; '55, 239; '57, 101;

'58, 356
Federer K. r '50, 507
Fehringer A. r '57, 502
Fèjer J. r '52, 356
Felder H. r '49, 503
Felderer J., Abh.: Der Kirchenbegriff in den Flugschriften d. josefinischen Jahrzehnts '53, 257. — Rez. *Dillenschneider* '56, 226; *Mulert-Schott* '57, 216. — Neuersch.: s. Jahresreg. '56—'58
Fellermeier J. r '57, 366
Féret H.-M. r '55, 365; '56, 238
Ferihumer H. r '53, 366
Fernandez-Truyols A. '52, 484
Feuillet A. r '58, 580
Fichtenau H. r '50, 380
Fichter J. H. r '58, 593
Fiedler J., Neuersch. '55, 508
Filograssi I. r '53, 504; '58, 358
Filosofia española r '49, 494
Filthaut E. r '56, 120
Filthaut Th. r '58, 597. 598
Fink J. r '58, 446
Finkelnburg W. r '56, 122
Firkel E. r '51, 502; '55, 117
Fischel W. '52, 106
Fischer Balth., Kl. B.: Conculcabis leonem et draconem '58, 421. — r '49, 506; '50, 239; '53, 123. 239; '54, 244
Fischer E. r '51, 244
Fischer G. r '51, 103; '55, 233; '56, 248
Fischer H. r '56, 249
Fischer J. r '57, 363
Fischer J. A. r '57, 108
Fittkau G. r '55, 484
Fitzgerald Th. '52, 498
Fleckenstein J. O. r '51, 362
Flückiger F. r '49, 365
Flüeler P., Neuersch. '51, 380
Focke A. r '56, 377
Foerster Fr. W. r '53, 493
Fohrer G. r '54, 244
Fondevila J. M. r '54, 501
Forcadell Aug. r '51, 373
Forster A., Neuersch. '58, 357
Franchi de'Cavalieri P. r '54, 505
Frank G. K. r '54, 234; '56, 484
Frank K. B. r '54, 249
Frank-Duquesne A. r '57, 97
Franzen A. r '54, 239
Frauwallner E. r '54, 104
Freising J. '52, 360
Freitag A. r '52, 486
Freudenberger Th. r '54, 505
Freytag-Löringhoff B., von r '56, 480
Fried J. '49, 250
Friedrichs P. '52, 125
Fries A. r '55, 243
Fries H. r '56, 485. 490
Friz K. r '51, 117
Früchtesegnung, Die F. in Hippolyts Kirchenordnung, Kl. B. *Bauer* '52, 71
Frühscholastik, Lehre vom Entzug der Gnade in der F., Kl. B. *Landgraf* '56, 439
Fruhstorfer K. r '49, 240
Fuchs J. r '53, 120; '55, 487
Fuchs W. r '55, 237
Füglister R. r '52, 362
Fuhrman H. r '56, 338
Fülöp-Miller R. r '53, 363
Fundamentaltheologie, Neuersch.: s. Jahresreg. '49; '50; '53—'56; '58 464
Fundamentum, Das manichäische F. in einem Sakramentar, Abh. *Stegmüller* '52, 450
Funk J. r '56, 125
Für eine bessere Welt r '56, 498

Gabriel L. r '51, 236. 366; '55, 230; '57, 108
Gaechter P., Abh.: Die Wahl des Matthias '49, 318; Petrus in Antiochia '50, 177; Die Sieben '52, 129; Jacobus v. Jerusalem '54, 129. — Kl. B.: Zum Begräbnis Jesu '53, 220; Petrus und seine Nachfolge 331; Chronologie der Leidenswoche '58, 573. — Rez. *Cerfaux* '49, 490; *Hundstorfer* 105; *Dupont* '50, 490; *Jeremias* '51, 98; *Meinertz* 488; *Schnackenburg* 491; *Geiselmann* '52, 476; *Ruckstuhl* 97; *Schäfer* 474; *Blinzler* '53, 226; *Wikenhauser* 478; *Michaelis* '54, 226; *Spicq* 349; *Dupont* '55, 342; *Bulst* 344; *Blinzler* '56, 227; *Durwell* 233; *Michaelis* 352; *Dörpinghaus* '57, 484; *Rigaux* '58, 325. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57. — r '53, 486; '58, 451. — P. Urban Holzmeister † '53, 506
Gagern Fr. Frh. v. r '52, 366; '53, 370; '55, 116
Gajard J. r '52, 374
Gallay P. r '58, 587
Gallet R. M. r '52, 493
Gallus T. r '50, 242; '53, 499; '55, 359
Galot J. r '57, 98
Galtier P. r '49, 117; '50, 116; '52, 499
Gamber Kl. r '56, 367
Gamberoni J. r '52, 123
Garcia ab Orbiso Th. r '56, 239
Garciadiego A. r '54, 236
Garduil H. D. r '53, 107
Gardet-Anawati r '49, 368
Gardet L. r '54, 232. 486
Gassner J. r '50, 249
Gatterer A., Nachruf '53, 252
Gebetsliturgie, Beiträge zur G., Kl. B. *Jungmann* '50, 66. 223. 360. 481; '51, 85. 347
Gegenwartsfragen der Psychiatrie r '57, 360
Gehlen A. r '51, 233
Geiger L. B. r '53, 503
Geiselmann J. r '52, 476

Geist, Israels Kehr zum G., Abh. *Prümm* '50, 385
„Geistkirche" und „Gottträgervolk", Kl. B. *Ivánka* '49, 347
Gelin A. r '56, 358; '57, 356
Generoso C. P. r '55, 253
Georgiades Th. r '55, 503
Geppert Th. r '55, 377
Gerads J. r '52, 369
Gerbert G. r '57, 114
Gerhohus Praepositus r '57, 95
Gerson, Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes G., Abh. *Schneider* '53, 1
Gesundheit, Die Bedrohung unserer G. r '57, 362
Geyer B. r '56, 120
Ghellinck J. de r '49, 121
Ghetto, Der Weg aus dem G. r '56, 502
Giacomo da Piacenza, Kl. B. *Juhász* '58, 555
Gickler D. M. r '57, 106
Giertz Bo r '56, 491
Gilby Th. r '57, 364
Gilen L. r '56, 496; '58, 333
Gilleman G. r '55, 488
Gils F. r '58, 343
Gilson E. r '50, 495
Gindele C. r '52, 375
Gindl I. r '54, 481
Giner R. r '57, 122
Ginot J. r '56, 485
Girard G. r '50, 382
Glasenapp H. r '57, 242
Gnilka J. r '57, 237
Gogol N. r '55, 502
Gohlke P. r '52, 101; '54, 104
Goicoechea A. S. r '53, 241
Goichon A. M. r '54, 379
Goldbrunner J. r '55, 116; '57, 112
Gölz B. r '49, 374
Gommenginger A., Abh.: Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? '51, 1. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57
Gonsette J. r '57, 223
Goossens W. r '50, 506
Gora St. r '52, 103
Gordon C. H. r '57, 353
Görres I. Fr. r '56, 376
Gottlob R. r '49, 253
Gott, Mensch, Universum r '57, 228
Gott schauen, Kl. B. *Brunner* '51, 214
Grab des Auferstandenen, Johannes am, Kl. B. *Willam* '49, 204
Graber O. r '49, 254
Graber R. r '50, 503; '52, 495; '55, 507
Grabmann M. r '49, 503; '57, 223
Graef H. C. r '54, 503; '55, 505
Graf G. r '51, 245
Gräf R. r '58, 489
Grandmaison J. le C. r '55, 380
Grandmaison L. de r '58, 344
Granqvist H. r '50, 501
Grass Fr. r '50, 375
Grass N. r '52, 126; '57, 496
Gratieux A. r '54, 485
Grazioli A. r '52, 363
Gregorius Nazianzenus r '54, 502
Gregorio XVI. r '53, 369
Gregorius Nyssenus r '54, 503
Greinacher N. r '57, 118
Greinwald S. r '50, 375
Grente G. r '52, 378
Grenzmann W. r '51, 108
Grießer Br. r '57, 373
Grill S. r '53, 359; '55, 368; '57, 234
Grillmeier A., Abh.: Der Gottessohn im Totenreich '49, 1. 184 Totenreich '49, 1. 184. — r '52, 248; '57, 488
Grimeisen F., Neuersch. '56, 253
Grimme M. r '54, 378
Grivec F., Kl. B.: Einige Bemerkungen zur neueren Ekklesiologie r '55, 338
Groner J. F. r '55, 376
Groot A. de r '58, 346
Grossmann U., Abh.: Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters '54, 19
Grua Gr. r '55, 233
Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung r '55, 378
Guardini R. r '50, 245; '51, 364. 368; '52, 368; '55, 234
Guarienti A. r '53, 488
de Guerra Lazpiur J. r '57, 102
Guerry E. r '53, 494
Guggenberger A. r '55, 235
Guillet J. r '52, 237; '54, 352
Gummersbach J. r '57, 89
Gundersen B. r '53, 490
Gutiérrez C. r '53, 360
Gutwenger E., Abh.: Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten '52, 318; Das menschliche Wissen des irdischen Christus '54, 170; Zur Ontologie der hypostatischen Union 385. — Kl. B.: Natur und Übernatur '53, 82; Der Begriff der Natur in der Theologie 452; Zum Begriff des moralischen Wunders '49, 90; Zur Problematik des atomaren Indeterminismus 469. — Rez. *Lais* '52, 95; *Landgraf* 478; *Betz* '56, 108; *Haubst* '57, 90 Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57. — r '52, 352
Gutzwiller R., Neuersch.: '52, 378; '54, 112; '57, 115. — r '50, 110; '51, 498; '52, 378; '53, 248; '55, 248

Haag H. r '52, 237; '53, 354; '54, 353; '55, 354; '56, 354
Haas J. r '54, 362
Haase K. r '55, 369
Haass R. r '53, 364
Habtützel R. r '56, 336

Hacker J. r '51, 374
Hadriga Fr. r '57, 110
Hadrossek P. r '51, 492
Hagendahl H. r '58, 584
Haidacher A. r '56, 246
Haller J. r '54, 506
Hamman J. G. r '50, 246; '51, 370; '52, 246; '53, 494; '58, 488
Hamburger Jahrbuch r '57, 119
Hamilton N. Q. r '58, 345
Hammer J. r '52, 378; '53, 497
Hammerschmidt E. r '52, 237; '56, 488
Hänggi A. r '57, 491; '58, 475
Hanssens J. M. r '53, 239
Hanstein H. r '50, 378; '54, 243
Hanus Fr. r '50, 381; '51, 246
Hardt K. r '56, 489
Häring B. r '55, 377. 482; '57, 117
Häring Pl. r '54, 365
Harkásci Stephan, ein ungarischer Bischof in Avignon, Kl. B. *Juhász* '57, 79
Hartmann A. r '52, 114; '53, 234; '57, 496
Hartmann M. r '51, 229
Hartmann N. r '52, 92. 357
Hartmann Pr. r '57, 98
Hatheyer Fr., Kl. B.: Die Pfarrpatrozinien der Diözesen Österreichs '50, 213
Haubst R. r '57, 90
Hauret Ch. r '52, 238
Hayen A. r '54, 478; '56, 112
Healy E. F. r '57, 229
Hebdomada Sancta r '57, 374
Heenan J. C. r '55, 505
Hegge r '54, 121
Heidenthaller M. r '51, 243
Heiler Fr. r '51, 483
Heiliger Stuhl, Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Heiligen Stuhl im 19. Jh., Kl. B. *Miko* '56, 206
Heilige Schrift, Die H. S. des A. und N. T. r '57, 359
Heilslehre der Kirche r '54, 111
Heinen W. r '55, 116
Heinen-Höffner r '49, 375
Heinisch P. r. '49, 233; '50 240
Heinrich W. r '56, 344
Heinrichs M. r '55, 240
Heintel E. r '58, 430
Heintz A. r '53, 125
Heinzel G., Kl. B.: Hieronymus Noldin und sein Werk '58, 200. — Rez. *Niedermeyer* '49, 236. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49; '54; '56; '57. — r '54, 367
Helander S. r '57, 375
Hellin J. r '53, 107
Hemlein J. r '53, 122
Henninger J. r '56, 486
Henze A. r '55, 123
Henze Cl. r '51, 115; '55, 112
Herder, 150 Jahre Verlag H. '51, 507
Herder, Der Große H. r '53, 117; '56, 378
Hermas, Die Bußlehre im Hirten des H., Abh. *K. Rahner* '55, 385
Hermelink H. r '52, 252
Hersch J. r '56, 473
Hertling-Kirschbaum r '50, 244
Hervé J. M. r '49, 361
Hesbert R. J. r '54, 494
Hesse E. r '53, 378
Hessen J., Erwiderung '58, 364. — r '52, 352; '53, 378; '57, 225
Heuser A. r '52, 366
Hierarchie, Die Haltung des Hl. Stuhles gegenüber der getrennten H. im Nahen Osten, Abh. *W. de Vries* '58, 378
Hilberling Br. r '55, 373
Hildebrand D. v. r '57, 116
Hinnebusch W. A. r '53, 360
Hirschberger J. r '51, 236; '53, 101
Hochbichler W. r '56, 252
Höcht J. M. r '53, 249; '54, 117
Hodgson L. r '52, 246
Hödl L., Abh.: Zum Streit um die Bußprivilegien der Mendikantenorden '57, 170; Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille '58, 516
Hoenen P. r '55, 229; '58, 461
Hoeres W. r '57, 220
Hofbauer J., Rez. *Heinisch* '49, 233; *Bonkamp* '53, 346; *Fohrer* '54, 224 *Chary* '57, 345. — Neuersch. s. Jahresreg. '49 — '57; '58, 580
Hoffmann W. r '55, 237
Hoffmeister J. r '56, 470
Hofinger J., Neuersch. '54, 119. — r '58, 482. 598
Hofmeister Ph., Abh.: Die kanonischen und die nichtkanonischen Wahlen '55, 432; Bischof und Regularoberer bei exemten Nonnen '56, 421. — r '49, 370; '56, 362
Hohes Lied, Die marianische Deutung des H. L. in der Frühscholastik, Abh. *Beumer* '54, 411
Holböck C. r '51, 120
Holländer A. r '54, 482
Hollenbach J. M. r '55, 236
Holzmeister U., Nachruf '53, 506f
Homiletik und Katechetik, Neuersch. '50, 118ff
Hophan O. r '57, 250
Horatczuk M. r '57, 252
Hören, Vom H. des Wortes Gottes r '50, 121
Hörmann K. r '53, 244; '55, 492
Hornstein F. X. v. r '55, 119
Horstein-Faller r '50,

374
Hoskins E.-Davey N. r '58, 342
Hosp E. r '53, 368; *Huby J.* r '56, 237; '58, 348
Hudal-Ziegler r '49, 239
Hueck C. de r '53, 375
Hügel Fr. v. r '53, 113
Hundstorfer R. r '49, 105
Hünemann W. r '56, 252; '57, 113f
Hunger H. r '55, 494
Hüpgens A., Neuersch. '51, 108. 246
Hüssler J. r '56, 249
Huonder Q. r '56, 119
Huter F. r '56, 246
Hutten K. r '51, 369
Hutton K. r '54, 237
Hypostatische Union, Zur Ontologie der H. U., Abh. *Gutwenger* '54, 385

Imschoot P. van r '55, 356; '57, 355
Indago W. r '55, 495
Indeterminismus, Zum Problem des atomaren I., Kl. B. *Gutwenger* '49, 469
Innitzer Th. r '49, 113 — Festgabe Kard. I. r '53, 237
Innsbruck, Hundert Jahre Theol. Fakultät '58, 369
Instinsky H. U. r '58, 343
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft r '52, 484; '55, 368; '56, 240
Iparraguirre I. r '53, 362
Irenäus v. Lyon r '54, 499f
Iserloh E. r '51, 359; '53, 474
Israel als ‚Signum elevatum in nationes', Abh. *Bulst* '52, 167
Iturrioz D. '55, 246
Iturrioz J. r '49, 494
Ivánka E. v., Abh.: Apex mentis '50, 129. — Kl. B.: ‚Geistkirche' und ‚Gottträgervolk' '49, 347. — Rez. *Daniélou* '49, 231; *Daim* '51, 360

Jaeger W. r '54, 478. 503
Jakobus von Jerusalem, Abh. *Gaechter* '54, 129
Jansen Cron H. r '53, 124
Jansen F. r '57, 363; '58, 594
Janssen A. r '51, 362
Janssens J. B., Glückwunschschreiben zur Hundertjahrfeier der Fakultät '58, 369
Janssens L. r '55, 119
Jantke C. r '57, 118
Jantsch Fr. r '57, 114
Jarlot G. r '53, 113
Jaspers K. r '51, 366; '56, 345. 473
Jean de la Croix r '51, 379
Jedin H. r '49, 248; '50, 381
Jeremias J. r '50. 502. 504; '51, 98
Jerg E., Kl. B.: Die sustentatio in der römischen Liturgie vor dem Hintergrund des kaiserlichen Hofzeremoniells '58, 316
Jesuiten r '54, 374. — Die österr. J. zwischen Josephinismus und Liberalismus, Abh. *Maaß* '58, 66
Jésus, La prière de J. r '51, 380
Johann R. O. r '56, 119
Johannes am Grabe des Auferstandenen, Kl. B. *Willam* '49, 204
Johner-Pfaff r '56, 370
Joly E. r '56, 483
Jombart E. r '50, 378
Jone H. r '52, 122
Jordan P. r '57, 214; '58, 463
Jorissen H., Abh: Meßerklärung und Kommuniontraktat, Werke Alberts d. Gr. '56, 41; Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts d. Gr. '58, 267
Josaphat Hieromartyr r '57, 250
Joseph, Die Geschichte von J. d. Zimmermann r '51, 500
Joseph II., Kaiser J. II. vor der Frage eines Schismas, Kl. B. *Olaechea* '58, 410
Josephinismus, Das Christentum des J., Abh.: *Sissulak* '49, 54
Journet Ch. r '53, 491; '56, 491
Joyce G. r '49, 254
Jugie W. '53, 501
Juhász K., Kl. B.: Ein ungarischer Bischof in Avignon '57, 79; Lukas von Orév '57, 331; Ein italienischer Arzt als ungarischer Bischof '58, 555
Jung R., Kl. B.: Das paulinische Vokabular in Gal 3, 6—14: '52, 439
Jungmann Jos., J. und die Homiletik, Kl. B. *Croce* '58, 193
Jungmann J. A., Abh.: Die vormonastische Morgenhore im gallisch-spanischen Raum des 6. Jahrhunderts '56, 306; Der liturgische Wochenzyklus '57, 45 — Kl. B.: Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie '50, 66. 223. 360. 481; '51, 85. 347; Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Feścha '53, 215; Die Kommunion am Karfreitag 465; Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñonez gescheitert? '56, 98. — Rez. *Andrieu* '51, 93; *Righetti* '54, 99; *Pascher* '55, 103; *Fittkau* 484; *Baumstark* '57, 348; *Vagaggini* '58, 326. Neuersch.: s. Jahresreg. '49—57; '58, 597. — r '58, 479.
Junker H. r '51, 239

Jüssen K. r '53, 236

Kahlefeld H. r '52, 368
Kaliba C. r '54, 238
Kampf um die Schule r '52, 125
Kampmann Th. r '52, 366
Kantorowicz E. H. r '58, 158. 479
Kapadia D. r '54, 359
Kappler E. r '50, 121
Karfreitag, Die Kommunion am K., Kl. B. *Jungmann* '53, 465; Die Liturgie des K., Abh. *Römer* '55, 39
Karrer O., Abh.: Apostolische Nachfolge und Primat '55, 129. — r '54, 235. 360; '58, 358
Katechetik, Neuersch. '56, 247; '57, 108
Katechismus, Der K. d. hl. P. Canisius in Ungarn, Kl. B. *Szentiványi* '49, 98
Keel A., Neuersch. '50, 498; '54, 500; '57, 232; '58, 363
Keller E. r '51, 503; '52, 369
Keller J. r '52, 364
Kellner J. r '58, 482
Kempf Fr. r '56, 455
Kern W., Kl. B.: Der symmetrische Gesamtaufbau von Jo 8, 12—58: '56, 451. — Neuersch. '56, 470
Kienast W. r '55, 110
Kienitz R. v. r '49, 251
Kierkegaard S. r '58, 469
Kilga Kl. r '49, 361
Kipp H. r '50, 499
Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund, Abh. *Schlund* '50, 443
Kirche, Eucharistie und K. in der russischen Theologie der Gegenwart, Abh. *Schultze* '55, 257
Kirche in den Katechismen, Abh. *Ramsauer* '51, 129. 313
Kirche in der Welt r '49, 376; '56, 498; '58, 596
Kirche und Kommunismus r '57, 124
Kirche und Synagoge im Barnabasbrief, Kl. B. *Oesterreicher-Thieme* '52, 63
Kirche, Weltanschauung, Soz. Frage r '49, 363
Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts, Abh. *Felderer* '53, 257
Kirchengeschichte, Neuersch. s. Jahresregister '49 — '51; '53 — '56; '58, 584
Kirchenrecht, Neuersch. '49, 250; '50, 377; '51, 117; '53, 125; '56, 361
Kircher V. r '58, 334
Kirchgäßner A. r '55, 251
Kirschbaum E. r '58, 348
Klaus G. r '58, 336
Klauser Th. r '50, 247; '52, 374
Klein Fr. r '57, 365
Kleineidam E. r '51, 103; '56, 484
Klement J. r '56, 251
Kloecker A. r '54, 381
Kloppenburg B. r '52, 119
Knauer G. N. r '56, 242
Knox R. r '57, 236
Köbert R. r '54, 358; '58, 352
Koch J. r '55, 507
Koch K. E. r '53, 490
Koch R. r '51, 240
Koch W. r '51, 119; '57, 118
Koenker E. B. r '55, 124
Koep L. r '53, 238
Kögl J. r '57, 495
Kol A. van r '49, 372
Kollektivschuld u. Erbschuld, Abh. *König* '50, 40. — r '52, 241; '57, 241
Kollwitz J. r '54, 249
Kolping A., Abh.: Amalar von Metz und Florus von Lyon '51, 424. — r '50, 116; '51, 372
Konermann A. r '51, 104
König F., Abh.: Kollektivschuld und Erbschuld '50, 40. — r '52, 241; '57, 241
Könn J. r '50, 112
Konzil von Chalkedon r '52, 248
Koop S. r '55, 241
Kornfeld W. r '53, 355
Korolevkij C. r '55, 499
Korosak B. r '56, 131
Kosmos und Ekklesia 4 '54, 489
Koster D. r '49, 358; '51, 112
Köster H. r '52, 227
Köster H. r '56, 481
Kösters L. r '52, 488
Kötting B. r '51, 367
Kotting-Menko R. H. r '50, 370
Kraft B. r '55, 360
Krämer K. Fr. r '56, 355
Kramer H. r '56, 244
Kraus J. r '56, 495
Krauß A. r '56, 368
Kredel E., Abh.: Der Apostelbegriff in der neueren Exegese '56, 169. 257
Kremer J. r 57, 237
Krempel A. r '49, 376; '53, 241; '54, 108
Kreutzberg H. r '53, 120; '56, 500
Krings H. r '53, 494; '57, 219
Kroker E. J. r '55, 381
Krömler H. r '50, 252
Krueger A. r '52, 121
Kuehnelt-Leddihn E. v. r '53, 116
Kuhaupt H. r '51, 373; '52, 365
Kühle H. r '53, 102
Kuhn O. r '52, 361
Kuiters R. r '51, 118
Kunz L. r '51, 253
Kunz U. r '54, 237
Kunze G. r '49, 507
Kunzelmann A. r '51, 122
Künzle P. r '56, 480
Kurten E. r '52, 253; '55, 113
Kurz P., Neuersch.: '56, 376
Kuyper E. r '53, 128

Labourdette M.-M. r

'55, 238
Lackmann M. r '50, 506; '54, 497; '58, 474
Lacombrade Ch. r '54, 503
Lagrange M.-J. r '50, 110
Laienstundengebet vom Leiden Christi, Abh. *Stadlhuber* '50, 282
Lais H. r '52, 95; '57, 245
Lakebrink B. r '56, 118
Lakner Fr., Abh.: Eine neuantiochenische Christologie? '55, 212; Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857—1957 '58, 101. — Kl. B.: Zur Eschatologie bei Johannes XII. '50, 326. — Rez. *de Vries* '49, 108; *Rivière* '51, 223; *Parente* '52, 339; *Müller* '53, 471; Problemi scelti di Teologia contemporanea '56, 109; *Pohle-Gummersbach* '57, 89 — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57
Lambot C. r '53, 233
Lamer H. r '58, 363
Lamouche A. r '58, 460
Landgraf A. M., Abh.: Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik '51, 257; Zum Werden der Theologie des 12. Jh. '57, 417. — Kl. B.: Zur Lehre des Gilbert Porreta '55, 331; Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus '58, 568. — r '49, 115; '52, 478. 493; '53, 233. 497; '57, 94
Lang A. r '54, 232 '55, 371; '57, 370; '58, 464
Lange E. M. r '51, 380
Lang H. r '53, 378
Lanza A. r '56, 492
Larnicol C. r '49, 118
Laros M. r '51, 501
Larrañaga V. r '53, 362
Lasié D. r '56, 483
Latko E. F. r '50, 117
Lauras A. r '55, 106
Laurence J. r '55, 118
Laurentin R. r '54, 493. 495; '58, 467
Laurin J. R. r '56, 487
Lavarenne M. r '55, 109
Lavelle L. r '54, 107
Lawler B. r '54, 365
Le Bec R. r '50, 505; '53, 490
Lebret L. J. r '57, 231
Lebreton J. r '51, 379; '53, 483
Lechner K. r '50, 376
Lecler J. r '57, 497
Leclercq J. r '54, 118; '55, 115; '56, 499; '58, 484
Ledit J. r '56, 502
Lefèvre P. F. r '58, 476
Lefherz Fr. r '58, 587
Le Frois B. J. r '55, 365
Leibbrand W. r '53, 372
Leist Fr. r '54, 251
Le Landais M. r '55, 106
Lemoine D. R. r '57, 500
Lenhart L. r '57, 376
Lentner L. r '52, 113; '54, 375; '57, 110
Lenz H. r '57, 499
Lenz J. r '52, 108
Leo XIII. u. Pius XI. r '54, 376
Leonarai C. r '51, 241
Leonardi P. r '52, 360
Léon-Dufour X. r '56, 237; '57, 233
Lepusculus Domini, Kl. B. *Bauer* '57, 457
Lescrauwaet J. F. r '58, 481
Levie J. r '49, 366; '55, 362
Lewis C. S. r '58, 490
Lexicon Athanasianum r '52, 248
Lexikon des Katholischen Lebens r '53, 124
Lexikon päpstlicher Weisungen r '51, 103
Lexikon f. Theologie u. Kirche r '58, 361
Leys R. r '52, 117
Liber Ecclesiastae r '50, 238
Liberté et Verité r '55, 369
Libri Carolini, Die L. C. und ihre Stellung zum Bild, Kl. B. *Schade* '57, 69
Libro Mariano r '55, 245
Liener J. r '57, 366
Linder J., Nachruf '49, 381
Link E. r '57, 230
Lippert P. r '57, 246
Lipphardt W. r '51, 253
Liturgica r '57, 377
Liturgik, Neuersch: s. Jahresreg. '49—'51; '53—'57; '58, 474
Liturgische Erneuerung in aller Welt r '51, 375
Liturgisches Jahrbuch r '51, 375; '54, 244
Llorca B. r '56, 247
Lochner H. M. r '56, 498
Löbmann B. r '57, 503
Löhrer M. r '56, 128
Lombardi R. r '56, 497
Lorenzin P. r '53, 503
Lorié L. Th. A. r '56, 243
Lorson P. r '53, 98
Lortz P. r '49, 361
Lossprechung als richterlicher Akt, Kl. B *Ternus* '49, 214
Lottin O. r '49, 371
Lotz J. B. r '52, 352; '53, 349; '55, 251; '56, 116. 375; '58, 454
Lubac H. de r '52, 109; '56, 486
Lucchesi Palli E., Rez. *Grillmeier* '57, 488
Lucien-Marie r '51, 379
Ludwig J. r '52, 485
Lücker M. A. r '51, 378
Lukas von Orév, Kl. B. *Juhász* '57, 331
Lukasevangelium, Das r '57, 232
Lumbreras P. r '54, 496
Lumen Vitae r '51, 505
Lun W. van r '53, 370
Lutz B. r '54, 373; '56, 133
Lutz J. A. r '49, 367
Luykx B. r '55, 498
Luyten N.-A. r '58, 460
Luxeuil, Lectionnaire r '49, 508
Lyttkens H. r '56, 119

Maaß F., Abh.: Die österreichischen Jesuiten zwischen Jose-

phinismus und Liberalismus '58, 66. — Kl. B.: Maria Theresia und der Josephinismus '57, 201. — Rez. *Winter* '49, 355. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57
Maccarrone M. r '54, 236
Maceina A. r '57, 105
Madoz J. r '51, 244
Maget A. r '49, 376
Maggiolo P. M. r '55, 231
Mahieu H. r '52, 377
Maier C. r '53, 374
Manoir H. du r '51, 113; '52, 497; '57, 99
Manz G. r '49, 509
Marcel G. r '53, 350; '56, 474; '57, 227; '58, 332
Marcellinus — Marcellus, Abh.: *Röttges* '56, 385
March A. r '56, 478
Marcozzi V. r '54, 111
Maria '51, 113; '52, 497; '57, 99
Maria Theresia und der Josephinismus, Kl. B. *Maaß* '57, 201
Mariani B. r '49, 242
Marianische Studentengemeinschaft Frankreichs r '58, 356
Marie de Jésus r '51 380
Marie et l'Eglise r '54, 494; '55, 246
Mariendogma, Das neue r '51, 483
Marienkunde, Katholische, r '49, 368
Marienleben nach Anna Kath. Emmerick r '53, 249
Maringer J. r '58, 465
Maritain J. r '50, 370
Markovics R. r '58, 455
Marlet M. Fr. r '55, 243
Marmion C. r '55, 249
Marquardt G. r '52, 108
Marshall R. T. r '55, 106
Martinazzoli F. r '54, 499
Martinez F. G. r '56, 116
Martini R. M. r '52, 493
Marzorati C. r '58, 471
Mas occasionatus, Kl. B. *Mitterer* '50, 80
Maschek S. r '53, 250
Masi R. r '52, 356
Masure E. r '52, 121
Matern G. r '54, 239; '55, 112
Matrikel der Universität Innsbruck r '56, 246
Matthias, Die Wahl des M., Abh. *Gaechter* '49, 318
Mausbach J.-G. Ermecke r '54, 366
Maximus Confessor r '56, 242
May E. r '49, 112; '52, 104
May G. '57, 503
Mayer A. r '51, 249; '52, 369
Mayer E. r '54, 480
Mayer J. r '49, 501
Mayer M. r '54, 505
Mayer S. r '54, 241; '56, 362
Mayr I. r '54, 112; '55, 248; '57, 252
Mayr J., Abh.: Der computus ecclesiasticus '55, 301
Mc Donald r '51, 123
Mc Glynn R. H. r '57, 97
Mc Kenzie J. L. r '57, 356
Mc Kinlay A. P. r '55, 109
Mc Neil M. G. r '51, 245
Meersseman G. G. r '58, 476
Méhat A. r '54, 501
Mehr B. r '55, 376
Meier L., Kl. B.: Die Firmungslehre des Kilian Stetzing '57, 190
Meinertz M. r '50, 499; '51, 488; '57, 241
Mélanges J. de Ghellinck r '52, 247
Melichar E. r '49, 251
Meller B. r '58, 332
Melsen A. G. M. van r '56, 477
Menchini C. M. r '52, 486
Mendoza Fr. r '49, 116
Menne A. r '54, 381
Mensch in seiner Welt r '53, 352
Mensch vor Gott r '49, 373
Mercenier E. r '54, 245
Mercier, Festschrift Kard. M. r '53, 251
Merell J. r '57, 234
Merki H. r '53, 101
Mertens H. A. r '54, 120; '58, 344
Meßantiphonar r '54, 251
Messe et sa Catéchèse r '50, 125
Messe in der Glaubensverkündigung r '51, 105
Messen, Die vielen M. und das eine Opfer, Abh. *K. Rahner* '49, 257; Die vielen M. als die vielen Opfer Christi, Abh. *K. Rahner* '55, 94
Meßerklärung und Kommuniontraktat, Werke Alberts d. Gr. Abh. *Jorissen* '56, 41
Messerschmid F. r '52, 368
Messner J. r '51, 102; '55, 380
Metz J. B., Neuersch. '57, 219; '58, 334
Metz R. r '55, 121
Metzinger A. r '52, 236
Meulen J. van der r '54, 479
Meyer-Abich A. r '49, 498
Meyer H. r '49, 496; '56, 471
Meyer H. B., Neuersch. '56, 376; '57, 373
Meyer W. r '55, 251
Michael J. P. r '54, 489
Michaelis W. r '49, 111; '50, 109; '51, 499; '54, 226; '56, 352
Michiels G. r '49, 250; '56, 361
Michl J. r '50, 502
Michonneau G. r '57, 367
Micklinghoff J. A. r '53, 489
Miko N., Kl. B.: Die diplomatischen Beziehungen zwischen England und dem Hl. Stuhl im 19. Jh. '56, 206; Das Ringen um die kirchliche Union im ukrainisch-weiß-

russischen Raum '57, 467
Milik J. T. r '58, 337
Miller J., Rez. *Hadrossek* '51, 492; *Niedermeyer* '52, 348; *Lorson* '53, 98; *Häring* '55, 482. - Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57; '58, 593. — r '58, 594
Miller R. J. r '49, 373
Milne E. A. r '54, 110
Mirgeler A. r '54, 507
Miscellanea Biblica et Orientalia r '52, 236
Miscellanea Mohlberg r '49, 505
Missale Francorum r '57, 371
Missale Romanum r '53, 242
Mitterer A., Abh.: Vom differenzialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Mariae '54, 297. — Kl. B.: Mas occasionatus '50, 80. — Neuersch. '53, 103; '56, 475. — r '50, 373; '51, 114; '53, 500; '57, 226
Mitterer H. r '55, 111
Mitzka Fr., Neuersch. '49, 117. 120. 122. 250. 368. — Nachruf '50, 253
Mlaker K. '49, 243
Möller J. r '52, 109; '53, 106
Mörsdorf K. r '51, 118
Mohlberg L. C. r '56, 366; '57, 371; '58, 474; Miscellanea M. '49, 505
Mohr H. r '50, 121
Mohr R. r '54, 370
Mohrmann Chr. r '54, 246; '56, 367; '58, 481
Mokre J. r '51, 506
Molari C. r '58, 354
Molin G. r '58, 339
Mondésert Cl. r '54, 501
Monin A. r '57, 251
Monogenismus, Theologisches zum M., Abh. *K. Rahner* '54, 1. 187
Monumentum Bambergense r '56, 378
Monzel N. r '50, 243
Moral chrétienne et requêtes contemporaines r '55, 487
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57; '58, 593
Moraldi L. r '57, 356
Morán J. G. r '52, 354
Morenz S. r '51, 500
Morgenhore, Die M. im gallisch-spanischen Raum des 6. Jh., Abh. *Jungmann* '56, 306
Mori E. G. r '54, 233
Moschner Fr. M. r '51, 377
Motzko A. r '54, 381
Mouroux J. r '51, 111; '52, 246
Muck H., Neuersch. '57, 496
Muck O., Neuersch. '58, 335
Mühle E. M. r '53, 248; '55, 501
Mühlen H. r '57, 224
Mulders J., Neuersch. '58, 358. — r '58, 589
Mulert H.-Schott E. r '57, 216
Müller A. r '52, 249; '56, 131
Müller G. r '52, 248; '57, 501
Müller H. J. r '58, 596
Müller J. r '57, 248
Müller L. r '51, 370
Müller M. r '50, 497; '53, 471; '55, 492; '56, 129
Müller-Armack A. r '52, 110f
Müller-Eckhard H. r '57, 364
Müller-Erb R. r '54, 250
Munding E. r '51, 372
Muñoz J. r '49, 494
Münster Cl. r '54, 125
Murböck J. r '57, 246
Murphy J. L. r '57, 379
Murphy R. E. r '50, 241
Muses C. A. r '55, 353
Mussener Fr. r '56, 239
Müssener H. r '52, 123
Mutschmann H. '51, 246
Mysterium, Vom christlichen M. r '52, 369
Mysterium des Todes r '56, 368
Mystische Theologie r '56, 371

Nabuco J. r '57, 380
Nadler J. r '50, 246; '52, 246
Naef H. r '56, 473
Napoli J di r '52, 102
Nattermann J. Chr. r '54, 123
Natur, das Wunder Gottes, r '51, 363
Natur u. Übernatur, Abh. *Gutwenger* '53, 82
Natur, Der Begriff d. N. in der Theologie, Kl. B. *Balthasar* u. *Gutwenger* '53, 452
Naumann V., Rez. *Schuler* '50, 487. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'58
Nédoncelle M. r '52, 245; '57, 222
Nell-Beuning O. v. r '54, 376; '58, 592
Németi A., Neuersch.: '55, 115. 119. 487f; '56, 494; '58, 590
Nestle E. r '57, 231
Neues Testament, Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'51; '53—'58
Neues Testament in d. Sprache von heute '53, 488
Neuhäusler A. r '58, 462
Neuheuser B. r '52, 369
Neuner J., Abh.: Religion und Riten '51, 170. — Neuersch. '57, 242
Neuss W. r '51, 247
Newman J. H. r '52, 501; '55, 373; '57, 101; '58, 470
New Testament Abstracts, r '57, 240
Nickel E. r '52, 356
Nicolau M. r '53, 363
Nicolussi J. r '53, 379; '55, 375
Niedermeyer A. r '49, 236; '52, 348; '53, 371; '54, 118. 371; '56, 122. 498; '58, 590
Nielen J. M. r '55, 360
Nikrin E. r '55, 249
Nine mediaeval Thinkers r '56, 472

Nink C. r '49, 497; '53, 109; '56, 476
Nisters B. r '51, 122
Noldin, Hier. N. und sein Werk, Kl. B. *Heinzel* '58, 200
Noldin-Schmitt r '54, 367
Nolte M. r '52, 245
Not unf Auftrag der Verkündigung r '52, 369
Nota J. r '49, 495
Noth M. r '51, 239; '57, 358
Nottarp H. r '56, 378
Novum Testamentum graece r '57, 231
Nuntiaturberichte aus Deutschland r '56, 244

O'Brien J. A. r '57, 364
Ockham W. r '50, 494
O'Connell J. r '52, 500
Oedinger Fr. W. r '55, 112
Oeing-Hanoff L. r '54, 108
Oepke A. r '52, 242
Oesterreicher J., Kl. B.: Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief '52, 63
Ogiermann H. r '49, 495
Ohm Th. r '57, 248
Olaechea R., Kl. B.: Kaiser Joseph II. vor der Frage eines Schismas '58, 410. — Neuersch. '56, 247
Olazarán J. r '58, 357
O'Neil Ch. J. r '57, 224
Opfer der Kirche, r '56, 370
Opferman B. r '54, 248
Orbe A. r '57, 239
Origène r '54, 501
Origenes' Lehre vom Urstand, Abh. *Bürke* '50, 1
Orphik, Die O. im Spiegel der neuen Forschung, Abh. *Prümm* '56, 1
Ortmayr P. r '56, 243
Öry N. r '52, 489
Ostern in Tirol, r '57, 375
Ostervigil, War die altchristliche O. eine ununterbrochene Feier?, Kl. B. *Vorgrimler* '52, 464
Ostlender H. r '52, 493; '54, 357
Ott L. r '53, 497
Oudenrijn M. A. r '56, 379
Ouverkerk C. A. J. r '56, 494
Overhof O. r '56, 238
Owens J. r '58, 459

Paci E. r '55, 237
Paciorkowski R. r '53, 492
Padberg R. r '57, 109
Palazzini P. r '54, 368; '56, 492
Palladiusdialog, wo verfaßt? Kl. B. *Baur* '49, 466
Palmer E. H. r '58, 357
Pan E. r '52, 369
Paniker R. r '52, 355
Panker J. r '50, 250
Papst, der P. sagt r '56, 497
Páramo S. del r '55, 357
Parente P. r '52, 339
Parrot A. r '49, 244
Parsch P. r '50, 120; '53, 242
Pascher J. r '50, 250; '53, 238; '55, 103
Passauer Studien r '54, 245
Pastoraltheologie, Neuersch. '54, 116ff
Patrik r '55, 108
Patsch J. r '54, 362
Paul-Maria de la Croix r '53, 359
Pauspertl K., Neuersch. '52, 367
Pechhacker A., Abh.: Von der contractio des Seins zur Unendlichkeit des Seienden '58, 528. — Kl. B.: Wassein und Dasein in ihrem Gehalt '57, 336. — Rez.: *de Vries* '55, 348; *Hayen* '56, 112. — Neuersch.: '55, 240; '56, 116. 243. 471; '58, 332ff
Peil R. r '56, 368; '57, 111
Pelster F. r '55, 234; '56, 472
Pera C. r '52, 101
Pereira Cl. r '56, 251
Perino R. r '53, 233
Perl C. J. r '55, 106
Perrin H. r '57, 123
Pesch W. r '55, 363
Peter M. r '52, 368
Peters Fr. J. r '51, 251; '53, 241
Petersdorff E. v. r '57, 104
Petrus in Antiochia, Abh. *Gaechter* '50, 177
Petrus und seine Nachfolge, Kl. B. *Gaechter* '53, 331
Pfab J. r '58, 484
Pfäfflin Fr. r '53, 488
Pfahler G. r '52, 365
Pfarrpatrozinien Österreichs, Kl. B. *Hatheyer* '50, 213
Pfeil H. r '49, 497; '50, 369. 497; '57, 219
Pfister K. r '51, 248
Pfliegler M. r '53, 376; '56, 501; '58, 598
Philipon M. r '51, 380; '55, 250
Philips G. r '54, 487
Philosophie, Neuersch.: s. Jahresreg. '49-'57; '58, 332. 454
Philosophie et Littérature Juives, Mélanges de, r '58, 340
Piatti T. r '56, 356
Pichler Th. r '56, 242
Pieper J. r '52, 500; '55, 249; '56, 377
Pies O. r '57, 252
Pietsch M. r '53, 115
Pilz J., Rez.: Problemi scelti di Teologia contemporanea '56, 111. — Neuersch.: s. Jahresreg. '55—'57; '58, 589
Pinto M. r '53, 495
Pius XI. r '54, 376
Pius XII., Zur Hundertjahrfeier der Fakultät '58, 369
Places E. des r '56, 241
Plagnieux J. r '53, 232
Plankensteiner A. r '54, 372
Platero Ramos J. A. r '55, 109
Platzeck E. W. r '55, 229
Plenk H. r '52, 358
Pohl H., Kl. B.: Das

Institutum Philosophioum Oenipontanum '58, 194. — Rez.: *Seiler* '50, 106; *Hartmann* '51, 229; '52, 92; *M. de Tollenaere* u. *Conrad-Martius* '54, 475; *Jordan* '57, 214. — Neuersch. s. Jahresreg. '49—57; '58, 335. 460ff. 483
Pohle J.-Gummersbach J. r '53, 498; '57, 89
Pohlmann C. r '57, 115
Pol W. H. van de r '56, 488
Politus A. C. r '57, 490
Pontifex M. r '54, 107
Popitz H. r '58, 593
Porreta, Zur Lehre des Gilbert P., Kl. B. *Landgraf* '55, 331
Portmann A. r '51, 235. 364; '52, 360. 365
Portmann H. r '51, 101
Poschmann B. r '49, 481; '54, 497
Prager Sakramentar r '49, 508
Prédications et Prédicateurs r '50, 119
Premm M. r '51, 110; '52, 494; 54, 491; '56, 127
Pribilla M. r '58, 595
Prichodjko M. r '49, 252
Primat, Apostolische Nachfolge und P., Abh. *Karrer* '55, 129
Prinzipien des Seienden, Zur Lehre von dem inneren P. d. S., Kl. B.: *de Vries* '54, 343
Pritz J. r '58, 361
Problemi scelti di Teologia contemporanea r '56, 109
Procksch O. r '53, 358
Prudentius r '55, 109
Prümm K., Abh.: Israels Kehr zum Geist '50, 385; Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung '56, 1. — Kl. B.: Zur Struktur des Römerbriefes '50, 333
Psychische Hygiene r '55, 490
Puech H. C. r '55, 367
Pujol D. r '56, 371
Pustet Fr. r '56, 496

Quadrio G. r '53, 234
Quartaroli A. r '52, 358
Quasten J. r '51, 242; '52, 369
Quatember M. r '52, 364
Quest for happiness r '50, 124
Quiñonez, Warum ist das Reformbrevier d. Kardinals Q. gescheitert? Kl. B.: *Jungmann* '56, 98
Quint J. r '54, 116
Quinzaine Pascale r '57, 381
Quispel G. r '55, 367

Rabbow P. r '55, 247
Raeymaeker L. de r '50, 369
Rahner Hugo, Abh.: Antenna crucis '53, 129. 385; Die ‚Anwendung der Sinne' in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius '57, 434; Die Geschichte eines Jahrhunderts '58, 1. — Rez.: *Crouzel* '57, 486; *Fink* '58, 446. — Neuersch.: s. Jahresreg. '51—'56; '58, 584. — r '57, 251
Rahner Karl, Abh.: Die vielen Messen und das eine Opfer '49, 257; Bußlehre der Didascalia Apostolorum '50, 257; Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago '52, 257. 381; Theologisches zum Monogenismus 1. '54, 187; Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi '55, 94; Die Bußlehre im Hirten des Hermas '55, 385; Über die Schriftinspiration '56, 137; Zur Theologie des Todes '57, 1; Überlegungen zur Dogmenentwicklung '58, 237. — Rez.: *Poschmann* '49, 481; Das neue Mariendogma '51, 483; *Köster* '52, 227; *Suenens* '53, 299 — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'55. — r '53, 248; '58, 455
Rambaldi G. r '49, 106
Ramsauer M., Abh.: Die Kirche in den Katechismen '51, 129. 313
Rast M. r '54, 109
Ratramnus de Corbie r '53, 233
Rauch W. r '53, 124; '56, 494
Reallexikon f. Antike u. Christentum r '54, 505
Reding M. r '53, 236; '54, 369
Refoulé R. F. r '54, 504
Regards sur l'Orthodoxie r '56, 490
Regatillo E. F. r '57, 500
Regularoberer, Bischof und R. bei exemten Nonnen, Abh. *Hofmeister* '56, 421
Reich Gottes r '58, 351. 584
Reichhold L. r '54, 125
Reigrotzki E. r '58, 336
Reinhold H. A. r '58, 482
Reitmaier J. r '53, 373
Religion u. Riten, Abh. *Neuner* '51, 170
Religionsgespräch aus d. 12. Jh., Abh. *Beumer* '51, 465
Religionsphilosophie, Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen R. vor Maimunides, Abh. *Schubert* '53, 55
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie, Neuersch. '50, 243ff. 505ff; '51, 367ff; '57, 241f; '58, 464
Remy G. r '52, 239
Rennhofer Fr. r '57, 492
Restel Br., Neuersch. '57, 251
Rétif A. r '53, 380; '57, 243; '58, 472
Rétif L. r '52, 367
Rettet die Welt r '51, 379
Ricciotti G. r '57, 354

Richardson A. r '54, 123
Riedinger M. r '57, 241
Riedmann A. r '50, 505; '52, 488; '56, 487
Riedmatten H. de r '52, 247
Rigaux B. r '58, 325
Righetti M. r '49, 505; '54, 99; '55, 498
Rijmersdael A. r '57, 95
Rilliet J. r '57, 247
Ringel E. r '53, 370; '55, 491
Rintelen Fr. J. von r '50, 369; '52, 107; '56, 376
Riquet M. r '55, 371
Ritter G. r '51, 248; '52, 111
Rituale Romanum '52, 357
Rivière J. r '51, 223
Rizcallah N. r '54, 380
Robert A. r '56, 236; '58, 580
Roberts-Capelle r '49, 506
Rodewyk A., Abh.: Die Beurteilung der Besessenheit '50, 460
Rodrigo L. r '56, 492
Rodriguez I. r '55, 109
Roegele O. r '57, 499
Rohof J. r '53, 499
Rohrbach P. r '51, 247
Rohrbasser A. r '54, 111
Römer G., Abh.: Die Liturgie des Karfreitags '55, 39
Römerbrief, Zur Struktur des R., Kl. B. *Prümm* '50, 333
Rondet H. r '49, 120; '55, 106; '56, 369
Roos H. r '53, 102
Rösch C. r '57, 232
Rosenstock-Huessy E. r '52, 490
Rossi G. F. r '57, 96
Rost H. r '56, 491
Roth H. r '50, 244; '57, 246
Röttges E. H., Abh.: Marcellinus — Marcellus '56, 385
Rowley H. H. r '58, 584
Ruckstuhl E. r '52, 97
Rudolf K. r '54, 373
Rudolf R. r '54, 374
Rudolph W. r '56, 355
Rückert G. r '57, 494
Ruegg S. D. r '55, 106
Rusch P. r '49, 501
Russische Heiligenlegenden, r '54, 115
Ruta J. C. r '55, 120
Ruyer R. r '54, 110

Sacrae Theologiae Summa r '51, 109
Sacramentarium Veronense r '56, 366
Sagnard F. r '54, 499
Saint Maurice B. de r '56, 473
Saint-Victor R. de r '55, 504
Sakramentale Einheit zwischen Christus u. den eucharistischen Gestalten, Abh. *Gutwenger* '52, 318
Salmon P. r '49, 508; '55, 357. 500
Salzburger Jahrbuch für Philosophie u. Psychologie r '58, 458
Sancta Ecclesia r '55, 375
Santeler J., Rez. *Aebi* '52, 90. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'53; '55. — r '50, 498
Santos Otero A. de r '57, 243
Sartory Th. r '58, 472
Satan r '50, 118
Sattelmair R. r '55, 375
Schade H., Kl. B.: Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild '57, 69
Schäfer J. r '58, 349
Schäfer K. r '52, 474
Schäfer Th. r '58, 478
Schamoni W. r '54, 117; '58, 487
Schaper E. r '57, 235
Scharmann Th. r '57 121
Schasching J., Kl. B.: Josef Biederlack und die soziale Frage '58, 211. — Rez.: *Sorokin* '57, 346. - Neuersch.: s. Jahresreg. '50—'57; '58, 591. — r '57, 121
Schätzel W. r '53, 117
Schauerte H. r '49, 502
Schauf H. r '53, 128
Schedl Cl., Abh.: Bund und Erwählung '58, 493. — r '57, 352
Scheeben H. C. r '56, 244
Scheeben J. M. r '49, 117; '54, 491; '55, 239; '57, 94
Schelkle K. H. r '50, 111; '57, 235; '58, 347
Schellingjahr, Die Ernte des S., Kl. B. *Coreth* '56, 334; Schelling-Tagung r '56, 348
Scherer R. r '55, 234. 369
Schieffer Th. r '55, 109
Schierse F., Neuersch. '52, 251
Schiffers N. r '57, 244
Schildenberger J. r '50, 239
Schillebeeckx H. r '53, 235
Schilling O. r '52, 239; '54, 123; '57, 356
Schindler J. A. r '57, 249
Schlagenhaufen Fl., Rez.: *Brinktrine, Cotter* '50, 235; *Schleyer* '50, 367; *Aubert* '52, 473. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57
Schlatter R. r '53, 114
Schleyer Fr. r '49, 504; '50, 367
Schlier H. r '54, 250; '57, 237
Schlund R., Abh.: Zur Quellenfrage der vat. Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund '50, 443
Schlüter-Hermkes M. r '54, 234; '56, 484
Schmaus M. r '49, 370; '50, 113
Schmid J. r '51, 122; '55, 360
Schmidt H. r '51, 252; '52, 353; '57, 374; '58, 476
Schmidt Ph. r '57, 243
Schmidt W. r '49, 114
Schmit J. P. r '53, 243
Schmitt J. r '50, 503
Schmitt E. r '55, 358
Schmitt Fr. S. r '57, 95
Schmitz Ph. r '56, 367
Schnabel Fr. r '52, 254

Schnackenburg R. r '51, 491; '53, 485; '55, 362
Schneeberger G. r '56, 349
Schneider B., Abh.: Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus '57, 304. — Neuersch.: '54, 505f. — r '51, 497
Schneider H. r '54, 358
Schneider J., Abh.: Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson '53, 1
Schneider R. r '52, 246
Schnell W. r '56, 478
Schnitzler Th. r '55, 502; '56, 253
Schöllgen W. r '53, 119; '55, 378; '56, 495
Scholz F. r '58, 590
Schöndorfer U. r '56, 120
Schott E. r '57, 216
Schreiber G. r '49, 246; '52, 251; '55, 369; 57, 380; '58, 363
Schriftinspiration, Über die S., Abh. *K. Rahner* '56, 137
Schrödinger E. r '52, 357
Schrott A. r '49, 374
Schubert K., Abh.: Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Mainonides '53, 55; Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feŝcha '52, 1. — r '56, 361
Schubert-Soldern R. r '52, 105
Schuler B. r '50, 487
Schultze B., Abh.: Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie '51, 385; Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart '55, 257. — r '51, 116
Schulz W. r '56, 341
Schürmann H., Abh.: Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium '54, 83. — Kl. B.: Semitismen im Einsetzungsbericht bei Markus u. b. Lukas '51, 72; Die Dubletten im Lukasevangelium '53, 338. — r '50, 122; '53, 483; '57, 115; '58, 344
Schurr V. r '50, 118; '53, 377; '58, 593
Schuster J. B. r '56, 125
Schwarzmann H. r '51, 497
Schweigl J., Neuersch. '49, 252
Schwendemann J. r '57, 368
Schwerd A. r '55, 501
Scientia Missionum ancilla r '54, 119
Scienza, Il problema della r '56, 121
Sedlmayr H. r '51, 376
Seele der Frau r '54, 373
Seibel W. r '58, 588
Seidensticker Ph. r '55, 363
Seidlmayr M. r '51, 124
Seifert J. L. r '55, 370
Seiler J. r '50, 106
Sekten, Die jüdischen u. judenchristlichen, Abh. *Schubert* '52, 1
Sellmair J. r '53, 376
Selvaggi F. r '53, 351; '54, 110
Semitismen bei Mk und Lk, Kl. B. *Schürmann* '51, 72
Semmelroth O. r '54, 94
Sentenzenkommentar des Kard. Stephan Langton r '52, 493
Seppelt F. X. r '50, 379
Septuagint Bible r '55, 353
Seraphinus de Angelis r '51, 120
Seumois A. r '52, 490
Seynaeve J. r '54, 486
Sherwood P. r '53, 232; '56, 242
Sieben, die S., Abh. *Gaechter* '52, 129
Siebers G. r '52, 357
Siegel K. A. r '58, 595
Siegert H. r '51, 252
Siegmund G. r '49, 499; '51, 369; '52, 106. 487; '54, 481; '55, 489; '58, 459
Siehe da deine Mutter! r '53, 248
Siemer L. r '58, 596
Siepmann F. r '54, 357
Sierp W. r '54, 113
Siewerth G. r '53, 350; '55, 231. 237; '56, 481
Sigg K. B. r '54, 113
Sigge F. r '58, 350
Simon P. r '55, 106
Sint J., Kl. B.: Schlachten und Opfern '56, 194. — Neuersch.: s. Jahresreg. '55; '57; '58
Sissulak Fr., Abh.: Das Christentum des Josephinismus '49, 54. — Neuersch. '57, 490
Siwek P. r '51, 237; '53, 104. 112
Smalley B. r '52, 484
Smith G. r '57, 229
Smith J. r '52, 123
Smith J. P. r '54, 500
Snoeks R. r '53, 496
Söhngen G. r '56, 482; '58, 469
Soiron Th. r '52, 498
Sölch G. M. r '57, 373
Solowij M. M. r '51, 252
Solzbacher J. r '49, 249; '52, 366; '57, 113
Sonntag, Der christliche S. r '57, 368
Sordi S. r '51, 232
Sorokin P. A. r '54, 124; '57, 346
Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie, Abh. *Schultze* '51, 385
Sozialwissenschaft, Neuersch. '54, 122ff. 376ff. 483ff; '55, 376; '57, 116ff
Soziologie r '57, 117
Spadafora Fr. r '54, 353
Spedalieri Fr. r '50, 507
Spiazzi R. r '52, 101; '54, 479. 490
Spicq C. r '54, 349; '55, 366
Spörl J. r '55, 111
Spülbeck O. r '58, 464
Staber J. r '58, 481
Stachowiak L. R. r '58, 347
Stadlhuber J., Abh.: Das Stundengebet d.

Laien im christl. Altertum '49, 129; Das Laienstundengebet v. Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben '50, 282
Staffner H., Abh.: Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde '57, 385
Staehelin J. r '50, 110
Stählin W. r '54, 490
Stakemaier E. r '50, 246
Stange A. r '51, 376
Stange C. r '55, 111
Staudinger J. r '58, 345
Stauffer E. r '58, 341
Stecher R., Abh.: Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8 '53, 411
Steenberghen F. van r '51, 231; '55, 235
Steger K. r '54, 126
Stegmüller O., Abh.: Das manichäische Fundament in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit '52, 450. — Kl. B.: Sub tuum praesidium '52, 76
Stegmüller W., Kl. B.: Metaphysik — Wissenschaft — Skepsis '55, 472
Stein E. r '52, 376; 53, 110. 349
Steinbüchel Th. r '51, 500; '52, 252. 361. 489
Steinheimer M. r '52, 371
Steinmann J. r '49, 240; '53, 357; '57, 239
Stella Pr. r '58, 461
Stelzenberger J. '54, 367
Stenzel A., Abh.: Cultus publicus '53, 174. — r '58, 478
Stephenson A.-Clarc F. r '58, 359
Sterblichkeit Christi nach d. Frühscholastik, Abh. *Landgraf* '51, 257
Stern K. r '56, 484
Stetzing, Die Firmungslehre des Kilian St., Kl. B. *Meier* '57, 190
Steven P. r '54, 376
Stier Fr. r '55, 355
Stierli J. r '54, 382; '58, 487
Stillhart A. r '54, 242
Stockmann J. r '53, 492
Stöger A. r '54, 362; '55, 248. 365; '57, 239; '58, 349
Stolpe S. r '55, 252
Stolz W. r '54, 236
Stommel E. r '52, 372; '55, 500
Storck J. r '56, 369
Stransky E. r '55, 490
Straßenberger G. r '50, 251
Sträter P. r '49, 368; '54, 112
Stratmann Fr. r '51, 101
Straubinger J. r '55, 120
Streicher Fr. r '49, 114
Streller J. r '52, 353
Strittmatter H. D. r '56, 250
Studia Albertina r '52, 493
Studia mediaevalia r '49, 371
Stufler J., Nachruf '52, 502
Stuiber A. r '51, 250; '58, 360
Stundengebet des Laien im christlichen Altertum, Abh. *Stadlhuber* '49, 129
Sturmberger H. r '55, 114
Suarez Fr. r '49, 116
Suarez, Actas del IV. Centenario del nacimiento de F. S. r '53, 361
Suavet Th. r '57, 231
Sub tuum praesidium Kl. B. *Stegmüller* '52, 76
Suenens L. J. r '53, 229
Sullivan Fr. A. r '57, 98
Sustentatio, Die s. in der römischen Liturgie, Kl. B. *Jerg* '58, 316
Sutcliffe E. F. r '49, 244; '56, 360; '58, 488
Sviluppo del dogma r '53, 490
Syré P. r '54, 374
Szalay H. r '57, 495
Szentiványi D., Kl. B.: Der Katechismus d. hl. P. Canisius in Ungarn '49, 98

Tappe Fr. r '56, 503
Taufritus, Zur eröffnenden Frage im römischen T., Kl. B. *Landgraf* '58, 568
Tauriac J. M. r '58, 467
Tautscher A. r '58, 592
Tausend-Bilder-Bibel r '53, 379
Témoins du Christ r '50, 125
Tempels Pl. r '50, 371
Ternus J., Kl. B.: Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt '49, 214. — r '49, 118; '50, 371
Ter Reegen O. F. r '57, 376
Tertullian r '54, 504; '55, 106
Textes Newmaniens r '56, 485
Thalhammer D., Rez. *Thils* '52, 83. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57; 58,
Thauren J. r '51, 371
Thausing G. r '49, 245
Theiner-Haffner G. r '53, 248
Theologie, Zum Werden der Th. des 12. Jh., Abh. *Landgraf* '57, 417. — Aus der Th. der Zeit r '49, 114; Aus Theologie u. Philosophie r '51, 500; Theologische Fragen der Gegenwart r '53, 237
Thibaut H. r '57, 230; r '58, 486
Thibon G. r '57, 364
Thieme K., Kl. B.: Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief '52, 63
Thils G. r '52, 83. 116
Thomas von Aquin r '49, 493; '50, 494; '51, 362; '52, 101; '53, 488; '54, 479. 490; '55, 231; '56. 379. — Die deutsche Thomasausgabe r '54, 122
Thomas J. L. r '56, 502
Thomasforschung und

Elektronentechnik '56, 379
Thomas More r '53, 250
Thomassin L. r '52, 374
Thomson H. J. r '55 109
Thurn H., Neuersch. '53, 350
Tillmann Fr. r '51, 104. 504; Festschrift Fr. T. r '51, 500
Tilmann Kl. r '56, 251. 501
Tod, Zur Theologie des T., Abh. *K. Rahner* '57, 1
Tolérance et communanté humaine r '53, 125
Tollenaere M. de r '54, 475
Tomek E. r '49, 248
Torcoletti J. M. r '56, 479
Tournier P. r '58, 589
Trapp G., Neuersch. '56, 124
Trese L. r '55, 505; '57, 368
Tresmontant C. r '58, 352
Trethowan I. r '54, 107
Tricot A. r '56, 236
Tristam H. r '56, 485
Troll W. r '52, 105
Trösch F., Abh.: Das bonum prolis als Eheziel bei Th. Sanchez und B. Ponce de León '55, 1. 169
Trusen W. r '57, 490
Tulloch J. r '55, 504
Turk J., Neuersch. '49, 362
Tyciak J. r '49, 241; '54, 358; '57, 355

Ubach B. r '55, 354; '58, 590
Umberg J. B., Neuersch.: s. Jahresreg. '51—'57; '58, 484
Unbefleckte Empfängnis Mariae, Vom differenzialen zum integralen Begriff der U. E. M., Abh. *Mitterer* '54, 297
Union, Das Ringen um die kirchliche U. im ukrainisch-weißrussischen Raum, Kl. B. *Miko* '57, 467
Unnik W. C. van r '55, 367
Urbina O. de r '49, 115
Utz A. F. r '54, 122; '55, 376

Vaccari A. r '53, 354
Vagaggini C. r '58, 326 ff
Vaganay L. r '55, 361
Valjavec Fr. r 49, 249
Vancourt R. r '54, 487; '58, 458
Van der Meer F. r '52, 249
Varia, Neuersch. '56, 376 ff
Vaux R. de r '58, 580
Vecchi A. r '58, 489
Vecsey J. r '57, 368
Veit L. A. r '57, 376
Velehradensis, Acta Academiae V. r '49, 362
Verardo R. A. '54, 490
Verkündigung und Glaube r '58, 597
Vermeersch A. r '51, 117
Vermeulen A. J. r '57, 379
Verneaux R. r '58, 457
Vernekohl W. r '50, 370
Vetus Latina r '54, 354; r '55, 353; r '57, 232
Veuthey L. r '54, 113
Victoria F. de r '53, 117
Viele Glieder und ein Leib r '54, 237
Villoslada R. G. r '54, 486
Viollet J. r '53, 373
Vischer A. L. r '56, 481
Vischer L. r '56, 238
Vittonatto G. r '57, 354
Vlaming Th. M. r '51, 120
Vogel C. r '54, 498
Vogels H. r '56, 236
Vogt H. r '51, 234
Vokabular, Das paulinische V. in Gal 3, 6—14, Abh. *Jung* '52, 439
Volk H. r '52, 365; '57, 364; '58, 335
Völker W. r '54, 500
Völkergemeinschaft, Die sittliche Ordnung der V. r '52, 114
Volpi I. r '58, 359
Vona C. r '52, 247; '54, 504
Vorgrimler H., Abh. War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier? ' 52, 464
Vries J. de, Kl. B.: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden '54, 343. — Neuersch. '52, 254. — r '52, 352; '55, 229. 348
Vries W. de, Abh.: Die Haltung des Hl. Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten '58, 378. — r '49, 108; '52, 244
Vromant G. r '53, 127; '54, 241; '56, 363
Vykopal A. r '54, 105

Waach H. r '55, 504
Waelhens A. r '53, 349
Wagemann E. r '53, 114
Wagner J. r '51, 374; '58, 483
Wahlen, Die kanonischen und nichtkanonischen W., Abh.: *Hofmeister* '55, 432
Walgrave J. H. r '58, 470
Walkenbach A. r '57, 243
Walkenbach A. P. r '55, 253
Wallenstein A. r '51, 504
Walter E. r '56, 375; 57, 106
Walterscheid J. r '56, 486
Walther G. r '57, 248
Wandruszka A. r '56, 244 f
Watkin E. r '52, 354
Waugh E. r '55, 252
Weber A. r '55, 379
Weber H., Rez. *Wiesinger* '50, 104. — Neuersch. '49, 499
Weber M. r '58, 337
Weber R. r '54, 356
Weddingen W. r '54, 124
Wehrhahn H. M. r '54, 502
Weikl L. r '55, 506
Weil S. r '54, 234

Wein H. r '56, 121
Weingartner J. r '50, 252; '51, 377
Weisheit, Die persönliche W. in den Proverbien Kap. 8, Abh. *Stecher* '53, 411
Weizsäcker Fr. von r '54, 482
Wellhausen J. r '58, 583
Wellner F. r '56, 367
Welsersheimb L. v. r '55, 249
Welte B. r '53, 246
Weltkonzil von Trient r '52, 251
Weltkrise u. Weltmission r '51, 371
Welty E. r '52, 112; '54, 122
Welykyj A. G. r '53, 364; '57, 492
Wendland D. r '58, 456
Wendland H. D. r '54, 489
Wentersdorf K. r '51, 246
Wenzl A. r '51, 232
Werkgenootschap van kath. Theol. r '50, 508
Westermayr J. B. r '50, 376
Westhoff H. r '54, 481
Wetter G. A. r '51, 365; '53, 105
Whittaker E. r '56, 479
Wichterich R. r '52, 253
Wicki J. r '51, 502
Widmer B. r '56, 373
Wiesheu J. r '56, 359
Wiesinger A. r '50, 104
Wikenhauser A. r '52, 485; '53, 478; '57, 236
Wilk K. r '50, 126
Willam Fr. M., Kl. B.: Johannes am Grabe d. Auferstandenen '49. 204. — r '49, 502; '50, 123; '51, 107; '53, 486
Williams M. E. r '52, 494
Winninghoff-Zenzen r '50, 251
Winter E. r '49, 355
Winter H. von r '56, 474
Wochenzyklus, Der liturgische W., Abh. *Jungmann* '57, 45
Woods Callahan V. r '54, 503
Wort des Lebens r '51, 495
Wojnar M. r '52, 124
Wright J. H. r '58, 463
Wuenschel E. A. r '54, 361
Wunder, Zum Begriff des moralischen W.s, Kl. B. *Gutwenger* '49, 90
Wust P. r '54, 481
Wyss J. M. r '53, 351

Xiberta B. r '51, 123

Young J. J. r '55, 108

Zabiga F. r '55, 126
Zahlensymbolik, Studien zur Z. des Frühmittelalters, Abh. *Grossmann* '54, 19
Zak Fr. r '56, 363
Zalba M. r '57, 500
Zapelena T. r '54, 488
Zecevic S. r '54, 480
Zeeden E. W. r '50, 508; '53, 493
Zeller H., Abh.: Corpora sanctorum '49, 385. — Rez. *Koster* '49, 358; *Rambaldi* '49, 106; *Eggenberger* '53, 476; *Semmelroth* '54, 94. — Neuersch.: s. Jahresreg. '49—'57; '58, 472
Zeltner H. r '55, 344
Zenkowsky B. r '52, 117
Zerwick M. r '49, 112; '50, 108; '54, 360
Ziegenfuss W. r '54, 377
Ziegler L. r '53, 112; '54, 483
Ziegler J. G. r '57, 502
Zinkl J. r '51, 248
Zöllner E. r '50, 380
Zorell Fr. r '51, 238; '54, 359; '55, 353
Zörlein J. r '50, 375
Zumkeller A. r '53, 244; '55, 241
Zürcher J. r '52, 480; '55, 230; '58, 485
Zwettler A. r '52, 243

ÖSTERREICHISCHES ARCHIV FÜR KIRCHENRECHT

Vierteljahresschrift, herausgegeben von Franz Arnold, Willibald M. Plöchl, mitbegründet von Rudolf Köstler

Beginnt im Jänner. Jedes Heft hat 80 Seiten

Einzelheft: S 35.—, DM 6.50
Jahresabonnement: S 128.—, DM 24.—

Aus dem Inhalt des 3. Heftes 1958:

Der Ehewille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken (diese Abhandlung erregte lebhafte Diskussion und wird fortgesetzt. Univ.-Prof. Dr. A. Scheuermann, München)

Die §§ 37 und 65 des Reichsdeputationshauptschlusses (Dr. Gerhart May, München)

Aktuelle Probleme des evangelischen Staatskirchenrechtes in Österreich (Dr. Leo Scheucher, Wien)

Beiträge und Rechtsfälle

Neues Recht (Katholisches Kirchenrecht, Evangelisches Kirchenrecht, Staatliches Kirchenrecht)

Miszellen und Zeitschriftenschau

Buchberichte

VERLAG HERDER WIEN

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Patmos-Verlages: Kassing „Die Kirche und Maria" bei.

VERKÜNDIGUNG UND GLAUBE

FESTGABE FÜR FRANZ X. ARNOLD

Herausgegeben von Theodor Filthaut und Josef Andreas Jungmann S. J.

Mit einem Titelbild. 372 Seiten, Leinwand, DM 24.50

Dieser Sammelband ist die Festgabe der Freunde und Schüler Professor Franz Xaver Arnolds zu seinem 60. Geburtstag am 10. September 1958.

Das Eigentümliche der frühen Tübinger Schule, die Verbindung von historischem und spekulativem Denken und die Offenheit gegenüber den geistigen Strömungen der Zeit, kennzeichnet zugleich auch die eigene Arbeit Franz X. Arnolds. Diese dreifache Struktur war ebenso bestimmend für die Themenwahl des vorliegenden Sammelwerks. Es enthält folgende Beiträge:

K. H. Schelkle, Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie (nach Röm 13, 11—13) / Yves M.-J. Congar O. P., Die Kasuistik des heiligen Paulus / A. Hufnagel, Freude und christliche Verkündigung nach Thomas von Aquin / R. Padberg, Glaubenstheologie und Glaubensverkündigung bei Erasmus von Rotterdam. Dargestellt auf der Grundlage der Paraphrase zum Römerbrief / Joh. Betz, Wort und Sakrament. Ein Diskussionsbeitrag / H. Fries, Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott / H. Flatten, Missio canonica / Fr. M. Willam, „Kerygma" und die Denkformen der Gegenwart / G. Delcuve S. J., Heilsgeschichtliche Aspekte für unsere Verkündigung / J. A. Jungmann S. J., Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze / V. Schurr CSSR, Situation und Aufgabe der Predigt heute / J. Hofinger S. J., Das Kerygma im Dienste der Missionsliturgie / B. Fischer, Die Predigt vor der Kommunionspendung. Eine Skizze ihrer Geschichte im Abendland / Fr. Coudreau, Katechismus, Katechese, Katechumenat / P.-A. Liégé O. P., Das Katechumenat im Aufbau der Kirche / Th. Filthaut, Verkündigung und Erziehung. Zum Problem der „christlichen Erziehung" in der protestantischen Religionspädagogik der Gegenwart / Fr. X. Hornstein, Seelsorge im Zeitalter der Technik / Th. Kampmann, Der Film, die Technik und das Zwischenreich / A. Auer, Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit / Fr. Benz, Das Prinzip der Anpassung in der gegenwärtigen missionarischen Seelsorge in Frankreich. Das Schrifttum von Franz X. Arnold wurde zusammengestellt von Fr. Laupheimer.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

VERLAG HERDER FREIBURG